اُردو ترجمہ

اَلفِقہُ الاسلامی وَاَدِلّتُہٗ

دورِ حاضر کے فقہی مسائل، ادلہ شرعیہ، مذاہب اربعہ کے فقہائے کی آراء
اوراہم فقہی نظریات پر مشتمل دورِ جدید کے عین تقاضوں کے مطابق مرتب کردہ
ایک علمی ذخیرہ جس میں احادیث کی تحقیق وتخریج بھی شامل ہے

جلد چہارم

حصہ ہفتم وہشتم

بابُ الاقتصاد فی الاسلام، بابُ الحدود والجنایات
بابُ الجہاد، بابُ القضاء

مؤلف

الاستاذ الدکتور وہبۃ الزحیلی رکن مجمع الفقہ الاسلامی

مترجمین

ہفتم
مفتی ابرار حسین صاحب
فاضل جامعہ فاروقیہ کراچی

ہشتم
مولانا محمد یوسف تنولی
فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی

دارالاشاعت اردو بازار کراچی

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی
طباعت : ستمبر ۲۰۱۲ء علمی گرافکس
ضخامت : تقریباً 4800 صفحات مکمل سیٹ

www.darulishaat.com.pk

قارئین سے گزارش

اپنی حتی الوسع کوشش کی جاتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔ الحمدللہ اس بات کی نگرانی کے لئے ادارہ میں مستقل ایک عالم موجود رہتے ہیں۔ پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو از راہ کرم مطلع فرما کر ممنون فرمائیں تاکہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزاک اللہ

﴿........ ملنے کے پتے ....﴾

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
بیت القرآن اردو بازار کراچی
بیت القلم اردو بازار کراچی
مکتبہ اسلامیہ امین پور بازار۔ فیصل آباد
مکتبۃ المعارف محلہ جنگی۔ پشاور
مکتبہ اسلامیہ گامی اڈا۔ ایبٹ آباد

مکتبہ معارف القرآن جامعہ دارالعلوم کراچی
ادارہ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور
بیت العلوم اردو بازار لاہور
مکتبہ رحمانیہ ۱۸ اردو بازار لاہور
مکتبہ سید احمد شہیدؒ اردو بازار لاہور
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی

﴿انگلینڈ میں ملنے کے پتے﴾

AZHAR ACADEMY LTD.
54-68 LITTLE ILFORD LANE
MANOR PARK, LONDON E12 5QA

ISLAMIC BOOKS CENTRE
119-121, HALLI WELL ROAD
BOLTON BL 3NE, U.K.

﴿امریکہ میں ملنے کے پتے﴾

MADRASAH ISLAMIAH BOOK STORE
6665 BINTLIFF, HOUSTON,
TX-77074, U.S.A.

DARUL-ULOOM AL-MADANIA
182 SOBIESKI STREET,
BUFFALO, NY 14212, U.S.A

فہرست مضامین......جلد ہفتم

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
اسلام میں نظام معیشت کے اثرات	۳۳	ملکیت خاصہ کا قومیانہ	۴۵
پہلی بحث......اسلامی معیشت اور اس کے اہم نشانات	۳۳	ضرر سے روکنے کے دلائل	۴۶
اول: اشتراکیت اور سرمایہ دارانہ نظام معیشت پر سرسری نظر	۳۴	اقتصادی توازن برقرار رکھنا	۴۸
اشتراکیت	۳۴	ششم: اسلام میں اجتماعی عدل وانصاف	۴۸
اسلامی نظریہ اور مارکسی (اشتراکی) نظریہ میں بنیادی فرق	۳۵	امر اول: سوشل سکیورٹی کو ممکن بنانا حکومتی ذمہ داری	۴۸
دوم: وظیفۂ مال، انفرادی ملکیت کا حق اور انفرادی ملکیت پر	۳۶	فریضۂ زکوٰۃ	۴۹
اسلام میں وارد قیودات		کفایت فقراء	۵۰
صفت فردیہ	۳۷	نفاق فی سبیل اللہ	۵۰
صفت حق جماعیہ	۳۷	ہفتم: انفرادی اور اجتماعی مصلحتوں کے متعلق اسلام کا مؤقف	۵۰
دوسروں کو ضرر پہنچانے سے احتراز	۳۸	ہشتم: ہمارے اقتصادی نظام میں دین و اخلاق اور اسلامی	۵۱
مالی ترقی کے لیے غیر مشروع وسائل کے استعمال کا عدم جواز	۳۸	اصولوں کی پابندی کا اثر	۵۱
سود	۳۸	اسلامی عقیدہ	۵۱
غش معاملات میں	۳۹	اخلاقی اقدار	۵۱
ذخیرہ اندوزی	۳۹	کائنات وحیات کے متعلق انسان کا مفہوم	۵۱
اسراف اور بخل کی ممانعت	۳۹	نہم: اس بحث کا خلاصہ	۵۲
مال حصول جاہ کا ذریعہ نہیں	۴۰	دوسری بحث......اسلام میں اشتراکیت کے اہم نشانات	۵۲
بعد از وفات مال کی تقسیم میراث کے نظام کے ساتھ مقید ہے	۴۰	تمہید: اصلاح اشتراکیت	۵۲
سوم: معاشی آزادی کا اصول	۴۰	اشتراکیت اسلام کے اہم نشانات	۵۳
چہارم: عمل (محنت کاری، کام) کی قیمت، اس کی معاشی	۴۱	اول: اجتماعی تکافل	۵۳
زندگی میں اہمیت اور اشیاء کے ثمن پر اس کے اثرات		مسلمان جسد واحد کی طرح ہیں (مشارکت وحدانیہ وعملیہ)	۵۳
پنجم: افراد کی معاشی سرگرمی میں حکومت کی دخل اندازی	۴۳	ہر انسان کی بنیادی ضروریات میں معاشرہ کی کفالت	۵۴
افراد کی محنت کاری پر حکومت کی نگرانی	۴۴	محنت کاری کی فضا اور اس کی ترغیب	۵۴
سرکاری ملکیت کا ثبوت	۴۴	پسماندگان اور محنت کاری سے عاجز لوگوں کی کفالت	۵۵

عنوان	صفحہ
خطرات وحوادث سے نمٹنے کے متعلق باہمی تعاون	۵۵
دوم: ملکیت خاصہ اوراس کا اجتماعی وظیفہ	۵۶
انفرادی ملکیت کا اقرار	۵۶
قیودات ملکیت	۵۶
سوم: اسلام میں اجتماعی مساوات کا اصول	۵۸
سوم: اسلام میں اشتراکی آزادی	۵۹
چہارم: اسلامی اشتراکی نظام میں اخلاقی اقدار	۶۰
تیسری بحث...... اسلام میں نظریہ قیمت	۶۱
چوتھی بحث...... اسلام میں زمین کا کرایہ	۶۲
فریق اول	۶۲
عقلی دلیل	۶۲
حدیث سے نقلی دلیل	۶۲
دوسرا فریق	۶۳
بعض تابعین کا مذہب	۶۳
مالکیہ کا مشہور مذہب	۶۳
مزارعت	۶۴
امام یوسف، امام محمد، حنابلہ، ثوری، لیث، ابن ابی لیلیٰ، اوزاعی اور جماعت فقہاء کا مذہب	۶۴
پانچویں بحث...... اسلام میں اجرت	۶۵
اجارہ کی دوقسمیں	۶۵
چھٹی بحث...... اسٹاک ایکسچینج	۶۷
کاغذی کرنسی کا بازار	۶۷
دیگر معاملات کا بازار	۶۷
بازار حصص کی تین مختلف صورتیں	۶۸
ارجنٹ کارروائی	۶۸
قابل تاخیر کارروائیاں	۶۸
الف: معمولی شرط کی کارروائی	۶۸

عنوان	صفحہ
ب: مرکب شرط والی کارروائی	۶۸
مضاعف کارروائی	۶۸
خاکۂ بحث	۶۸
شیئرز	۶۹
انعامی بونڈ	۶۹
دوسری قسم: معاملات کا بازار حصص	۶۹
اول: غیر مملوک چیز کی خرید وفروخت کا حکم (معدوم کی بیع اور بیع غرر)	۷۰
دوم: مملوک چیز پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع	۷۱
شافعیہ، امام محمد وامام زفر رحمہم اللہ علیہم	۷۱
شیخین کی رائے	۷۲
سوم: نرخوں کی تحدید کے بغیر خرید وفروخت	۷۳
چہارم: شرط بسیط کے ساتھ ادھار کاروبار	۷۳
پنجم: مرکب شرطی کاروبار	۷۳
ششم: چند در چند کاروبار	۷۴
ہفتم: ادھار کے بدل کا حکم	۷۴
ہشتم: بیع الدین بالدین (دین کے بدلہ میں دین کی بیع)	۷۵
دین کی بیع ادھار ہو	۷۵
نہم: بینکوں کا کمیشن جوخدمات اورضمان کے مقابلہ میں ہوتا ہے	۷۵
ادھار معاملات	۷۶
ساتویں بحث: سرمایہ کاری کی آمدنی اور منافع	۷۶
خاکہ بحث	۷۷
عائد سے کیا مراد ہے؟ عائد اور ربح میں فرق	۷۸
عائد استثمار	۷۸
ربح	۷۸
عائد کی انواع اوران کا حکم	۸۰
عائد کو سرمایہ کاری پر لگانے میں شرعا اس کی تحدید کیا ہوسکتی ہے؟	۸۱

عنوان	صفحہ
وہ حالات جن میں ڈیپازٹر متغیر ہوں کیا ان میں دوری حساب سے سوفیصدی نفع کی تقسیم جائز ہے؟	۸۱
اگر آڑھی (مضارب) اپنا حصہ قبضہ کرلے پھر مدت پوری ہونے پر خسارہ ظاہر ہو تو حساب کیسے ہوگا؟ خسارہ کون برداشت کرے گا کمپنی یا سرمایہ کار یا کوئی اور؟	۸۲
اگر بینک سرمایہ کی حفاظت کا فنڈ مقرر کردے جو سرمایہ کاروں کی نیابت میں ہو تو کیا منافع کے تناسب سے بینک کٹوتی کر سکتی ہے؟ اور کیا اس کٹوتی کی مقدار قطعی مقرر کی جاسکتی ہے؟ اور کیا بینک کے ذمہ اس کی وضاحت واجب ہے؟	۸۲
عقد مضاربت میں وہ کونسے اخراجات ہیں جنہیں کمپنی پر ڈالنا جائز ہے؟	۸۳
جب عامل مضاربت میں شخص معنوی ہو تو کیا ملازمین اور ادارہ کے خرچے جملہ اخراجات میں سے اعتبار کیے جائیں گے؟	۸۵
کیا مالیاتی ادارہ یا بینک میں سرمایہ کاروں کا دخل اندازی سے دستبرداری کا اظہار جائز ہے؟	۸۵
کیا منافع کا یومیہ حساب جائز ہے؟	۸۶
پانچویں قسم: الفقہ العام	۸۶
تمہید	۸۷
حد کی تعریف	۸۹
اصطلاحی تعریف	۸۹
حدود کے حق اللہ ہونے کا مطلب	۸۹
حدود کی اقسام	۹۰
قانون حدود کی حکمت	۹۰
حدود و تعزیرات میں فرق	۹۳
مقرر و متعین ہونا	۹۳
وجوب نفاذ	۹۳
اصل اور قاعدہ عامہ کے ساتھ اتفاق	۹۴

عنوان	صفحہ
سقوط عقوبت	۹۴
توبہ کا اثر	۹۴
تخییر	۹۴
مختلف احوال میں تخفیف کی مراعات	۹۵
جرم کے مکان وزمان کی رعایت	۹۵
اسلام میں سیاست تعزیرات اور معاشرے میں اس کے اصلاحی اثرات	۹۵
خاکہ بحث	۹۵
اول: جرائم کے مفاہیم عامہ اور دینی موانع کے معدوم ہونے کی وجہ سے عصر حاضر میں جرائم کی صورتحال	۹۶
محظور	۹۶
دوم: تعزیری سیاست یا تعزیرات اسلامیہ کے اصول	۹۸
سوم: احکام شرعیہ کی انواع اور ان احکام کا وقائی (حفاظتی) اور علاجی دائرہ کار	۹۹
احکام اصلیہ	۹۹
احکام مؤیدہ	۱۰۱
اسلام میں دنیوی سزائیں	۱۰۲
حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہاء کے نزدیک حدود کی سات اقسام ہیں	۱۰۲
جمہور کے نزدیک حدود کے جرائم آٹھ ہیں	۱۰۲
ابن حزم مالکی کہتے ہیں	۱۰۳
تعزیرات	۱۰۳
علامہ ابن قیم کہتے ہیں	۱۰۳
تعزیری سزائیں یہ ہوسکتی ہیں	۱۰۳
پنجم: تعزیراتی سیاست اسلامیہ کے مبادی (اصول) کی عملی تشکیل و تطبیق	۱۰۳
مجرم کی اصلاح	۱۰۴
سزا مقصود لذاتہ نہیں	۱۰۴

عنوان	صفحہ
پیشگی تنبیہ اور وارننگ	١٠٤
بتدریج اصلاحی اقدام	١٠٤
سزا میں تسامح برتنے کے دلائل	١٠٥
توبہ	١٠٦
شبہ: شبہ کی چند اقسام ہیں	١٠٧
خدشات اور خطرے	١٠٧
اسی طرح یہ امور بھی خاتمہ جرائم کا باعث ہیں	١٠٧
معافی و درگزر کی توقع	١٠٧
سزا کے متنوع ہونے کی حکمت	١٠٨
دنیوی سزا	١٠٨
فی نفسہ سزا کی حکمت	١١٠
زجر وتوبیخ	١١١
اصلاح وتہذیب اور راہ راست پر لانا	١١١
جرم کے خلاف جنگ	١١١
انتقام اور غصہ کی آگ کا بجھانا	١١١
ششم: شریعت میں سزا کے اصول اور تخفیف جرم میں اس کا اثر	١١١
عدل وانصاف	١١٣
احترام انسان	١١٣
فردی اور اجتماعی حقوق ومصالح کی رعایت	١١٣
جرم اور سزا میں مساوات	١١٤
سزا دلوانے میں اصرار	١١٤
ظاہر وباطن پر اللہ تعالیٰ کی نگرانی کا احساس	١١٥
ہفتم: شرعی حدود، ان کی حکمت اور عصر حاضر میں نفاذ حدود	١١٥
ہشتم: شرعی سزائین اور اسلام میں انسانی حقوق کا تعین	١١٧
نہم: مشروعیت جرم سزا یا اصول ''رجم اور سزا نہیں مگر نص ہے''	١١٩
اور بظاہر ارتکاب جرم پر اس کا اثر	
تعزیراتی سزائیں	١٢٣
دہم: موانع سزا اور اسباب اباحت اور سزا انسانی طرز کا ہونا	١٢٣
موانع سزا	١٢٣
اسباب اباحت	١٢٣
یازدہم: اسلام میں سیاست سزا کے بڑے بڑے اثرات	١٢٤
مجرم کی زجر وتوبیخ	١٢٤
حدود شرعیہ کی تنفیذ کے درپے نہ ہونا	١٢٤
جرائم کی روک تھام اور ان میں کمی کرنا	١٢٤
مجرم کی اصلاح اور اسے راہ راست پر لانا	١٢٥
معاشرہ کا پاک وصاف ہونا اور معاشرہ کا جرم پسندی سے دور رہنا	١٢٥
خدشات اور یہ کہ پرہیز علاج سے بہتر ہے	١٢٥
دنیوی اور اخری سزا کے خوف کا پرچار	١٢٥
دائمی امن وامان	١٢٥
بقائے عالم	١٢٥
جرم کو نہایت چھوٹے پیمانے میں منحصر رکھنا	١٢٥
جرائم کے خلاف معاشرے کا دفاع	١٢٦
مقاصد شریعت یعنی اصول خمسہ کی حفاظت	١٢٦
پہلی فصل...... حد سزا	١٢٦
سحاق	١٢٧
فی الجملہ	١٢٨
مشت زنی	١٢٨
خاکہ موضوع	١٢٨
پہلی بحث...... حد زنا کا سبب اور زنا کی تعریف	١٢٨
زنا کی تعریف	١٢٩
تعریف کی تشریح اور قیودات احترازیہ	١٢٩
الحرام	١٢٩
المرأة	١٢٩
المشتھاة	١٢٩

عنوان	صفحہ
حالۃ الاختیار	۱۳۰
فی دار العدل	۱۳۰
ممن التزم احکام الاسلام	۱۳۰
الخالی عن حقیقۃ الملک	۱۳۰
الخالی عن حقیقۃ النکاح	۱۳۰
شبہۃ الملک	۱۳۰
شبہۃ النکاح	۱۳۱
منشائے اختلاف	۱۳۱
شبہۃ الاشتباہ	۱۳۲
شبہ الفعل	۱۳۲
شبہۃ المحل	۱۳۲
شبہۃ الفاعل	۱۳۳
امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں	۱۳۳
شبہ فی الفاعل	۱۳۳
شبہ فی الموطوءہ	۱۳۳
حرمت زنا سے جاہل ہونا	۱۳۴
دوسری بحث.....حد زنا کی شرائط	۱۳۴
شافعیہ اور حنابلہ	۱۳۶
علامہ شوکانی	۱۳۷
ظاہریہ	۱۳۷
زانی محصن کی حد	۱۳۷
سنت	۱۳۷
اجماع	۱۳
عقلی دلیل	۱۳۷
رجم کی شرط: احصان	۱۲۷
حنفیہ کہتے ہیں	۱۳۸
احصان کے لیے شرط اسلام میں علماء کا اختلاف	۱۳۸
امام شافعی، امام احمد اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہم	۱۳۹
حد زنا کی صفت	۱۳۹
حق اللہ اور حق آدمی میں فرق	۱۳۹
چوتھی بحث.....قاضی کے پاس زنا کا اثبات	۱۴۰
البینہ یعنی چار گواہ	۱۴۱
تکلف	۱۴۲
مرد ہونا	۱۴۲
عدالت	۱۴۲
آزادی	۱۴۲
اسلام	۱۴۲
اصالت	۱۴۲
مشہود بہ میں اتحاد ہو	۱۴۲
اتحاد مجلس	۱۴۲
قیام حد تک گواہوں کا اپنی اہلیت پر باقی رہنا	۱۴۳
شہادت علی الزنا کی بعض شرائط میں علماء کا اختلاف	۱۴۳
مشہود بہ کا اتحاد	۱۴۳
مجلس شہادت کا متحد ہونا	۱۴۳
تقادم شہادت	۱۴۴
گواہوں سے زنا کے متعلق قاضی کی جانچ پڑتا	۱۴۴
حقیقت زنا	۱۴۴
کیفیت زنا	۱۴۴
مکان زنا	۱۴۴
زمان زنا	۱۴۴
عورت	۱۴۴
اقرار زنا	۱۴۴
بلوغ	۱۴۵
نطق	۱۴۵

عنوان	صفحہ
اختیار	۱۴۵
تعداد اقرار	۱۴۵
اقرار زنا کی صورت میں تعدد مجالس	۱۴۵
اقرار امام یا قاضی کے روبرو ہو	۱۴۶
زنا، چوری، شرب خمر اور نشہ کے اقرار میں صحیح ہونا	۱۴۶
اقرار زنا ایسے شخص کی طرف سے ہو جس سے زنا ممکن ہو	۱۴۶
زانی اور مزنیہ بذریعہ نطق شبہ کا دعویٰ کر سکتے ہیں	۱۴۶
اقرار حجت قاصرہ ہے	۱۴۶
تقادم اقرار	۱۴۶
مقر سے زنا کے متعلق قاضی کی پوچھ گچھ	۱۴۶
اقرار سے رجوع کر لینا	۱۴۷
پانچویں بحث...... زانی پر حد قائم کرنے کا بیان	۱۴۷
حد قائم کرنے کی شرائط	۱۴۷
اول: اقامت حد کی مختلف شرائط ہیں	۱۴۷
رجم میں گواہوں کی ابتداء کے متعلق علماء کا اختلاف	۱۴۷
شافعیہ اور حنابلہ	۱۴۸
رجم	۱۴۹
حالت محدود	۱۴۹
ضرب شدید میں ترتیب	۱۵۰
کوڑے مارنے اور رجم کرنے کی کیفیت	۱۵۰
کوڑے مارنے کی جسمانی جگہ	۱۵۱
امام مالک رحمۃ اللہ علیہ	۱۵۱
امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ	۱۵۱
حد قائم کرنے کی جگہ	۱۵۱
میت رجم کا حکم	۱۵۲
اختتامی تین مباحث	۱۵۲
لواطت کا حکم	۱۵۲

عنوان	صفحہ
چوپائے کے ساتھ بدفعلی کرنے کا حکم	۱۵۲
مردے کے ساتھ وطی کرنے کی حد	۱۵۳
دوسری فصل...... حد قذف	۱۵۳
پہلی بحث: حد قذف کی مشروعیت، سبب وجوب اور اس کی مقدار	۱۵۴
مشروعیت	۱۵۴
سبب وجوب	۱۵۴
دوسری بحث: قذف کی لغوی اور شرعی تعریف	۱۵۴
قذف لغت میں	۱۵۴
شرعی تعریف	۱۵۴
شیخین رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل	۱۵۶
کیا تعریض قذف موجب حد ہے؟	۱۵۷
پہلی صورت کی مثال	۱۵۷
دوسری صورت کی مثال	۱۵۷
قذف لواطت	۱۵۸
قذف جماعت	۱۵۸
تکرار قذف	۱۵۹
وجوب حد قذف کی شرائط	۱۵۹
اول: قاذف کی شرائط	۱۵۹
عقل	۱۵۹
بلوغ	۱۵۹
تہمت کو چار گواہوں سے ثابت نہ کر سکنا	۱۵۹
یہ کہ قاذف احکام شریعت کا پابند ہو	۱۶۰
اختیار سے قذف ہو	۱۶۰
مقذوف نے قاذف کو تہمت کی اجازت نہ دی ہو	۱۶۰
دوم: مقذوف کی شرائط	۱۶۰
یہ کہ مقذوف محصن ہو	۱۶۰
مقذوف متعین ہو	۱۶۱

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
شافعیہ کے نزدیک	۱۶۱	کیا ضمان اور قطع ید دونوں کو جمع کیا جائے گا؟	۱۷۰
سوم: قاذف مقذوف دونوں کی شرائط	۱۶۱	منشائے اختلاف	۱۷۱
چہارم: مقذوف بہ کی شرط	۱۶۱	حالت تکرار سرقہ	۱۷۱
پنجم: مقذوف فیہ یعنی جگہ کی شرط	۶۱۱	اعضاء کاٹنے کی حکمت	۱۷۲
ششم: نفس قذف کی شرط	۱۶۱	چوری اور دیت میں ہاتھ کے اختلاف کی وجہ فرق	۱۷۲
حد قذف کی کیفیت	۱۶۲	ہاتھ کاٹنے کی جگہ	۱۷۳
ثمرۂ اختلاف	۱۶۲	داغنا	۱۷۳
اثبات قذف	۱۶۳	صفت حد سرقہ	۱۷۴
خصومت	۱۶۳	دوسری بحث: موجب حد سرقہ کی شرائط	۱۷۴
خصومت یا دعویٰ کا حکم	۱۶۳	سارق کی شرائط	۱۷۴
خصومت کا اختیار	۱۶۴	مسروق کی شرائط	۱۷۵
استیفائے حد میں وکالت	۱۶۵	یہ کہ مال مسروق مال متقوم ہو	۱۷۵
اثبات قذف کے لیے گواہوں کی شرائط	۱۶۵	مال مسروق نصاب کو پہنچتا ہے	۱۷۵
اقرار قذف کی شرائط	۱۶۶	صفات نصاب	۱۷۶
قاذف کو حلف دینا اور اس کا قسم سے انکار	۱۶۶	مسروق چیز کی قیمت کے اعتبار کا وقت	۱۷۷
منشائے اختلاف	۱۶۶	ظاہر الروایۃ	۱۷۷
اثبات قذف میں قاضی کی صلاحیت اور لیاقت	۱۶۶	دوسری روایت	۱۷۷
ثبوت قذف کے بعد قاذف کے متعلق قاضی کا مؤقف	۱۶۷	نصاب حرز واحد سے ہو	۱۷۷
اثبات قذف کے بعد لعان	۱۶۸	چوری میں پوری جماعت کا شریک ہونا	۱۷۷
وہ امور جن سے حد قذف ساقط ہو جاتی ہے	۱۶۸	مال مسروق محرز ہو	۱۷۸
تیسری فصل......حد سرقہ (چوری کی حد)	۱۶۸	حرز	۱۷۸
پہلی بحث: سرقہ کی تعریف، سرقہ کا حکم اور صفت	۱۶۸	حرز بنفسہ	۱۷۸
حد سرقہ (چوری) کی تعریف	۱۶۸	حرز لغیرہ	۱۷۸
اختلاس	۱۶۹	اگر قافلے سے گٹھڑی چرالی جائے	۱۷۹
خائن	۱۶۹	اگر مالک کو چور کا پتہ چل جائے	۱۷۹
منتہب	۱۶۰	چور اگر سامان باہر پھینک دے	۱۷۹
سرقہ کا حکم	۱۷۰	نقب لگا کر چوری کرنا	۱۸۰

عنوان	صفحہ
چوری میں شراکت داری	۱۸۰
طرار (جیت کترا) اور کفن چور	۱۸۰
مشترک گھر	۱۸۲
بازاروں میں رکھا سامان	۱۸۲
درختوں پر لٹکے پھل کی چوری	۱۸۳
مسروق چیز جس کی اصل مباح نہ ہو	۱۸۳
مال مسروق معصوم ہو، چور کو اٹھانے کا حق نہ ہو اور نہ اٹھانے کی کوئی تاویل ہو اور نہ ہی اس سے لینے کا شبہ ہو	۱۸۳
وجہ قیاس	۱۸۴
وجہ استحسان	۱۸۴
قرآن شریف کی چوری	۱۸۴
مسروق مال میں چور کی ملک نہ ہو اور ملک کی کوئی تاویل نہ ہو یا شبہ نہ ہو	۱۸۵
یہ کہ چور کو حرز میں داخلے کی اجازت نہ ہو یا اس میں اجازت کا شبہ نہ ہو	۱۸۵
یہ کہ مسروق مال ہی چوری میں مقصود ہو، مقصود کے تابع نہ ہو	۱۸۶
مسروق منہ کی شرائط	۱۸۶
مسروق فیہ کی شرائط	۱۸۶
تیسری بحث: اثبات سرقہ	۱۸۷
گواہوں کی شرائط	۱۸۷
مرد ہونا	۱۸۷
عدالت	۱۸۷
اصالت	۱۸۷
حد قذف اور قصاص میں تقادم نہ ہو	۱۸۷
عدالت میں مقدمہ چلایا جائے	۱۸۷
اقرار کی شرائط	۱۸۸
چوتھی بحث: وہ امور جو وجوبِ حد کے بعد سقوط حد کا سبب بنیں	۱۸۸

عنوان	صفحہ
کٹے ہوئے عضو کو جراحی کے ذریعہ دوبارہ جوڑ دینا	۱۸۹
چوتھی فصل ..... حرابہ یا قطع طریق (رہزنی) اور باغیوں کا حکم	۱۸۹
قطع طریق (رہزنی)	۱۹۰
پہلی بحث: قطاع طریق کی تعریف اور قطع طریق کا رکن	۱۹۰
قاطع طریق یا محارب (رہزن)	۱۹۰
قطع طریق کا رکن	۱۹۱
قطع طریق کی شرائط	۱۹۱
قاطع کی شرائط	۱۹۱
مقطوع علیہ کی شرائط	۱۹۱
قاطع اور مقطوع علیہ دونوں کی شرائط	۱۹۲
رہزن کے معاون کا حکم	۱۹۲
مقطوع لہ کی شرائط	۱۹۳
مقطوع فیہ کی شرائط	۱۹۳
تیسری بحث: قطع طریق کا اثبات	۱۹۴
چوتھی بحث: راہزنوں کے احکام (سزائیں)	۱۹۴
سولی چڑھانے کی کیفیت، اس کا وقت اور مدت	۱۹۵
نفی (جلاوطنی) حنفیہ	۱۹۶
قطع طریق کے حکم کی کیفیت: حد حرابہ	۱۹۷
پانچویں بحث: وہ امور جن سے رہزنی کا حکم ساقط ہو جاتا ہے،	۱۹۷
عدم وجوب حد پر مرتب ہونے والا حکم اور اس کا سقوط	
باغی: اول: بغاوت کی تعریف	۱۹۸
دوم: باغیوں کے احکام	۱۹۹
باغیوں سے لڑنا	۱۹۹
باغیوں کے ہاتھوں تلف شدہ جان و مال کا ضمان	۱۹۹
باغیوں کے جرائم کی سزا	۲۰۰
باغیوں کے قتال اور مشرکین کے قتال میں فرق	۲۰۰
پانچویں فصل ..... حد شرب، حد سکر اور شراب کی اقسام	۲۰۱

عنوان	صفحہ
پہلی بحث: حد شرب اور حد سکر کی تعریف، سکر کا ضابطہ، حد کی شرائط اور مقدار	٢٠١
خمر	٢٠١
جمہور فقہاء نے خمر اور دوسرے اشربہ میں کوئی فرق نہیں کیا	٢٠٢
ضابطہ سکر	٢٠٢
حد کی شرائط	٢٠٢
حد کی مقدار	٢٠٣
دوسری بحث: اشربہ کی اقسام	٢٠٣
صاحبین اور آئمہ ثلاثہ کہتے ہیں	٢٠٤
سکر	٢٠٤
فضیح	٢٠٤
نقیع زبیب	٢٠٤
طلاء یا مثلث	٢٠٥
باذق، منصف	٢٠٥
جمہوری	٢٠٥
دوسری بات: حلال مشروبات	٢٠٥
تیسری بحث: شراب کے احکام	٢٠٥
چوتھی بحث: شراب کے علاوہ نشہ آور اشیاء کے احکام	٢٠٨
دوسری قسم (گروہ) مطبوح	٢٠٩
تیسری قسم: حلال مشروبات	٢١٠
حشیش، افیون اور بھنگ	٢١٠
کافی اور تمباکو	٢١٠
پانچویں بحث: شرب خمر کے اثبات کا حکم	٢١٢
بدبو سے شراب کے اثبات میں اختلاف	٢١٢
چھٹی بحث: نشہ آور اشیاء کے نقصانات اور اسلام میں ان کے احکام	٢١٣
منشیات کی احکام اور ان کا شرعی حکم	٢١٣

عنوان	صفحہ
منشیات کی مشہور اقسام	٢١٣
صنعانی رحمۃ اللہ علیہ نے سبل السلام میں فرمایا	٢١٣
حشیش، خشخاش والقات، افیون بنانا، کوکین اور ہیروئن کی زراعت	٢١٦
منشیات کا نفع	٢١٦
منشیات استعمال کرنے والے کی سزا	٢١٧
حدود سے ملحق: پہلی بات: حدود کا تداخل	٢١٧
اس میں قتل ہو	٢١٨
اس میں قتل نہ ہو	٢١٨
توبہ کی وجہ سے حد ساقط ہونا	٢١٩
کیا توبہ قصاص اور دیت کو ساقط کرتی ہے؟	٢٢٠
توبہ سے تعزیر کا ساقط ہونا	٢٢١
تیسری بات: حدود زواجر ہیں یا جوابر	٢٢١
شریعت میں زواجر و جوابر کا قاعدہ	٢٢٢
عبادات میں جوابر	٢٢٣
جوابر مالی	٢٢٣
دوسری صورت	٢٢٤
حدود میں پردہ پوشی اور معافی	٢٢٤
توبہ کا نظام اور سزاؤں میں اس کا اثر	٢٢٤
دنیاوی سزا پر توبہ کا اثر	٢٢٥
پہلا مقصد: توبہ کا طریقہ کار اور نظام	٢٢٥
پہلی بات: توبہ کا سبب	٢٢٥
دوسری بات: توبہ کی تعریف	٢٢٥
تیسری بات: توبہ کی شرائط	٢٢٦
چوتھی بات: توبہ کا شرعی حکم	٢٢٧
کس چیز سے توبہ کرنا واجب ہے اور اس کی قبولیت کا وقت	٢٢٧
قبول توبہ پر وعدہ	٢٢٩
مشیت الٰہی اور معاف کرنے میں آزادی	٢٢٩

عنوان	صفحہ
پانچویں بات: توبہ اور سزا	۲۳۰
سزا کا ہدف	۲۳۱
پھر جدید تقلیدی مدارس کے ہاں	۲۳۱
سزا کی ضرورت	۲۳۱
توبہ کا فلسفہ	۲۳۲
جن گناہوں کی توبہ کی جائے اور ان کی توبہ کی کیفیت	۲۳۲
پہلی تقسیم	۲۳۲
دوسری تقسیم	۲۳۳
دوسرا مقصد: سچی توبہ کا اخروی سزا میں اثر	۲۳۴
کافر کی توبہ	۲۳۴
منافق کی توبہ: نفاق اور منافقت	۲۳۵
زندیق کی توبہ	۲۳۵
بدعتی کی توبہ	۲۳۵
تیسرا مقصد: دنیاوی سزا میں توبہ کا اثر	۲۳۶
قصاص اور دیت	۲۳۶
تعزیرات	۲۳۷
پہلی بات: فقہاء کی آراء توبہ سے حدود ساقط ہونے کے متعلق	۲۳۷
ارتداد بغاوت کی سزا	۲۳۸
قذف کی سزا	۲۳۸
پہلی رائے	۲۳۸
دوسری رائے	۲۳۹
آخری کلمہ	۲۴۰
چھٹی فصل.....ارتداد کی حد اور مرتدوں کے احکام	۲۴۱
ارتداد اور ردّۃ کے معنی	۲۴۱
اسلام کے اجماعی حکم کا انکار کرنا	۲۴۲
کفر والے افعال کرنا	۲۴۲
مرتد، زندیق، تبرائی اور جادوگر	۲۴۲

عنوان	صفحہ
مرتد	۲۴۲
زندیق	۲۴۲
جادوگر	۲۴۲
ارتداد صحیح ہونے کی شرطیں	۲۴۲
پہلی شرط	۲۴۲
شوافع اور حنابلہ کے ہاں	۲۴۲
امام شافعی اور ابو یوسف رحمہما اللہ علیہما کے ہاں	۲۴۳
دوسری شرط	۲۴۳
مرتد کے احکام	۲۴۳
مرتد کا قتل	۲۴۳
مرتد کے مال کا حکم اور اس کے تصرفات کا حکم	۲۴۴
صاحبین اور حنابلہ کے ہاں	۲۴۵
مرتد کی میراث کا حکم	۲۴۶
دوسرا باب: تعزیر	۲۴۷
تعزیر کی تعریف: موجب، نافذ کرنے والے اور اس کی کیفیت	۲۴۷
قید کب مشروع ہے؟	۲۴۸
سیاسۃً قتل کرنا	۲۴۸
تعزیر بالمال	۲۴۹
مالی جرمانے کا معنی	۲۵۰
ابن تیمیہ کے ہاں مالی جرمانے کی اقسام	۲۵۰
اتلاف	۲۵۰
تغییر	۲۵۰
تملیک	۲۵۰
مالی جرمانہ کی دو قسمیں: منضبط، غیر منضبط	۲۵۱
وجوب تعزیر کی شرائط	۲۵۱
تعزیر کی مقدار	۲۵۱

عنوان	صفحہ
تعزیر کی صفات	۲۵۲
تعزیر کا جرم ثابت کرنے کا طریقہ	۲۵۳
دوران تعزیر مرجانے یا دوران حد مرجانے والے کا ضمان	۲۵۳
حق تادیب (اصلاح)	۲۵۴
حاکم کے لیے تعزیر	۲۵۴
تیسرا باب: جرائم اور سزائیں، قصاص اور دیت	۲۵۴
جنایت کی تعریف	۲۵۵
جرائم کی اقسام	۲۵۵
پہلی فصل...... نفس انسانی پر جنایت (قتل اور اس کی سزا)	۲۵۵
پہلی بحث: قتل کی تعریف، اس کی حرمت اور اقسام	۲۵۵
قتل کی بحث	۲۵۵
قتل کا حرام ہونا	۲۵۶
مکروہ قتل	۲۵۷
قتل مباح	۲۵۷
قتل کی اقسام: پہلی بات	۲۵۸
شبہ عمد	۲۵۸
قتل خطاء	۲۵۸
فعل میں خطاء	۲۵۸
قتل قائم مقام خطاء	۲۵۸
قتل سبب	۲۵۸
دوسری بات	۲۵۹
قتل شبہ عمد	۲۵۹
دوسری بحث: قتل عمد اور اس کی سزا	۲۵۹
پہلا مقصد: قتل عمد کے ارکان	۲۶۰
پہلا رکن: مقتول آدمی زندہ اور معصوم الدم ہو	۲۶۰
دوسرا رکن: قتل قاتل کے فعل کا نتیجہ ہو	۲۶۱
پہلی بات: حنفیہ کی رائے	۲۶۱
دوسری بات: شوافع اور حنابلہ کا مذہب	۲۶۱
مثقل	۲۶۲
تیسری بات: مالکی مذہب	۲۶۲
قتل عمد کے افعال	۲۶۲
تیز دھار سے قتل	۲۶۲
مثقل کے ساتھ قتل	۲۶۳
خود قتل کو انجام دینا، براہ راست قتل کرنا	۲۶۳
ایک گروہ کا ایک شخص کو قتل کرنا	۲۶۴
براہ راست اجتماعی طور پر قتل کرنا	۲۶۴
ایک کو کوئی مقتولوں کے بدلے قتل کرنا	۲۶۵
قتل یا سبب	۲۶۶
قتل یا سبب کا اجمالی حکم	۲۶۶
قتل پر مجبور کرنا	۲۶۶
قتل کا حکم	۲۶۷
شوافع اور حنابلہ کے ہاں	۲۶۷
زہر دینا	۲۶۷
مسبب اور مباشر کا اشتراک قتل میں	۲۶۸
پہلی بات: مباشر کا ضمان	۲۶۸
دوسری بات: سبب بننے والے کا ضمان	۲۶۹
تیسری بات: متسبب اور مباشر دونوں کا ضامن ہونا	۲۶۹
جائے ہلاکت میں ڈالنا	۲۷۱
غرق کرنا اور جلانا	۲۷۲
گلہ گھونٹنا	۲۷۲
قید کر کے قتل کرنا اور کھانا پینا روکے رکھنا	۲۷۳
تو اس میں آراء یہ ہیں	۲۷۳
ڈرا کر یا بھگا کر قتل کرنا	۲۷۳
تیسرا رکن: جرم کرنے والے کا ارادہ	۲۷۴

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
محدود اور غیر محدود قصد	٢٧٤	معافی کے احکام	٢٨٨
قتل پر راضی ہونا یا قتل کی اجازت دینا	٢٧٤	جب اولیاء زیادہ ہوں یا ایک ولی ہو اس کی معافی کا دوسروں پر اثر	٢٨٩
قتل عمد کی سزائیں	٢٧٥	کیا ولی دم کے معاف کرنے کے بعد حاکم کو حق رہتا ہے؟	٢٨٩
اصلی سزا	٢٧٥	مقتول کا اپنے قاتل کو قتل کرنے سے پہلے معاف کرنا	٢٨٩
پہلی سزا اصلی جو متفق علیہ ہے وہ قصاص ہے	٢٧٥	صلح	٢٩٠
پہلی بات: قصاص کا معنی	٢٧٥	قصاص کی وراثت	٢٩٠
دوسری بات: قصاص کی مشروعیت	٢٧٥	قتل عدم میں متبادل سزا	٢٩٢
کیا قصاص قتل کے گناہ کو مٹا دیتی ہے	٢٧٦	پہلی متبادل سزا: دیت	٢٩٢
تیسری بات: قصاص اور دوسری حدود میں فرق	٢٧٦	پہلی بات: دیت کی تعریف	٢٩٢
چوتھی بات: قصاص کی شرائط	٢٧٧	دوسری بات: دیت کی مشروعیت	٢٩٢
قاتل سے متعلق شرائط	٢٧٧	تیسری بات: وجوب دیت کی شرائط	٢٩٣
مقتول سے متعلق شرائط	٢٧٧	تقوم	٢٩٣
باپ بیٹے کو قتل کردے یا بیٹا باپ کو	٢٧٨	چوتھی بات: دیت کی نوعیت اور مقدار	٢٩٤
ناگہانی قتل	٢٨٠	پانچویں بات: دیت مغلظ ومخففہ	٢٩٥
قتل سے متعلق شرائط	٢٨٠	چھٹی بات: اداء دیت کا وقت	٢٩٦
ولی مقتول سے متعلق شرائط	٢٨١	ساتویں بات: دیت کون ادا کرے گا؟	٢٨٦
پانچویں بات: موانع قصاص	٢٨١	آٹھویں بات: دیت کب کامل واجب ہوتی ہے؟ اور کیا سب	٢٩٧
چھٹی بات: وجوب قصاص کی کیفیت	٢٨٢	لوگ دیت عمد میں برابر ہیں	
ساتویں بات: قصاص لینے کا حقدار کون؟	٢٨٣	انوثت: یعنی عورت کی دیت	٢٩٧
آٹھویں بات: قصاص کی وصولی کی ولایت	٢٨٤	کفر یعنی غیر مسلم کی دیت	٢٩٧
نویں بات: قصاص لینے کی کیفیت	٢٨٥	قتل عمد کے متبادل اور دوسری سزا التعزیر	٢٩٨
مقتول کے ولی کے واسطہ سے قصاص نافذ کرنا	٢٨٦	تیسری قسم: قتل عمد کی تبعی سزا میراث اور وصیت سے محرومی	٢٩٨
تلوار کے علاوہ کوئی چیز قصاص کے لیے استعمال کرنا	٢٨٦	پہلی بات: میراث سے محروم ہونا	٢٩٨
دسویں بات: قصاص ساقط کرنے والی چیزیں	٢٨٦	دوسری بات: وصیت سے محرومی	٢٩٩
قاتل کا مرنا (یعنی محل قصاص کا ختم ہونا)	٢٨٧	تیسری با: شبہ عمد اور اس کی سزا	٢٩٩
معافی کا رکن	٢٨٨	پہلی قسم: اصلی سزا	٢٩٩
شرائط معافی: معافی میں دو شرطیں ہیں	٢٨٨	پہلا مقصد: دیت مغلظ	٢٩٩

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
پہلی بات: شبہ عمد کی دیت کون ادا کرے؟	۲۹۹	اطراف کے قصاص کا سرایت کر جانا	۳۰۸
کیا ابتداءً عاقلہ پر دیت ہے یا پہلے قاتل پر	۳۰۰	اطراف کاٹنے میں مالکیہ کے ہاں دوسری اصلی سزا تعزیر ہے	۳۰۹
دوسری بات: شبہ عمد کی دیت ادا کرنے کا وقت	۳۰۰	اطراف میں متبادل سزا دیت ارش	۳۰۹
تیسری بات: جس مقدار کو عاقلہ ادا کرے	۳۰۰	جس میں کامل دیت واجب ہے	۳۰۹
چوتھی بات: کیا حاکم کی خطاء بھی عاقلہ برداشت کرے گی	۳۰۱	پہلی قسم: وہ اعضاء جن کی مثل بدن میں نہیں	۳۰۹
پانچویں بات: عاقلہ کون ہے، کیا اس زمانے میں بھی ایسا ہوگا؟	۳۰۱	دوسری قسم: وہ اعضاء جو بدن میں دو ہیں	۳۱۰
متاخرین حنفیہ کے ہاں عصر حاضر میں عاقلہ کا نظام	۳۰۳	تیسری قسم: وہ اعضاء جو بدن میں چار ہیں	۳۱۱
دوسرا مقصد: دوسری اصلی سزا کفارہ	۳۰۳	چوتھی قسم: وہ اعضاء جو بدن میں دس ہیں	۳۱۱
دوسری قسم: قتل شبہ عمد کی متبادل سزا	۳۰۳	دوسرا مقصد: اعضاء کے منافع کا معطل ہونا	۳۱۱
تیسری قسم: قتل شبہ عمد کی تبعی سزا	۳۰۳	تیسرا مطلب: شجاع کی سزا	۳۱۲
چوتھی بحث: قتل خطاء اور اس کی سزا	۳۰۴	دوسری بات: وہ شجاع جن میں عادل کا فیصلہ معتبر ہے	۳۱۲
دوسری فصل...... نفس کے علاوہ جنایت	۳۰۵	عادل کا فیصلہ	۳۱۲
پہلی بحث: عمد کی سزا	۳۰۵	شجاع کی سزا کی دو قسمیں	۳۱۳
پہلا مقصد: اطراف کاٹنے کی سزا	۳۰۵	شجاع کی اصلی سزا قصاص	۳۱۳
پہلی اصلی سزا: قصاص	۳۰۵	شجاع کی متبادل سزا ارش	۳۱۴
عام شرائط	۳۰۵	عمداً زخموں میں اصلی سزا قصاص	۳۱۴
ابوۃ	۳۰۶	قصاص تندرستی کے بعد	۳۱۵
انعدام تکافؤ	۳۰۶	عذر کی وجہ سے قصاص میں تاجیل	۳۱۵
شوافع اور حنابلہ کے ہاں مادون النفس اعتداء شبہ عمد ہونا	۳۰۶	متبادل سزا عمداً جراح میں ارش	۳۱۵
حنفیہ کے ہاں وہ فعل سبب ہو	۳۰۶	دوسری بحث: اطراف میں خطا کی سزا	۳۱۶
جنایت دار الحرب میں ہو	۳۰۷	تیسری فصل...... نامکمل نفس پر جنایت	۳۱۷
قصاص لینا ناممکن ہو	۳۰۷	پہلی بحث: مردہ بچہ گرانا	۳۱۷
اطراف میں جنایت کی خاص شرطیں	۳۰۷	کس کے لیے غرہ واجب ہے	۳۱۷
فعل میں برابری نہ ہونا	۳۰۷	جنین کی دیت کے واجب ہونے کی شرطیں	۳۱۸
مقدار اور منفعت میں برابری نہ ہونا	۳۰۷	غرہ کب واجب ہوتا ہے؟	۳۱۸
صحت وکمال میں برابری نہ ہونا	۳۰۸	دوسری بحث: زندہ جنین گرانا	۳۱۸
اطراف میں قصاص کا آلہ	۳۰۸	غیر مسلمہ کا جنین	۳۱۹

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
چوتھی فصل ...... حیوان کی جنایت اور ٹیڑھی دیوار کی جنایت	۳۱۹	چوتھا مقصد: محل قسامت	۳۳۱
پہلی بحث: حیوان کی جنایت	۳۱۹	پانچواں مقصد: قسامت کی شرائط	۳۳۲
پہلی بات: جس چیز سے بچنا ممکن نہ ہو اس کا ضمان بھی نہیں	۳۲۰	مدعی علیہ کا انکار	۳۳۳
دوسری بات: صرف متسبب کا ضمان	۳۲۱	چھٹا مقصد: کیفیت قسامت	۳۳۴
تیسری بات: اکیلے مباشر کا ضمان	۳۲۲	ساتواں مقصد: کس پر قسامت ہے؟	۳۳۵
چوتھی بات: متسبب اور مباشر دونوں اکٹھے ضامن ہوں گے	۳۲۲	مالکیہ قتل عمد اور خطا کے درمیان فرق کرتے ہیں	۳۳۵
تصادم	۳۲۳	آٹھواں مقصد: قسامت کا اثر	۳۳۶
دوسری بحث. مائل اور ٹیڑھی دیوار کی جنایت	۳۲۴		
پہلا مقصد: دیوار کا اصلی خلل کی وجہ سے گرنا	۳۲۴		
دوسرا مقصد: عارضی سبب کی وجہ سے دیوار گرنا	۳۲۴		
گرانے کے مطالبہ پر گواہی	۳۲۵		
گواہی کے عناصر جو گواہوں کو طلب کرنے والا ہے	۳۲۵		
طلب اور اشہاء کا وقفہ	۳۲۵		
گواہ بنانے کے بعد عمارت میں تصرف	۳۲۵		
پہلی بات: اقرار	۳۲۶		
دوسری بات: گواہی	۳۲۷		
قصاص کے جرائم	۳۲۸		
تعزیری بدنی جرائم	۳۲۸		
تعزیری مالی جرائم	۳۲۸		
تیسری بات: قرینے	۳۲۸		
چوتھی بات: قسم سے انکار	۳۲۹		
دوسری بحث: قتل کا اثبات خاص طریقہ سے	۳۲۹		
پہلا مقصد: قسامۃ کا معنی	۳۲۹		
کیا اس صورت میں قسامت نفی یا اثبات کی دلیل ہے	۳۳۰		
دوسرا مقصد: مشروعیت قسامت اور اس کی قانون سازی کی حکمت اور قسامت کے وجوب کا سبب	۳۳۰		
تیسرا مقصد: مشروعیت قسامت کے سلسلہ میں فقہاء کی آراء	۳۳۱		

فہرست مضامین ...... جلد ہشتم

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
پہلی فصل...... جہاد کا حکم اور قواعد	۳۳۹	صاحبین رحمہ اللہ کہتے ہیں	۳۵۱
جہاد کا معنی	۳۳۹	قرآن سے	۳۵۱
اصطلاحی تعریف	۳۳۹	سنت سے	۳۵۲
حنفیہ کے نزدیک	۳۳۹	عقل سے	۳۵۲
شافعیہ کے نزدیک	۳۳۹	امان کا حکم	۳۵۲
اسلام میں جہاد کی فضیلت	۳۴۰	شافعیہ کہتے ہیں	۳۵۲
فریضۂ جہاد	۳۴۱	اجازت ناموں پر حکومت کی نگرانی	۳۵۳
اگر نفیر عام نہ ہو (اقدامی جہاد)	۳۴۱	صفت امان	۳۵۳
شرائط جہاد	۳۴۱	وہ امور جن سے امان ٹوٹ جاتا ہے	۳۵۳
مکلفین جہاد	۳۴۴	مدت امان	۳۵۳
قبل از جنگ کیا کیا امور واجب ہیں؟	۳۴۴	امان کی مصلحت	۳۵۴
دعوت اسلام کے پہنچانے کے متعلق فقہاء کی آراء	۳۴۴	امان کی جگہ	۳۵۴
جنگ ختم ہونے کے بعد	۳۴۶	تیسری بحث...... معاہدہ جنگ بندی کے ذریعہ خاتمہ جنگ	۳۵۵
بستیاں اجاڑنا اور تخریب کاری	۳۴۷	تعریف: معاہدہ جنگ بندی	۳۵۵
وہ امور جو دورانِ جنگ مجاہدین پر واجب ہیں	۳۴۷	معاہدۂ جنگ بندی کی شرائط	۳۵۶
دوسری فصل...... قبولِ اسلام یا معاہدہ کے ذریعہ جنگ کی انتہاء	۳۴۸	معاہدۂ جنگ بندی کا حکم	۳۵۶
ضمناً اعلان اسلام	۳۴۹	جنگ بندی اور امانِ عام میں فرق	۳۵۶
تبعاً اسلام کا حکم	۳۵۰	معاہدۂ جنگ بندی کی صفت وکیفیت	۳۵۷
کفار کی بابت اسلام میں داخل ہونے پر مرتب ہونے والے احکام	۳۵۰	معاہدۂ جنگ بندی صحیح ہونے کی شرائط	۳۵۷
		وہ امور جن سے معاہدۂ جنگ بندی ٹوٹ جاتا ہے	۳۵۸
امان سے لڑائی کا خاتمہ	۳۵۱	جمہور رحمہ اللہ کہتے ہیں	۳۵۸
امان کی تعریف رکن اور انواع	۳۵۱	معاہدۂ جنگ بندی کی مدت	۳۵۹
امان کی دو انواع...... عام وخاص	۳۵۱	چوتھی بحث...... عقد ذمہ کے ساتھ جنگ بندی	۳۶۰
امان کی شرائط	۳۵۱	عقدِ ذمہ کی حکمت	۳۶۰

عنوان	صفحہ
عقد ذمہ کا رکن یا اس کا صیغہ	۳۶۰
عقد ذمہ صحیح ہونے کی شرائط	۳۶۰
معاہدۂ جزیہ کا حکم	۳۶۲
جزیہ کی دو اقسام	۳۶۲
جزیہ بر صلح	۳۶۲
جزیہ عنویہ	۳۶۲
معاہدۂ ذمہ کی کیفیت	۳۶۳
جزیہ کی مقدار کے متعلق فقہاء کی مختلف آراء، ادائیگی کا وقت	۳۶۴
اور مسقطاتِ جزیہ	
وقت ادائے جزیہ	۳۶۴
ذمیوں کے حقوق اور ان کے واجبات	۳۶۵
حقوق	۳۶۵
واجبات	۳۶۵
تیسری فصل......اموالِ غنیمت کا حکم	۳۶۶
نفل	۳۶۶
تنفیل	۳۶۶
سلب	۳۶۷
حنفیہ اور مالکیہ	۳۶۷
شافعیہ اور حنابلہ	۳۶۷
نفل کا حکم	۳۶۸
فئی	۳۶۹
غنیمت	۳۶۹
پہلا حکم: حق وملک کا ثبوت	۳۶۹
اول مرتبہ	۳۶۹
دوسرا درجہ	۳۷۱
تیسرا درجہ	۳۷۱
دوسرا حکم: مال غنیمت کی تقسیم کی کیفیت اور جگہ	۳۷۱
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ	۳۷۲
اقربا کون ہیں؟	۳۷۲

عنوان	صفحہ
حنفیہ کہتے ہیں	۳۷۲
امام شافعی، امام احمد، ظاہریہ اور جمہور محدثین کہتے ہیں	۳۷۳
بقیہ چار حصے	۳۷۳
غنیمت کے مستحق فوجی (سپاہی) کے اوصاف	۳۷۳
جمہور	۳۷۴
تقسیم غنیمت کی جگہ	۳۷۴
کفار کا مسلمانوں کے اموال پر غلبہ حاصل کر لینا	۳۷۵
دلائل......جمہور کے دلائل	۳۷۵
مالک کو مال واپس کرنا	۳۷۵
حربی جو تکمیل فتح سے پہلے اسلام قبول کرلے اس کے	۳۷۶
اموال کا حکم	
شافعیہ، حنابلہ اور ظاہریہ کہتے ہیں	۳۷۶
چوتھی فصل......قیدیوں کا حکم	۳۷۶
سبی (عورتوں اور بچوں) کا حکم	۳۷۶
غلام بنانا	۳۷۷
احسان	۳۷۷
فدیہ	۳۷۷
اسری کا حکم	۳۷۷
حنفیہ کا مذہب	۳۷۷
پانچواں باب......قضاء اور اثبات حق کے مختلف طریقے	۳۸۰
پہلی فصل......قضاء (عدلیہ) اور اس کے آداب	۳۸۰
دوسری فصل	۳۸۰
تیسری فصل	۳۸۰
عدالتی میدان میں اسلام منہج	۳۸۰
منہج	۳۸۰
قضاء	۳۸۱
اول: حاکم (قاضی)	۳۸۲
دوم: حکم	۳۸۲
سوم: محکوم بہ	۳۸۳

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
چہارم: محکوم علیہ	۳۸۳	صاحبین رحمہ اللہ کہتے ہیں	۳۹۴
پنجم: محکوم لہ	۳۸۳	قضائے قاضی کی کیفیت	۳۹۵
وسائل اثبات میں بند رہنا	۳۸۳	امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں	۳۹۵
نصوص شرعیہ اصلیہ پر اعتماد	۳۸۳	دوسرا مقصد: فیصلہ کے وقت اثباتِ حق کے مختلف طریقے	۳۹۵
توازن اور عدل وانصاف میں پیوستگی	۳۸۳	قاضی کا اپنے علم سے فیصلہ کرنا	۳۹۶
عدل	۳۸۳	مالکیہ اور حنابلہ	۳۹۶
احسان فی العدل	۳۸۳	حنفیہ کہتے ہیں	۳۹۶
دینی مانع پر شعبہ قضا کا دارومدار	۳۸۴	دوسرے قاضی کے خط سے قاضی کا فیصلہ	۳۹۷
اسلام میں منصب قضاء زبردست اہمیت کا حامل ہے	۳۸۴	شہادت علی الشہادت کے ساتھ قاضی کا فیصلہ کرنا	۳۹۷
صیغۂ قضاء کے متعلق امیر المومنین حضرت عمر بن خطاب	۳۸۵	تیسرا مقصد: مقضی لہ کے متعلق قاضی کی ذمہ داریاں	۳۹۹
رضی اللہ عنہ کا مشہور خط		چوتھا مقصد: مقضی علیہ کے متعلق کی ذمہ داریاں	۴۰۰
قاضی کے اختیارات	۳۸۶	غائب ہونے کی مدت	۴۰۰
پہلی فصل......منصب قضاء اور اس کے آداب	۳۸۷	آداب عامہ	۴۰۰
پہلی بحث......قضاء ک تعریف اور مشروعیت	۳۸۷۳	مشاورت	۴۰۰
قضاء کا لغوی معنی	۳۸۸	فریقین کے درمیان اقبال وجلوس میں مساوات برتنا	۴۰۲
شرعی تعریف	۳۳۸۸۸	ہدیہ قبول کرنا	۴۰۳
کتاب سے	۳۳۸	قبول دعوت	۴۰۳
مشروعیت کی نوع	۳۸۹	نماز جنازہ میں شرکت اور بیمار کی عیادت	۴۰۴
دوسری بحث: قاضی کی شرائط	۳۸۹	آدابِ خاصہ (قضاء کی جگہ اور مقام)	۴۰۴
محدود فی القذف	۳۹۰	قاضی کے معاونین وانصار	۴۰۴
مرد ہونا	۳۹۰	منازعت فہمی	۴۰۵
شرط اجتہاد کا ہونا	۳۹۱	صفائے قاضی اور اس کی نفسانی حالت	۴۰۵
جمہور حنفیہ	۳۹۲	گواہوں کی صفائی (تزکیہ)	۴۰۵
ولایت قاضی کا اثبات	۳۹۲	تزکیہ کرنے والوں کی تعداد	۴۰۶
تیسری بحث: منصب قضاء قبول کرنے کا حکم	۳۹۲	فریقین کا آپس میں صلح کر لینا	۴۰۶
چوتھی بحث: قاضی کے اختیارات	۳۹۴	ساتویں بحث......ولایت قاضی کی انتہاء	۴۰۶
پانچویں بحث: قاضی کی ذمہ داریاں	۳۹۴	آٹھویں بحث: مدیون کو حبس وبند میں رکھنا کب جائز ہے؟	۴۰۶
پہلا مقصد: احکام شرعیہ میں سے قاضی کے فیصلے اور فیصلہ	۳۹۴	حبس شرعی کی کیفیت	۴۰۷
کرنے کی کیفیت		شریعت کی آفاق پذیری اور دیار اسلام میں محکمہ قضاء (عدلیہ)	۴۰۸

عنوان	صفحہ
دوسری فصل......دعویٰ اور بینات	۴۱۲
خاکہ موضوع	۴۱۲
پہلی بحث...... دعویٰ کی تعریف، دعویٰ کا رکن، شرائط اور دعویٰ کی مشروعیت کی اصل	۴۱۲
دعویٰ کی تعریف	۴۱۲
دعویٰ کا لغوی معنی	۴۱۲
شرائط حنفیہ کے نزدیک	۴۱۳
اہلیت، عقل اور تمیز	۴۱۳
مشروعیت دعویٰ میں اصل	۴۱۴
دوسری بحث......دعویٰ کی دو انواع اور مدعی ومدعا علیہ کی تعیین	۴۱۴
دعویٰ صحیح	۴۱۴
مدعی اور مدعا علیہ کی تعیین	۴۱۴
تیسری بحث......دعویٰ کا حکم	۴۱۴
چوتھی بحث......دو دعویٰ کرنے والوں (فریقین) کے دلائل اور اثبات حق کے مختلف طریقے	۴۱۵
گواہی	۴۱۵
قسم	۴۱۵
قسم سے انکار پر رد قسم کا فیصلہ	۴۱۵
قسم سے انکار پر فیصلے کا دائرہ	۴۱۷
نکاح	۴۱۷
رجعت	۴۱۸
ایلاء میں رجوع	۴۱۸
دعوائے نسب	۴۱۸
دعوائے رق (غلامی)	۴۱۸
دعوائے استیلاد	۴۱۸
ولاء	۴۱۸
قسم کی کیفیت اور دعویٰ میں اس کا اثر	۴۱۸
امر قطعی یا علم کی نفی پر قسم اٹھانا	۴۲۰
محلوف علیہ کی صفت	۴۲۱

عنوان	صفحہ
قسم اٹھانے میں قاضی کی نیت کا اعتبار ہوگا	۴۲۱
دعویٰ میں قسم کا اثر	۴۲۱
گواہ اور قسم کے ساتھ فیصلہ	۴۲۲
اقرار	۴۲۲
پانچویں بحث: دعوؤں کے تعارض کا حکم بمعہ بینتین کے تعارض کے	۴۲۳
پہلی نوع: ملک مطلق میں دو دعوؤں کا تعارض بمعہ تعارض گواہاں	۴۲۳
اول: دو دعوؤں کا تعارض ہو خارج اور ذی الیہ کے درمیان	۴۲۳
دوم: دو خارجین کے درمیان دو دعوؤں کا تعارض اور صاحب ید تیسرا شخص ہو اور دعویٰ ملک مطلق کے متعلق ہو	۴۲۵
سوم: ملک مطلق کے متعلق دو دعووں میں تعارض ہو جو ذوی الیہ (قابضین) کے درمیان واقع ہو	۴۲۶
ملک بسبب کے دعویٰ میں گواہوں کے تعارض کے ساتھ دو دعوؤں کا تعارض	۴۲۸
پہلی حالت: دعوائے ملک بسبب وراثت	۴۲۸
اول: خارج اور قابض کے درمیان دعوؤں کا تعارض	۴۲۸
دوم: دعوائے وراثت میں دو خارجوں کے درمیان تعارض دعویٰ	۴۲۹
دوسری صورت: خریداری کے بسبب ملک کا دعویٰ	۴۲۹
خارج اور صاحب ید کے درمیان تنازعہ ہو	۴۲۹
اور اگر گواہوں سے رقم کا قبضہ ثابت نہ ہو	۴۲۸
اگر گواہوں سے قبضہ ثابت کردیں	۴۳۰
تیسرے شخص کے پاس موجود چیز کے متعلق دو خارجوں کے درمیان تنازعہ	۴۳۰
دونوں خارج شخص واحد سے خرید کرنے کا دعویٰ صاحب ید پر کرتے ہوں	۴۳۰
اگر ایک فریق کے گواہ تاریخ ذکر کرتے ہوں اور دوسرے کے گواہ ذکر نہ کرتے ہوں	۴۳۱
جس کے حق میں فیصلہ ہو اس کے لیے ثبوت خیار	۴۳۲
تیسری حالت: بسبب نتاج ملک کا دعویٰ	۴۳۲

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
نتاج کیا ہے؟	۴۳۲	عدالت	۴۴۳
وہ امور جن کا سبب متکرر ہوتا ہے اور جن کا متکرر نہیں ہوتا	۴۳۴	عدالت کا معنی	۴۴۴
چھٹی بحث: فقط اصل ملک میں دعووں کے تعارض کا حکم، حکم	۴۳۴	شافعیہ کے ہاں گواہ کی عدالت کا ضابطہ	۴۴۴
ملک اور اس کے مقتضی حقوق	۴۳۴	متاخرین حنفیہ	۴۴۴
فقط اصل ملک میں دو دعووں کے تعارض کا حکم	۴۳۴	فاسق تائب کی گواہی	۴۴۵
دو آدمی جانور کے متعلق جھگڑ رہے ہوں	۴۳۵	عدم تہمت	۴۴۶
دو آدمی قمیص کے متعلق جھگڑ رہے ہوں	۴۳۶	بعض گواہیوں کے ساتھ مخصوص شرائط	۴۴۷
دو گھروں کے درمیان لکڑ کا بنا جھونپڑا ہو	۴۳۶	حدِ زنا	۴۴۸
ملک کا حکم اور اس کے مقتضی حقوق	۴۳۶	تعدد کے وقت دونوں گواہوں میں اتفاق کا ہونا	۴۴۹
بالائی منزل اور زیریں منزل	۴۳۶	نفسِ شہادت میں شرائط	۴۵۰
اگر زیریں اور بالائی منزلیں منہدم ہو جائیں	۴۳۷	لفظ شہادت	۴۵۰
تیسری فصل...... اثبات کے مختلف طریقے	۴۳۷	شہادت (گواہی) دعویٰ کے موافق	۴۵۰
پہلا مقصد: گواہی کی تعریف، رکن اور اس کا حکم	۴۳۸	شہادت پر شہادت	۴۵۰
شہادت	۴۳۸	گواہی پر گواہی کی کیفیت	۴۵۰
رکن	۴۳۸	فرعی گواہ قاضی کے پاس یوں گواہی دے	۴۵۰
کتاب	۴۳۸	گواہی کی جگہ کی شرط	۴۵۱
سنت	۴۳۸	چوتھا مقصد: گواہی سے رجوع کرنے کا حکم	۴۵۱
حکم شہادت	۴۳۸	متفرعات	۴۵۲
دوسرا مقصد: تحمل شہادت کی شرائط	۴۳۹	پانچواں مقصد: جھوٹے گواہوں کی سزا	۴۵۴
وہ امور جن میں سماع کی بنیاد پر گواہی دینا درست ہے	۴۴۰	چھٹا مقصد...... غیر مسلم گواہوں کی گواہی پر فیصلہ	۴۵۵
وہ امور گواہ جن کا تحمل کرتا ہو	۴۴۱	سنت سے	۴۵۵
تیسرا مقصد: ادائے شہادت کی شرائط	۴۴۱	حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہاء	۴۵۷
گواہ کی شرائط	۴۴۲	دوم: مسلمانوں پر غیر مسلمین کی گواہی	۴۵۷
عقل و بلوغت کی اہلیت	۴۴۲	دوسری بحث: یمین (قسم) کا بیان	۴۵۸
حریت (آزاد ہونا)	۴۴۲	مشروعیت	۴۵۹
حنابلہ اور ظاہریہ کہتے ہیں	۴۴۲	محلوف بہ	۴۵۹
اسلام	۴۴۲	دوسرا مقصد: یمین قضائی کا صیغہ، اس کی صفت و کیفیت،	۴۶۰
بصارت	۴۴۳	نیت اور طلاق کی قسم	
نطق (قوت گویائی)	۴۴۳	صفت یمین یا قطعیت پر حلف اٹھانا	۴۶۰

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
حنفیہ اور امامیہ کہتے ہیں	۴۶۱	شافعیہ اور صاحبین کہتے ہیں	۴۷۲
قاضی کے سامنے حق کی قسم اٹھانا	۴۶۲	بطور تزکیہ گواہوں کو قسم دینا	۴۷۲
تیسرا مقصد: لفظ اور زمان ومکان کے ساتھ قسم کی تغلیظ	۴۶۲	تیسری بحث: اقرار	۴۷۲
مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں	۴۶۳	پہلا مقصد: اقرار کی تعریف، حجیت اور حکم	۴۷۲
چوتھا مقصد: قسم کی شرائط	۴۶۴	کتاب	۴۷۳
شرائط مختلف فیہ	۴۶۴	سنت	۴۷۳
پانچواں مقصد: یمین کی مختلف انواع	۴۶۵	اجماع	۴۷۳
گواہ کی قسم	۴۶۵	قیاس	۴۷۳
مدعا علیہ کی قسم	۴۶۵	اقرار کی حکمت	۴۷۳
مدعی کی قسم	۴۶۶	اقرار کا حکم	۴۷۳
اول: یمین حالیہ	۴۶۶	اقرار حجت قاصرہ ہے	۴۷۳
دوم: یمین تہمت	۴۶۶	دوسرا مقصد: اقرار کے الفاظ	۴۷۴
سوم: یمین استیثاق	۴۶۶	اقرار لفظ صریح کے ساتھ	۴۷۴
یمین استیثاق کے احوال	۴۶۶	ضمنی یا دلالۃً اقرار	۴۷۵
پہلی رائے: حنفیہ اور حنابلہ کا قول	۴۶۷	کسی دوسرے لفظ کو ملا کر دین کا اقرار	۴۷۵
کتاب سے	۴۶۸	اقرار مکتوب	۴۷۶
سنت سے	۴۶۸	تیسرا مقصد: صحت اقرار کی شرائط	۴۷۶
عقل سے	۴۶۸	عقل وبلوغ	۴۷۶
قسم بمعہ گواہ اور قسم سے انکار پر فیصلہ کا مدار	۴۶۹	اختیار	۴۷۶
چھٹا مقصد ..... قسم کا حکم	۴۷۰	عدم تہمت	۴۷۶
قسم کا حکم	۴۷۰	مقر متعین ہو	۴۷۷
مدعی کی قسم کا حکم	۴۷۰	چوتھا مقصد: مقر بہ کی انواع	۴۷۷
مدعا علیہ کی قسم کا حکم	۴۷۰	حقوق اللہ	۴۷۷
مالکیہ کہتے ہیں	۴۷۰	پہلی نوع	۴۷۷
یمین استیثاق کا حکم	۴۷۰	امام ابویوسف اور امام زفر رحمہما اللہ کہتے ہیں	۴۷۸
ساتواں مقصد ..... مختلف الانواع حقوق جن میں قسم اٹھانا	۴۷۰	دوسری نوع	۴۷۸
جائز ہے		حقوق العباد	۴۷۸
مالکیہ کہتے ہیں	۴۷۱	امام محمد اور امام شافعی رحمہما اللہ کہتے ہیں	۴۷۹
امام ابوحنیفہ کہتے ہیں	۴۷۱	پانچواں مقصد: اموال کا اقرار	۴۷۹

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
غصب میں	۴۷۹	قرینہ کی تعریف	۴۹۲
مکیال ومیزان	۴۸۰	اصطلاح میں	۴۹۲
وزن وعدد	۴۸۰	قضائی (عدالتی) قرائن	۴۹۲
دریھم (اسم مصغر) کی مراد	۴۸۰	چھٹا باب......اسلام میں نظام حکومت	۴۹۳
دراہم ودنانیر کا مقصود	۴۸۰	پہلی فصل......اسلامی حکومت میں قانون سازی اور شریعت	۴۹۴
مال عظیم یا مال کبیر کا مفہوم	۴۸۰	سازی کا اختیار	
دراہم کی نوع سے مقصود	۴۸۱	تیسری بحث: قانون سازی کا اختیار	۴۹۶
وصولی دین کے معاملہ میں مقر اور مقرلہ کے درمیان اختلاف	۴۸۲	چوتھی بحث: قانون سازی میں صاحب حق	۴۹۷
اقرار میں استثناء کرنا	۴۸۳	دوسری فصل......اعلیٰ انتظامی اختیارات (امامت وحکمرانی)	۴۹۹
کثیر سے قلیل کا استثناء	۴۸۳	پہلی بحث: امامت کی تعریف	۴۹۹
قلیل سے کثیر کا استثناء	۴۸۳	خلافت	۴۹۹
کل سے کل کا استثناء	۴۸۳	دوسری بحث: اسلام میں حکومت قائم کرنے کا حکم	۵۰۰
استثناء سے استثناء	۴۸۳	اول: وجوب امامت کا مذہب	۵۰۰
غیر جنس سے استثناء (استثناء منقطع)	۴۸۴	اس مذہب کے دلائل	۵۰۱
استثناء بمشیت اللہ	۴۸۴	برہان شرعی	۵۰۱
اقرار میں عطف	۴۸۵	برہان عقلی	۵۰۲
اقرار میں استدراک	۴۸۵	برہان منصبی	۵۰۲
صفت میں استدراک ہو	۴۸۵	دوم: جواز امامت کے قائلین	۵۰۳
نفس جنس کی مقدار میں استدراک ہو	۴۸۵	سوم: شیعہ امامیہ، زیدیہ اور اسماعیلیہ کی رائے	۵۰۴
خلاف جنس کی مقدار میں استدراک ہو	۴۸۵	شیعہ کے دلائل	۵۰۴
چھٹا مقصد: حالت صحت اور حالت مرض میں اقرار	۴۸۶	نقد وتبصرہ	۵۰۵
مرض الموت	۴۸۶	تیسری بحث......امام کے اختیار کی کیفیت	۵۰۶
حالت صحت میں اقرار	۴۸۶	تعیین کے مختلف طریقے	۵۰۶
حالت مرض میں اقرار کی دو قسمیں ہیں	۴۸۶	نص سے امام کی تعیین	۵۰۶
کیا صحت کا دین فاضل (بچا) رہے گا؟	۴۸۸	قرآن وسنت میں وارد دلائل	۵۰۶
ساتواں مقصد: نسب کا اقرار	۴۸۹	حدیث غدیر خم	۵۰۷
غیر پر نسب کا اقرار کرنا	۴۹۰	حدیث کا صحیح معنی	۵۰۷
چوتھی بحث: مختلف قرائن کو دیکھ کر فیصلہ کرنا	۴۹۱	حدیث منزلہ	۵۰۷
قرائن کی اہمیت	۴۹۱	غزوہ خیبر کے موقع پر حدیث رایہ	۵۰۸

عنوان	صفحہ
عقلی دلائل	۵۰۹
تاریخی دلائل	۵۱۰
ولایت عہد (ولی عہد) کے ذریعہ امام کی تعیین	۵۱۰
ولایت عہد	۵۱۰
جبر وغلبہ کے ذریعہ امامت کا انعقاد	۵۱۱
خلیفہ کی بیعت	۵۱۲
خلیفہ کی بیعت کا طریقہ	۵۱۳
ارباب حل وعقد کی تعداد	۵۱۳
فقہاء کی ایک جماعت کہتی ہے	۵۱۳
دوسری جماعت کہتی ہے	۵۱۴
قوم کی موافقت	۵۱۴
ارباب حل وعقد کی ذمہ داری	۵۱۴
خلفائے راشدین کے انتخاب کا طریقہ	۵۱۵
حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ	۵۱۵
حضرت عمر رضی اللہ عنہ	۵۱۵
حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ	۵۱۶
حضرت علی کرم اللہ وجہہ	۵۱۷
چوتھی بحث: امام کی شرائط	۵۱۷
عدالت	۵۱۸
نقص تصرف	۵۱۹
نسب	۵۲۰
خوارج اور معتزلہ کہتے ہیں	۵۲۰
پانچویں بحث: امام کی ذمہ داریاں/فرائض	۵۲۱
دینی فرائض	۵۲۱
اول: حفاظت دین	۵۲۱
دوم: دشمنوں سے جہاد	۵۲۱
سوئم: غنائم اور صدقات کی وصولی	۵۲۱
چہارم: شعائر اسلام کا قیام	۵۲۱
سیاسی فرائض	۵۲۲
اول: امن عامہ کا قیام	۵۲۲
دوم: دفاع	۵۲۲
سوم: امور عامہ پر گہری نظر	۵۲۲
چہارم: عدل وانصاف کا قیام	۵۲۲
پنجم: مالی انتظام	۵۲۲
ششم: ملازمین کی تعیین	۵۲۲
چھٹی بحث: خلافت امام کی انتہاء	۵۲۲
اول: موت	۵۲۲
دوم: بذات خود امام کی دستبرداری	۵۲۲
سوم: معزول ہوجانا	۵۲۳
ساتویں بحث...... امام کے حقوق	۵۲۳
حق اطاعت	۵۲۳
مسلح انقلاب	۵۲۴
قدیم فقہاء کی مختلف آراء	۵۲۶
امامت کی سپورٹ اور پشت پناہی	۵۲۷
آٹھویں بحث: امام کے اختیارات کی حدود اور اسلام میں نظام حکومت کے اصول وقواعد	۵۲۸
شوریٰ	۵۲۹
شوریٰ کا دائرہ کار	۵۳۰
شوریٰ کی ترکیبی ہیئت	۵۳۱
شوریٰ کا حکم	۵۳۱
عدل	۵۳۲
اقلیتوں کے ساتھ عدل وانصاف اور تدبیر وسیاست	۵۳۴
قانون کی نظر میں مساوات	۵۳۴
احترام انسانیت	۵۳۴
آزادی	۵۳۵
اعتقادی ودینی آزادی	۵۳۵
فکر وقول کی آزادی	۵۳۵
قوم کی نگرانی اور حاکم کی جوابدہی	۵۳۶

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
امام کا عوام الناس کے ساتھ علاقہ (تعلق)	۵۳۷	صوبائی امارت (حکومت)	۵۴۳
اسلام میں ریاست کا سرچشمہ	۵۳۷	امارت عامہ	۵۴۴
اصل خداوندی کا نظریہ	۵۳۷	امارت استلفاظ	۵۴۴
معاہدۂ عمرانی کا نظریہ	۵۳۸	علامہ ماوردی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں	۵۴۵
دسویں بحث......حکومت کا نظم ونسق	۵۳۹	امارت خاصہ	۵۴۵
پہلا مقصد: خلفائے راشدین کے عہد میں حکومت کا نظم	۵۳۹	امام کی ولایت کی انتہاء	۵۴۵
دوسرا مقصد: ولایت کی اقسام	۵۴۰	موت	۵۴۵
اول: قومی معاملات میں ولایات عامہ کے ذمہ داران	۵۴۰	کفر وارتداد	۵۴۵
دوم: مخصوص اعمال میں ولایت عامہ کے حاملین	۵۴۰	اہلیت زائل ہو جائے	۵۴۵
مخصوص اعمال میں ولایت خاصہ کے حاملین	۵۴۰	امکان تصرف میں نقص کا پیدا ہو جانا	۵۴۶
تیسرا مقصد: ولاۃ کے انتظامی عہدے	۵۴۰	عوام امام کو معزول کر دے یا وہ خود معزول ہو جائے	۵۴۶
اول: وزارت	۵۴۰	تیسری فصل......اسلام میں صیغۂ قضاء	۵۴۶
وزارت تفویض (وزارت عظمیٰ)	۵۴۰	عدلیہ	۵۴۶
ولایت عہد	۵۴۱	پہلی بحث: قضاء کی تعریف، تاریخ اور حکم	۵۴۶
وزارت تنفیذ	۵۴۱	قضاء کا شرعاً حکم	۵۴۷
وزیر تنفیذ کی شرائط	۵۴۲	قضاء کی حکمت	۵۴۷
امانت	۵۴۲	شعبہ قضاء کی اہمیت	۵۴۹
لہجہ میں سچائی	۵۴۲	اول: قضاء کا دارومدار عقیدہ اور اخلاق پر	۵۴۹
لالچ وطمع کا نہ ہونا	۵۴۲	دوم: ہر حکومت میں شعبہ قضاء کی ضرورت	۵۴۹
صلح جوئی	۵۴۲	سوم: عدلیہ کی آزادی اور دیگر شعبوں سے علیحدگی	۵۴۹
حاضر دماغی اور یادداشت کا قوی ہونا	۵۴۲	رائج عدالتی نظام	۵۴۹
ذکاوت وفطانت	۵۴۲	پہلا مقصد......قاضی کے شرائط	۵۴۹
وزیر تنفیذ اہل بدعت میں سے نہ ہو	۵۴۲	اول: بالغ ہونے اور عقلمند ہونے کی اہلیت	۵۴۹
دونوں وزارتوں میں فرق	۵۴۲	دوم: آزادی	۵۵۰
شرائط واہلیت کے متعلقہ شرائط	۵۴۳	سوم: اسلام	۵۵۰
آزاد ہونا	۵۴۳	چہارم: حواس	۵۵۰
احکام شرعیہ کا علم ہونا	۵۴۳	پنجم: شرعی احکام کا علم	۵۵۰
عسکری اور معاشی امور کی معرفت	۵۴۳	رہا عادل ہونا	۵۵۰
اختیارات سے متعلقہ فرق	۵۴۳	امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے	۵۵۰

عنوان	صفحہ
رہا مرد ہونا	۵۵۰
رہا مجتہد ہونا	۵۵۱
قاضیوں کی ذمہ داریاں	۵۵۱
قاضی کی رائے کو مضبوط بنانے اور اس کے تشفی بخش ہونے کے بیان میں	۵۵۲
سوم: تہمت کی روک تھام	۵۵۲
خصوصی آداب	۵۵۲
مادی حقوق میں سے	۵۵۳
تیسرا مقصد	۵۵۳
خاص اختیار کا قاضی	۵۵۴
چوتھا مقصد: تنظیم القضاء (قضاء کی ترتیب)	۵۵۴
قاضیوں کے تقرر اور معزولی کے طریقے	۵۵۴
قاضیوں کا اختصاص	۵۵۵
وقتی خصوصیت	۵۵۵
مکانی تخصیص	۵۵۵
قسم کا اختصاص	۵۵۵
موضوع کے لحاظ سے تخصیص	۵۵۵
انفرادی یا اجتماعی عدالت (قضاء) کا اسلوب	۵۵۵
عدالتی نظام یا محکموں کے درجات اور احکام پر اعتراض	۵۵۶
قاضیوں کے فیصلے کی تعریف	۵۵۶
المبحث الثالث تحکیم (حکم اور فیصل بنانا)	۵۵۷
المبحث الرابع مظالم کی ولایت	۵۵۷
اول: ولایت مظالم کی تعریف اور بنیاد عصر حاضر میں	۵۵۸
ماوردی ان الفاظ میں اس کی تعریف کرتے ہیں	۵۵۸
اس کی بنیاد	۵۵۸
محکمۂ مظالم کی ہیئت	۵۵۹
(دیوان) دفتر مظالم کے اختیارات	۵۵۹
شاہی غصب	۵۶۰
طاقتور لوگوں کی غصب کردہ چیزیں	۵۶۰

عنوان	صفحہ
عام اوقاف	۵۶۰
خصوصی اوقاف	۵۶۰
مظالم کی نگرانی اور قاضیوں کی نگرانی میں فرق	۵۶۰
المبحث الخامس محتسبوں کی ولایت اور اختیار	۵۶۱
اول: احتساب کی حقیقت اور اس کی شرائط	۵۶۱
احتساب	۵۶۱
دوم: محتسب کے اختیارات	۵۶۲
امر بالمعروف	۵۶۳
جن کا تعلق حقوق العباد سے ہے	۵۶۳
عام حقوق	۵۶۳
خاص حقوق	۵۶۳
نہی عن المنکر	۵۶۴
عبادات	۵۶۴
محظورات (ممنوعات)	۵۶۴
منکر معاملات	۵۶۴
محکمہ احتساب، عدالت اور مظالم کی (روک تھام) کی ولایت میں موازنہ	۵۶۵
عمومی عدالت اور احتساب کے درمیان موازنہ	۵۶۵
احتساب اور مظالم کی نگرانی کے درمیان موازنہ	۵۶۶
مشابہت کی وجوہات	۵۶۶
اختلاف کی وجوہات	۵۶۶
المبحث السادس عدالتی کارروائی کے اصول	۵۶۶
دعویٰ	۵۶۶
عقل یا تمیز کرنے کی اہلیت	۵۶۷
اول: احتساب اور مظالم	۵۶۹
دوم: اللہ تعالیٰ کے حقوق	۵۶۹
سوم: شخصی حقوق العباد	۵۶۹
مقبول دعوے کا حکم	۵۶۹
دوسرا مرحلہ: حق ثابت کرنے کے طریقے	۵۷۰

عنوان	صفحہ
حق ثابت کرنا	۵۷۰
مالکیہ کا کہنا ہے	۵۷۱
اول: عقل وبلوغت کی اہلیت	۵۷۱
دوم: آزادی	۵۷۱
سوم: اسلام	۵۷۱
چہارم: بینا ہونا	۵۷۱
پنجم: بولنا	۵۷۱
ششم: عدالت	۵۷۲
ہفتم: تہمت نہ ہو	۵۷۲
اقرار	۵۷۲
اول: عقل وبلوغت کی اہلیت	۵۷۲
دوم: رضامندی اور اختیار	۵۷۲
سوم: بے تہمتی	۵۷۲
چہارم: اقرار کرنے والا معلوم ہو	۵۷۲
یمین (قسم)	۵۷۲
کتابت وتحریر	۵۷۳
قرآئن	۵۷۳
خود قاضی کا ذاتی علم	۵۷۳
تجربہ اور معائنہ	۵۷۴
قاضی کا دوسرے قاضی کی طرف خط	۵۷۴
تیسرا مرحلہ: عدالتی فیصلہ	۵۷۵
فیصلہ	۵۷۵
اول: فریقین میں صلح	۵۷۵
دوم: فقہاء سے مشورہ	۵۷۵
اول: قاضی کے سامنے	۵۷۵
دوم: فریقین کے روبرو حکم صادر کرنا	۵۷۵
سوم: احکام کی علت بیان کرنا	۵۷۵
چہارم: احکام کی تدوین	۵۷۶
احکام کو نافذ کرنا	۵۷۶
چنانچہ جرمانہ سزاؤں کے دائرہ میں	۵۷۶
شہری فیصلوں کے دائرہ کار میں	۵۷۶
الفصل الرابع...... الدولة الاسلامية (اسلامی حکومت)	۵۷۷
المبحث التمہیدی۔ مقدمات...... المطلب الاول	۵۷۷
الرکن الاول..... عوام	۵۷۸
الرکن الثانی..... واقلیم (علاقہ)	۵۷۸
الرکن الثالث..... اقتدار	۵۷۹
اول..... اسلامی حکومت کی بنیاد کے طریقے	۵۷۹
النوع الاول..... کامل اعتراف	۵۷۹
النوع الثانی..... ناقص یا تمہیدی اعتراف	۵۷۹
النوع الثالث..... اسلامی حکومت کی شخصیت (امتیازی حیثیت)	۵۷۹
المطلب الاول..... اسلامی حکومت کے امتیازات	۵۸۰
المطلب الثانی..... موجودہ حکومت سے اس کا موازنہ	۵۸۰
المبحث الثانی..... اسلام کی حکومت کی ڈیوٹی (ذمہ داری)	۵۸۰
پہلی ذمہ داری..... داخل میں اس کی ذمہ داری	۵۸۰
دوسری ذمہ داری..... خارج میں اس کی ذمہ داری	۵۸۰
المبحث الرابع: حکومت کے تحفظات اور خارج میں اس کے استثنائات	۵۸۱
المطلب اول: جن پہ تحفظات اور استثنائات مشتمل ہیں	۵۸۱
المطلب الثانی	۵۸۱
المبحث الخامس	۵۸۱
المطلب الاول	۵۸۱
النوع الثانی	۵۸۱
المطلب الثانی	۵۸۲
المطلب الثالث	۵۸۲
المبحث التمہیدی: مقدمات	۵۸۲
المطلب الاول	۵۸۲
دارالاسلام اور موجودہ حکومت کے مفہوم کی تاریخی بنیاد، فقرہ	۵۸۳

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
ثانی......دارالاسلام اور اسلامی حکومت کے مفہوم میں تمیز	۵۸۳	ارتقاء کا اصول	
ثالث: دارالاسلام اور اسلامی حکومت کے دونوں مفہوموں	۵۸۴	اسلامی حکومت کی ساخت کے طریقے	۶۰۳
کا مرحلہ وار رجحان		قدیم عناصر سے حکومت کا ارتقاء	۶۰۴
خلاصہ یہ ہوا	۵۸۵	اعتراف اور اس کی وجوہات جواز کے اصول کی ماہیت	۶۰۴
المطلب الثانی......حکومت اسلامیہ کی اصطلاح کی بنیاد	۵۸۶	اعتراف کی قسمیں	۶۰۵
کیا اسلام حکومت قائم کرنے پر زور دیتا ہے؟	۵۸۹	کامل کا اعتراف	۶۰۵
موجودہ عرف میں حکومت	۵۹۰	حکومت کا اعتراف کرنا	۶۰۵
پہلا رکن: عوام	۵۹۰	حکومت واقتدار کا اعتراف	۶۰۶
حکومت کے جدید مفہوم میں اس رکن کا اپنی نظیر سے اختلاف	۵۹۲	تمہیدی یا ناقص اعتراف	۶۰۶
دوسرا رکن: علاقہ		امت کا اعتراف	۶۰۶
ثانی......حکومت کے علاقے میں شامل مقامات	۵۹۳	بغاوت وانقلاب کا اعتراف	۶۰۶
جو علاقے کا بنیادی جز ہو	۵۹۳	بغاوت کا مقصد	۶۰۶
زمین	۵۹۳	حالت جنگ کا اعتراف	۶۰۷
ملکی نہریں	۵۹۳	اسلامی حکومت کی امتیازی حیثیت	۶۰۷
ساحلی پانی یا علاقائی سمندر	۵۹۳	المبحث الثانی: اسلامی حکومت کے خصائص وامتیازات اور	۶۰۹
حکومت کے علاقے میں ملکی نہروں کا واقعی جز	۵۹۴	موجودہ حکومت سے اس کا موازنہ	
بلندی میں فضائی طبقات	۵۹۴	المطلب الاول: اسلامی حکومت کے امتیازات	۶۰۹
سمندروں کے عالی حصے	۵۹۴	اوردی اور ابویعلی کا قول ہے	۶۱۰
کائناتی فضاء	۵۹۶	المطلب الثانی: اسلامی حکومت کا موجودہ حکومت سے موازنہ	۶۱۱
تیسرا رکن: سربراہی واقتدار	۵۹۶	قسم اول: موجودہ حکومت کے اصول وادیان سے تعلق کی	۶۱۱
سربراہی کا اپنے مشابہ سے ممتاز ہونا	۵۹۷	گنجائش کا بیان	
سربراہی اور عملی اقتدار میں تمیز	۵۹۷	اسلامی حکومت کا اشتراکی حکومت کے ساتھ موازنہ	۶۱۳
اجرت پر دینا	۵۹۷	المبحث الثالث......اسلامی حکومت کی ذمہ داری	۶۱۴
انتظام	۵۹۷	اسلامی حکومت کی ذمہ داری (ڈیوٹی) کی تعریف کے متعلق	۶۱۴
سربراہی اور ملکیت کے درمیان فرق	۵۹۷	حاکم کے واجبات یا حکومت کی ذمہ داریوں کی تفصیل	۶۱۵
اسلامی حکومت میں سربراہی کا نظریہ	۵۹۷	پہلی ذمہ داری: حکومت کی داخلی ذمہ داری	۶۱۶
عقیدۂ توحید کا اقرار	۵۹۹	معاشرے کے مصالح کر پرامن بنانا	۶۱۶
المطلب الثانی: اسلامی حکومت کی ساخت	۶۰۲	انتظامی حقوق	۶۱۶
تمہید: صرف ارکان کی یکسانیت کے ذریعے حکومت کے	۶۰۲	عدالتی حقوق	۶۱۷

عنوان	صفحہ
نظام کی حفاظت	٦١٧
امن کی حفاظت	٦١٨
امر بالمعروف	٦١٨
معروف	٦١٨
اور منکر	٦١٩
عدل کا قیام اور عدالت کا نظام	٦٢٠
ماوردی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے	٦٢١
فائدے کی عام چیزوں کا انتظام	٦٢٢
حکومت کی حفاظت کے لیے تیاری اور عوام کو مشق (ٹریننگ) کرانے کی دعوت اور اسلحہ سازی	٦٢٣
اسلامی حکومت کے امتیازات سے وابستگی اور اس کے اہداف کو ثابت کرنا	٦٢٥
امت کی وحدت، باہمی تعاون اور اس کے افراد میں بھائی چارے کو تقویت دینا	٦٢٦
پہلا طریقہ	٦٢٧
دوسرا طریقہ	٦٢٧
زمین کو آباد کرنا	٦٢٩
اسلامی آداب کی حفاظت	٦٣٠
اجتماعی عدالت وانصاف پسندی قائم کرنا	٦٣١
اسلامی لحاظ سے افراد کے لیے حیات طیبہ کو ثابت کرنا	٦٣٣
اندرون و بیرون دعوت وتبلیغ پھیلانے کے لیے داعیوں کی تیاری کرنا	٦٣٦
حکومت داعیوں کو کیسے تیار کرے؟	٦٣٨
دوسری ذمہ داری.....حکومت کی بیرونی ذمہ داری	٦٣٩
المطلب الاول.....حکومتی زندگی کی ضروریات کی حیثیت پر ذمہ داری کا قیام	٦٣٩
اسلامی حکومت کے علاقوں میں تعاون کو مضبوط کرنا	٦٤٠
عالمی سلامتی کو مستحکم کرنا	٦٤١
انسانی عزت وکرامت کی حفاظت	٦٤٣
انصاف پسندی کا اصول	٦٤٤
آزادی	٦٤٤
لوگوں میں مکمل برابری	٦٤٥
خلاصہ یہ ہوا	٦٤٦
المطلب الثانی: وہ ذمہ داری جو اسلامی حکومت کے امتیازات اور اہداف کی حیثیت پر قائم ہے	٦٤٦
غیر مسلم مخلصین کے ساتھ تعاون	٦٤٧
اسلام کی دعوت دینا	٦٤٩
دشمنان اسلام کے شبہات کا ازالہ	٦٥٠
المبحث الرابع: حکومت کے تحفظات اور خارج میں اس کے استثنات	٦٥١
حکومت کی امتیازی حیثیت	٦٥١
کشتی اور ہوائی جہاز	٦٥٢
ایجنسیاں اور ادارے	٦٥٢
سیاسی وحدتیں	٦٥٢
سفارتیں	٦٥٢
تحفظات اور استثنات کی قسمیں	٦٥٢
استثنات	٦٥٣
تجارتی سرگرمی یا خاص ملکیت	٦٥٣
حکومت کی رضامندی کی حالت	٦٥٣
المبحث الخامس: اسلامی حکومت کی حالت کی تبدیلی، اس کا زوال اور اس کے اثرات	٦٥٣
المطلب الاول: اسلامی حکومت کی حالت کی تبدیلی	٦٥٣
انقلاب	٦٥٣
خانہ جنگی	٦٥٤
بغاوت	٦٥٤
علاقائی دائرہ میں تبدیلی	٦٥٤
اضافہ کے ساتھ تبدیلی	٦٥٤
غالبانہ تبدیلی	٦٥٤
معاہدے کے ذریعہ	٦٥٦

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
تقادم کے ذریعہ	۶۵۶	فیصلہ کرانے کے حقوق	۶۶۶
فتح کے ذریعہ جب اس کے اسباب موجود ہوں (جہاد)	۶۵۶	منتقل ہونے اور پناہ لینے کا حق	۶۶۷
المطلب الثانی: اسلامی حکومت کا زوال	۶۵۶	جنگ کے دوران کی ذمہ داریاں اور حقوق	۶۶۷
پہلی حالت: بمکمل طور پر زوال	۶۵۷	میت کی عزت	۶۶۷
دوسری حالت: جزوی خاتمہ	۶۵۷	اس وثیقہ کی شرعی حدود اور تفسیر	۶۶۷
علیحدہ حصہ کو ماتحت کرنے کی امکان کی حالت	۶۵۷		
علیحدہ حصہ کو فرمانبردار کرنے سے عاجزی کی حالت	۶۵۷		
المطلب الثالث: حکومتی حالت کی تبدیلی کا اثر یا اس کا پے در پے زوال پذیر ہونا	۶۵۹		
(التعاقب) (یکے بعد دیگرے)	۶۵۹		
اول: معاہدات کی نسبت	۶۵۹		
دوم: قرضوں کی مناسبت سے	۶۶۰		
رہی جزوی زوال کی حالت	۶۶۰		
سوم: حکومت کی عام املاک کی نسبت سے	۶۶۰		
چہارم: تناسب کے لحاظ سے	۶۶۰		
پنجم: عدالتی احکام کی مناسبت سے	۶۶۰		
ششم: افراد کی قومیت کے تناسب سے	۶۶۱		
اس فصل کے اہم مراجع	۶۶۱		
الف: تفسیر القرآن الکریم اور حدیث شریف	۶۶۱		
ب: الفقہ الاسلامی	۶۶۱		
ج: جدید تالیفات	۶۶۲		
د: اسلام میں انسان کے حقوق کا راستہ	۶۶۳		
بنیادی حقوق	۶۶۴		
سیاسی حقوق	۶۶۴		
حقوق الاسرۃ	۶۶۵		
نسبت وقومیت کا حق	۶۶۵		
تعلیم وتربیت کے حقوق	۶۶۵		
کام کے حقوق اور اجتماعی (معاشرتی) ضمانت	۶۶۶		
کمائی کرنے، فائدہ اٹھانے اور ادبی ملکیت کے حقوق	۶۶۶		

اصطلاحات

اقتصاد.....معیشت اور معیشت کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جس پر انسان کا گزر بسر ہو۔

مصارف.....مصرف کی جمع ہے بمعنی بنک۔

استثمار.....سرمایہ کاری۔

نقود الورقیہ.....کاغذی کرنسی۔

بیع بالتقسیط.....قسطوں پر خرید وفروخت۔

حد.....ایسی سزا جو شریعت کی مقرر کردہ ہو۔

محدود.....سزا یافتہ۔

زنا.....مرد کا عورت کی آگے کی شرمگاہ میں جماع کرنا باوجود یکہ عورت نہ اس کے نکاح میں ہو، نہ ملکیت میں اور نہ نکاح یا ملکیت کا شبہ ہو۔

زانی.....زنا کا مرتکب۔

مزنی بہا.....وہ عورت جس کے ساتھ زنا کا ارتکاب کیا گیا ہو۔

محصن.....وہ آزاد عاقل بالغ مرد یا عورت جو نکاح صحیح کی بنیاد پر ہم بستری کر چکا ہو۔

رجم.....سنگسار کرنا، مرتکب زنا پر سنگباری کرنا۔

لواطت.....بدفعلی۔

حد قذف.....وہ حد جو تہمت کی بنا پر مجرم کو لگائی جائے۔

محدود فی القذف.....ایسا شخص جسے حد قذف لگائی گئی ہو۔

قاذف.....تہمت لگانے والا۔

بینہ.....گواہ۔

سرقہ.....چوری۔

سارق.....چور

مسروق.....چوری کیا ہوا مال۔

محرز.....وہ مال جسے دوسرے کی دست برد سے محفوظ رکھا گیا ہو۔ خواہ گھر میں یا کہیں اور۔

حرز.....مال کو ایسی جگہ رکھنا جہاں عام طور پر اس کی حفاظت کی جاتی ہو۔

حرابہ.....ڈکیتی، اسے قطع الطرق سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، قزاقی۔

قاطع.....ڈکیت۔

مقطوع علیہ.....وہ مظلوم شخص جسے ڈاکو ڈرا دھمکا کر مال لوٹ لیں۔

مقطوع لہ.....وہ مال جس کی وجہ سے ڈکیتی کی واردات سرزد ہوئی ہو۔

مقطوع فیہ.....وہ جگہ جہاں ڈکیتی کی واردات ہوئی ہو۔

شرب.....شراب نوشی۔

شارب.....شراب پینے والا۔

مشروب..... پینے کی چیز عموماً اس کا اطلاق حلال چیز پر ہوتا ہے۔

سکر.....نشہ۔

مسکر.....نشہ آور چیز۔

ردّت.....دین اسلام سے پھر جانا۔

مرتد.....دین اسلام سے پھر جانے والا۔

تعزیر.....ایسی سزا جو شریعت کی مقرر کردہ نہ ہو۔

معزز.....تعزیر یافتہ۔

قتل عمد.....جان بوجھ کر کسی کو قتل کرنا۔

قصاص.....قتل کا بدلہ۔

قتل شبہ عمد.....بالارادہ ایسی چیز سے وار کرنا جو ہتھیار نہ ہو لیکن اس سے موت واقع ہو جائے۔

قتل خطا.....غلط فہمی میں کسی شخص پر وار کرنا یا نشانہ چوک جانے سے کسی شخص کی جان چلی جانا۔

قتل قائم مقام خطا.....جس میں حملہ کا کوئی ارادہ نہ ہو لیکن اس کا عمل براہ راست دوسرے کی ہلاکت کا سبب بن جائے۔

قتل بالسبب.....بالواسطہ ہلاکت کا سبب بننا۔

دیت.....وہ مال جو جانی نقصان کے عوض میں واجب ہو۔

حکومت عدل.....جنایات کی وہ صورت جس میں دیت کی کوئی مقدار متعین نہیں بلکہ تجربہ کار اور واقف کار حضرات کی رائے سے نقصان کا عوض متعین کر دیا جائے۔

اسلام میں نظام معیشت کے اثرات

موضوع معیشت نہایت تفصیل اور تحقیق طلب ہے۔ چنانچہ نظریہ معیشت و اقتصادیت کا احاطہ مکمل تحقیق کے بعد ہی ہو پائے گا۔ حقیقت یہ ہے کہ جدید معاشی و اقتصادی نظریات کی من وعن تفصیل فقہاء کی تصریحات میں ملنا دشوار ہے۔ اقتصادی حوالہ سے ہمارے پاس مبادی اور اصولی سرچشمے ہیں۔ تاہم آج کل کی عالمی اقتصادی سیادت کو ان اصولوں کی روشنی میں پرکھا جاسکتا ہے۔

یوں اسلام میں متعین اقتصادی پالیسی کو چند مباحث اور مقالات کی صورت میں جانچا جاسکتا ہے۔

پہلی بحث.....اسلامی معیشت اور اس کے اہم نشانات:

تمہید..... ماضی، حال اور مستقبل میں معیشت کو انسانی زندگی میں شہ رگ کی حیثیت حاصل ہے۔ اسی لیے معیشت کو انسانی زندگی کے جملہ احوال خواہ فکری ونظریاتی ہوں یا دینی ان سب میں بھرپور تاثیر حاصل ہے، اور معیشت عسکری، سیاسی، قانونی اور ملکی الغرض جملہ نواح میں اثر انداز ہے، چنانچہ مظلوم معیشت کو عظمت، قوت و پاور اور سیادت کا نشان سمجھا جاتا ہے جبکہ کمزور معیشت زوال تنزل اور انحاط کی علامت ہے۔ اسی طرح گروہی اور بین الاقوامی جنگوں اور تنازعات کا دارومدار بھی معیشت پر ہے چنانچہ ابتدائے آفرینش سے انسان انفرادی اور اجتماعی طور پر معاش کی تگ ودو میں لگا رہا ہے، ملکی سیاست پر بھی معیشت کے نمایاں اثرات مرتب ہوتے ہیں چنانچہ سامراجیت اور اس کے گھناؤنے اثرات، بین الاقوامی تنظیمیں، این جی اوز، انٹرنیشنل مشترکہ مارکیٹیں وغیرہ معیشت کے سیاسی کوکھ سے پیدا شدہ ہیں۔

جب عالمی سطح پر معیشت کا یہ عالم ہے تو لامحالہ اہم اقتصادی مسائل ہیں اسلام کا واضح نقطہ نظر ہوگا، چونکہ اسلام دائمی اور ہمہ گیر نظام زندگی اور قانون حیات ہے جو روز مرہ بدلتی زندگی کے ہم آہنگ ہے، یہ مسلمات میں سے ہے کہ معیشت کو اسلامی تہذیب جسے دنیا میں عرصہ دراز تک سیادت وقیادت کا مقام حاصل رہا ہے اساسیت کا مقام حاصل ہے۔

چنانچہ اسلام کے سایہ عاطفت میں انسانوں کا معاشی معیار اتنا عالی ہوگیا تھا کہ مالدار کو ادائیگی زکوۃ کے لیے چراغ لے کر فقیر ڈھونڈنا پڑتا تھا پر یہ وہ دور تھا جب اسلامی حکومت کا آفتاب اپنے پورے جوبن اور عروج پر تھا۔

اسی لیے میں اسلامی نظام معیشت کے اہم اثرات کو ذکر کروں گا، یہ وہ اثرات ہیں جنہیں کوئی انسان بھی اوپرا نہیں سمجھتا چونکہ ان اثرات کو بشری انقلاب کے مختلف مراحل میں اساس کی حیثیت حاصل ہے اور یہ انسانی فطرت کے قدم بقدم ہیں، عدالت، حریت اور رحمت کے ساتھ ساتھ ہیں۔ ان اثرات کا صدور ان ہی سرچشموں سے ہوا ہے اور یہ مستقل اقتصادی نظام بندی سے ماخوذ ہیں۔ قطع نظر تنازعات اور اہواء کے۔ اس اسلامی معاشی نظام کی بنیاد اس جامع معاشی نظریہ پر رکھی گئی ہے۔ جسے سیاسی معیشت، اور ''معاشی مذہب'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ سیاسی معیشت سے مراد وہ معاشی نظریہ ہے جو معاشرے کو پیش آمدہ معاشی مشکلات سے نکالتا ہے اور ان مشکلات کو حل کرتا ہے گویا یہ ایک معاشی پالیسی ہے جس میں معیشت کی بہتر سے بہتر راہیں ہموار کی جاتی ہیں اور وسائل کو متعارف کرایا جاتا ہے۔

جبکہ معاشی مذہب سے مراد وہ مرحلہ ہے جو اقتصادی فکر کے مختلف مراحل کا دوسرا مرحلہ ہے چنانچہ محقق اس مرحلہ میں ایسے معین مؤقف کی کھوج لگاتا ہے جو اعلیٰ اقتصادی نظام کے لیے معاون ہوتا ہے پھر اسے قبول عام حاصل ہوتا ہے یا اسے چھوڑ دیا جاتا ہے بالفاظ دیگر یوں کہہ لیجئے کہ یہ وہ معاشی راستہ ہے جس پر چلتے ہوئے معاشرہ اپنی معاشی ترقی برقرار رکھ سکتا ہے اور معاشی مسائل کو حل کرسکتا ہے۔

نظام اسلامی کے ضمن میں کچھ ایسے احکام بھی ہیں جو اقتصادی پالیسی اور تدبیر سے تعلق رکھتے ہیں، چنانچہ یہ احکام مستقل راستہ کی شکل میں ہیں جس پر اقتصادی مسائل کی بنیاد ہے اور پر انسانی زندگی کا دارومدار اسی پر ہے۔

اول: اشتراکیت اور سرمایہ دارانہ نظام معیشت پر سرسری نظر:

سرمایہ دارانہ نظام......اس نظام کا اجمالی تعارف گزر چکا ہے یہ نظام فردی ملکیت کے اصول کا معترف ہے۔ چنانچہ افراد کو اس نظام میں ملکیت خواہ وسائل پیداوار کی ہو یا عام اشیاء کی کامل طور پر حاصل ہوتی ہے اور افراد سے وراثت میں منتقل ہوتی ہے، اس نظام کے تحت افراد کو کھلی چھٹی مل جاتی ہے کہ وہ اپنی پیداوار کو جس قدر چاہیں گھٹالیں یا بڑھالیں مال کی قیمت پر جتنا منافع چاہیں حاصل کریں، جس قسم کی چاہیں تیار کریں اور کاروبار کے لئے جو ضابطے چاہیں مقرر کریں۔

اس نظام میں حکومت دخل نہیں دے سکتی گویا یہ نظام افراد کو اقتصادی آزادی فراہم کرتا ہے چنانچہ معاشی آزادی وسائل پیدار کی تحدید کے ترک کا مقتضی ہے، اس نظام میں بنیادی چیز جس کو پورے معاشی نظام کا اصل الاصول قرار دیا گیا ہے وہ فرد کا ذاتی نفع ہے۔ جس طرح فرد انفرادی ملکیت میں کامل طرح سے آزاد ہے اسی طرح سرمایہ خروج کرنے میں بھی پوری طرح آزاد ہے۔

اس نظام پر نقد وارد کیا گیا ہے کہ اس نظام سے دولت کا توازن مختل ہو جاتا ہے اور معاشرہ دو طبقوں میں بٹ کر رہ جاتا ہے۔ ایک طبقہ سرمایہ دار اور اجارہ دار بن جاتا ہے۔ اور دوسرا طبقہ کمزور مزدوروں اور زمینداروں کا بن جاتا ہے۔ دولت چند گنے چنے افراد کے ہاتھوں میں سمٹ کر رہ جاتی ہے، اس نظام میں دولت کی گردش سود، سٹہ، قمار اور ذخیرہ اندوزی کی بنیادوں پر ہوتی ہے، غریب کی غربت اور سرمایہ دار کی دولت میں آئے دن اضافہ ہوتا رہتا ہے، سرمایہ دار طبقہ سرمایہ کے زور سے حکومت کی پوری پالیسی کو اپنی حکمت عملی کے تابع کر لیتا ہے جبکہ یہ عیب اس نظام کا زبردست خطرناک عیب ہے۔ ان تمام خرابیوں کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ معیشت کو استقرار نہیں مل پاتا۔ تاہم اس نظام کے دانشوار حکومت کو دخل دینے کی دعوت دیتے رہتے ہیں۔ جبکہ حکومت کی ذمہ داری بنتی ہے کہ وہ خود معیشت کے اصول قائم کرے جس سے معاشرہ میں توازن پیدا ہو سکے۔

اشتراکیت......اشتراکیت انفرادیت کی ضد ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ جماعت اور حکومت ہی سب کچھ ہے فرد کچھ نہیں، چنانچہ حکومت ہی تمام وسائل پیداوار صنعت، زراعت، دولت اور خدمات عامہ کی مالک ہے انفرادی ملکیت کو سرے سے وجود ہی حاصل نہیں، حکومت فرد کو جو پیشہ ملازمت اور ذمہ داری سونپ دے وہ اس سے پہلو تہی نہیں کرسکتا۔ اس نظام میں معاشی آزادی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ الا یہ کہ حکومت فرد کو جو کچھ سونپ دے وہ اس کی ملکیت ہے، گویا اشتراکیت مساوات اور یکسانیت کے نظریہ کو فروغ دینا چاہتی ہے، اور وسائل پیداوار دولت علم وعمل میں جو فرق پایا جاتا ہے اسے لغو قرار دینا اس نظام کا مقصد ہے۔ چنانچہ اشترکیت ہر فرد کو بحسب عمل برابری میں رکھنا چاہتی ہے تاکہ ہر انسان کو اس کی ضرورت میسر ہو سکے۔

اس نظام معیشت پر بھی نقد وارد کیا گیا ہے یہ نظام فطرت انسانیت کے ہی خلاف ہے چونکہ انسانی فطرت انفرادی ملکیت کی خوگر ہے، جبکہ اس نظام نے انفرادی ملکیت کو سرے سے ہی معدوم کر دیا اس نظام میں رہتے ہوئے انسان کی آمدنی محنت وستی دونوں صورتوں میں برقرار رہتی ہے، جبکہ شرعی سبقت کی روح فنا ہو جاتی ہے۔ مارکسی نظریہ سامان کی قیمت اس کی پیداوار پر ہونے والے اخراجات کے اعتبار سے عمل پر لاگو کرتا ہے چونکہ عمل کا عنصر تنہاء پیداواری عنصر نہیں ہے بلکہ پیدوار کے دوسرے عناصر بھی ہیں جو طبعی ہیں جن کا تعلق اصل سرمایہ سے ہے انہیں عمل کی طرف رد کرنا ممکن نہیں۔ اشتراکی منصوبہ زبردست جابرانہ حکومت کے بغیر ناممکن ہے، پھر حکومت کے افراد کار کی خرد برد بھی منہ

کھوٹے ساتھ کھڑی رہتی ہے۔ انسان اس میں محنت کی بجائے سستی سے کام کرتا ہے، یوں اس نظام میں تقسیم دولت کے ضمن میں دو طبقات پیدا ہو جاتے ہیں، اعلیٰ طبقہ جس کے ہاتھ میں قیادت ہوتی ہے نچلا مزدوروں اور زمینداروں کا طبقہ۔

ان ساری خرابیوں کا روس میں اشتراکیین کو سامنا کرنا پڑا، بالآخر انہیں پیداواری وسائل، عام اشیاء گھریلو اثاثہ جات، نقوذ کا اعتراف کرنا پڑا اور ان اشیاء کے انتقال سے وراثت کا بھی احترام ہونے لگا۔ اس نے نچلے درجہ پر زمینداروں اور اہل حرفت کے لئے ملکیت خاصہ کے حقوق سونپے اور تجربہ کے طور پر افراد کو مختلف شعبہ جات میں آزادی مثلاً طب، کتابت اور دوسرے فنون میں آزادی دی۔ علی الرغم یہ نظام اپنے عیوب اور سلبی پہلو کے لحاظ سے ناکام رہا اور بالآخر گورباچوف کے زمانہ میں ۱۹۸۹ء میں تباہ ہو کر رہ گیا۔

اسلامی نظریہ اور مارکسی (اشتراکی) نظریہ میں بنیادی فرق......اہم فروق مندرجہ ذیل ہیں:

اول...... مارکسی نظریہ محض ملحدانہ نظریہ ہے جس کی بنیاد مادیت پر ہے جبکہ مادیت اور وسائل پیداوار کا اتار چڑھاؤ ایسی چیز ہے جو افراد کے علاقہ کی تحدید کرتی ہے۔ بخلاف اسلامی نظریہ کے سوا اس نظریہ کی بنیاد اللہ تعالیٰ آخرت کے دن پر ایمان رکھنے پر ہے خوف خدا رضائے الٰہی اور احکام اسلام کی بنیاد پر ہے، یہ نظریہ افراد کو ایک دوسرے کے ساتھ مربوط کرتا ہے۔

دوم...... مارکسی نظریہ کا ہدف انفرادی وملکیت کو لغو قرار دینا ہے اور اس کی جگہ ملکیت عامہ کو اتارنا ہے جو حکومتی ملکیت کی صورت میں ہے۔ بخلاف اسلامی نظریہ کے گویا کسی نظریہ میں ملکیت عامہ کو اصل اہمیت حاصل ہے اور یہی اہم فرق ہے جبکہ ملکیت خاصہ استثنا صورت میں ہے، جبکہ اسلامی معیشت میں ملکیت خاصہ اور ملکیت عامہ کو یکسانیت حاصل ہے، اسلامی ملکیت خاصہ کو نہ صرف جائز بلکہ لازم قرار دیتا ہے اور اس پر بہت ساری قیودات عائد کرتا ہے، کھلی چھٹی نہیں دیتا، چنانچہ عرصہ چودہ سو سال سے اسلام میں، ہم وسیع پیمانے پر ملکیت عامہ کو پاتے ہیں جس سے قومی ضروریات پوری ہوتی ہیں مثلاً چراگاہیں، املاک موقوفہ، مساجد ومدارس وغیرہ کی املاک، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مفتوحہ اراضی کے بارے میں یہ موقف تھا ان اراضی کو حکومتی تحویل میں دے دیا جائے۔ یہ ملکیت عامہ کی بہترین مثال ہے۔

سوم...... اشتراکیت کا قیام طبقاتی کشمکش اور ڈکٹیٹر شپ پر رکھا گیا ہے جبکہ اسلامی معیشت کا قیام معاشرے کے جمیع افراد کے درمیان تعاون پر ہے۔ روس کے بعض مسلمانوں مثلاً سلطان جالیف اور حنفی مظہر جیسے لوگوں نے اشتراکیت اور اسلام کو بقدر امکان جوڑنے کی ناکام کوشش کی ہے، البتہ ان لوگوں نے روسی حکام کو ان اشتراکی امور پر متنبہ کیا ہے جو اسلام کے معارض ہیں۔ ان میں سے کچھ یہ ہیں۔

اول...... سلطان جالیف نے وضاحت کی ہے کہ مادیت اور اشتراکیت میں کوئی علاقہ نہیں، اور یہ خیال ظاہر کرنا کہ دہریت اور اشتراکیت میں گہرا ربط ہے یہ ضروری نہیں چونکہ بسا اوقات ایک دہری اشتراکی ہوتا ہے اور کبھی نہیں بھی ہوتا۔ جیسے ایک اشتراکی دہری بھی ہو سکتا ہے اور غیر دہری بھی، دہری کا تصور یہ ہوتا ہے کہ مادہ ہر موجود کا سبب ہے، یوں اس نظریہ میں۔ حقیقی الٰہ جو کہ اللہ تعالیٰ ہے کو ایک دوسرے الٰہ یعنی مادہ میں بدل دیا گیا ہے۔ چنانچہ مارکسی نظریہ کے اکثر نام لیواؤں نے اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے۔ [1]

دوم...... سلطان جالیف نے وضاحت کی ہے کہ ملکیت خاصہ کو لغو قرار دینا اور ملکیت عامہ کو کامل قرار دینا فی ذاتہ ہدف نہیں۔ اور اشتراکیت کا صرف یہی راستہ نہیں بلکہ اشتراکیت کا اہم مقصد وسائل پیدوار پر قابو پانا ہے، چنانچہ ۱۹۵۶ء میں اشتراکیوں نے اپنے اس مقصد کا برملا اظہار بھی کیا ہے۔

سوم...... سلطان جالیف نے یہ بھی وضاحت کی ہے کہ انتہاء پسند اشتراکیوں کے غلبہ کے بعد طبقاتی کشمکش کے لئے کوئی جگہ نہ رہی جیسے کسانوں اور مزدوروں پر ارباب اختیار کا کوئی زور نہ رہا اور ڈکٹیٹر شپ کے لیے بھی جگہ نہ رہی، البتہ اس کی جگہ افراد کے باہمی تعاون کے نظریہ

---

[1] ......گویا اشتراکیت کا طوفان نہ صرف معیشت کی تباہی کا سبب بنا بلکہ مسلمہ عقیدہ کو بھی بدل کر رکھ دیا۔

نے لے لی۔ اور مشرقی یورپی ممالک نے بھی اس تبدیلی کو اختیار کر لیا۔ ❶

چہارم.....سلطان جالیف کی یہ بھی رائے ہے اشترا کی انتہائے پسندوں کا غلبہ مشرق میں رہا ہے مغرب میں اس کا دم خم نہیں چلا۔ ❷

دوم: وظیفہ مال، انفرادی ملکیت کا حق اور انفرادی ملکیت پر اسلام میں وارد قیودات.....حقیقت میں مال اللہ تعالیٰ کا ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا فِيْهِنَّ

تمام آسمانوں اور زمین اور ان میں جو کچھ ہے اس سب کی ملکیت اللہ ہی کے لئے ہے۔

جبکہ سبھی لوگ اللہ کے بندے ہیں، لہٰذا سبھی لوگ مال کی تقسیم میں برابر کے شریک ہیں خواہ یہ مال تجارتی سامان کی صورت ہیں ہو یا غیر تجارتی ہو، جب اللہ تعالیٰ حقیقی مالک ہے تو انسان مال کا مجازی مالک منتظم، نائب اور اللہ کا خلیفہ ہے۔

چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَاَنْفِقُوْا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُّسْتَخْلَفِيْنَ ......سورۃ الحدید، آیت نمبر ۷

اور جس مال میں اللہ نے تمہیں قائم مقام بنایا ہے اس میں سے خرچ کرو۔

هُوَ اَنْشَاَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فِيْهَا ......سورۃ ھود ۱۱۔۶۱

اسی نے تم کو زمین سے پیدا کیا اور اسی میں تمہیں آباد کیا۔

وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْاَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِیْ مَا آتَاكُمْ

اور وہی ہے جس نے تمہیں زمین میں ایک دوسرے کا جانشین بنایا اور تم میں سے کچھ لوگوں کو دوسرں سے درجات میں بلندی عطا کی تاکہ اس نے تمہیں جو نعمتیں دی ہیں ان میں تمہیں آزمائے:

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِيْعًا ......سورۃ البقرۃ ۲۔۲۹

وہی ہے جس نے زمین میں جو کچھ ہے تمہارے لیے پیدا کیا۔

مال کے اس تصور (کہ مال اللہ تعالیٰ کا ہے) اور انسان کے خلیفہ یا منتظم ہونے پر یہ عقیدہ مرتب ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر کے ساتھ مال کا مقید کرنا واجب ہے اور تقیید مالک حقیقی کے حسب منشا ہوگی۔ چنانچہ زمین کی اچھی چیزوں کی ملکیت میں سبھی لوگوں کو برابر کا حق حاصل ہے، مال فی نفسہ مقصود نہیں، بلکہ مال تو منافع جات سے نفع اٹھانے کا ذریعہ اور وسیلہ ہے۔ جب حکومت اللہ تعالیٰ کی طرف سے مال کی خلیفہ اور نائب ہے تو ملکیت خاصہ کا قیام حکومت کا اہم ترین مقصد ٹھہرا۔ اس پر استبداد اً قابو پانا مقصد نہیں بلکہ حکومت کا حق ہے کہ وہ املاک خاصہ کی حفاظت کرے اور مصالح عامہ میں انہیں صرف کرے۔ چنانچہ صاحب مال اللہ تعالیٰ کے حضور مال کے متعلق جوابدہ ہوگا۔ اسی طرح حکومت کے سامنے بھی جواب دہ ہے۔

مال احترام اور تعظیم کا معیار نہیں اور نہ ہی مال کو جمع رکھنے میں کوئی عزت افزائی ہے بلکہ ہمارے فقہ میں تو یہ اصول مقرر کیا گیا ہے۔ جس شخص نے مال کی بنا پر کسی مالدار کے تعظیم کی اس نے کفر کیا۔

جب مال کے متعلق اسلام کا یہ اہم نظریہ ہے کہ مال فی ذاتہ مقصود نہیں بلکہ مقصود کا وسیلہ اور ذریعہ ہے تو اسلام نے اپنے پہلے اقدام ہی

---

❶ ..... بالآخر افغانستان کے مجاہدین نے اشتراکیت کا ستیاناس کر دیا۔ تفصیل کے لیے دیکھیے یورپ کے تین معاشی نظام از مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی۔ ❷ من مقال الدکتور محمد لشیفی الفنجری فی مجلہ العربی عدد ۱۸۰، ۱۹۸۳ء

سے سرمایہ دارانہ نظام کی ظلمانہ عمارت کے ڈھانچے کو منہدم کردیا۔

اسلام میں حق ملکیت فطری رجحان ہے اور شخصی حق ہے۔ شریعت مطہرہ اس کی تصدیق کرتی ہے۔ اور آسمانی ادیان اس کی حفاظت کرتے ہیں۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ:

زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوٰتِ مِنَ النِّسَآءِ وَالْبَنِيْنَ وَالْقَنَاطِيْرِ ......آل عمران ۳۔۱۴

لوگوں کے لیے ان چیزوں کی محبت خوشنما بنادی گئی ہے جو ان کی نفسانی خواہش کے مطابق ہوتی ہیں یعنی عورتیں، بچے، سونے چاندی کے لگے ہوئے ڈھیر۔

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْۤا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّاۤ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ ......سورۃ النساء ۴۔۲۹

اے ایمان والو آپس میں ایک دوسرے کے حال ناحق طریقے سے نہ کھاؤ الا یہ کہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے وجود میں آئی ہو۔

وَالَّذِيْنَ فِيْۤ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُوْمٌ لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ

اور جن کے مال میں ایک متعین حق ہے سوالی اور بے سوالی کا۔

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا فرمان ہے۔ تمہاری جانیں اور تمہارے اموال تمہارے اوپر حرام ہیں۔ ہر مسلمان کی جان، مال اور آبرو دوسرے پر حرام ہے۔ کسی مسلمان کا مال اس کی دلی رضامندی کے بغیر حلال نہیں۔ [1]

ہاں البتہ شخصی حق بہت سی قیودات کے ساتھ مقید ہے اس کا تذکرہ آیا چاہتا ہے۔ ان میں سے اہم ترین قید یہ ہے کہ دوسرے کا ضرر اور نقصان نہ ہو۔ اسلام میں انفرادی ملکیت کا حق دو صفتوں کے ساتھ ہم آہنگ ہے۔ صفت فردیہ اور صفت جماعیہ۔

صفت فردیہ..... چنانچہ حق فی الواقع کوئی وظیفہ (منصب عہدہ) نہیں بلکہ حق ایک خصوصیت ہے جو صاحب حق کو سونپا جاتا ہے جس کے ضمن میں صاحب حق اپنی ملک کے ثمرات سے نفع اٹھاتا ہے اور ملک میں تصرف کرتا ہے، لیکن یہ ملکیت خاصہ کوئی اصل عام نہیں جو افراد کو عطا کردی جائے اور حالات وواقعات کے مطابق دولت واموال کے تنہا مالک بن بیٹھیں، چنانچہ ملکیت عامہ تو امر استثنائی ہے جس کے اجتماعی احوال مقتضی ہیں جیسا کہ سرمایہ دارانہ نظام میں یہ مقرر ہے کہ بنابریں اسلامی معاشرہ کو سرمایہ دارانہ معاشرہ نہیں سمجھا جاسکتا اگرچہ اسلام میں ملکیت خاصہ کا اعتراف کیا گیا ہے۔

صفت حق جماعیہ..... یعنی مال میں سرکاری حق بھی ہے۔ چنانچہ ملکیت خاصہ کے حق میں ایک قید کارفرما ہوتی ہے کہ ملکیت خاصہ کے سمٹنے میں دوسرے افراد کو کسی قسم کا ضرر لاحق نہ ہوتا ہو، اور املاک کو اجتماعی مصارف میں بھی لگایا جاسکتا ہے جیسے چراگاہ، وقف، سرکاری، املاک، گویا اسلام میں ملکیت عامہ کا تصور بھی موجود ہے بنابریں یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ اسلام اشتراکی نظام کے مطابق ہے چونکہ اشتراکیت میں اجتماعی اصولوں کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ بایں ہمہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چراگاہ کو اجتماعی استعمال کے لئے مقرر کیا تھا اور وہ بنی ثعلبہ کی ملک تھی جب بنی ثعبہ معارض ہونے لگے تو آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: یہ زمین فی سبیل اللہ ہے۔

خلاصہ..... اسلام میں حق ملکیت، دو صفتوں کے درمیان ہم آہنگ ہے صفت فردیہ اور صفت جماعیہ اور ملکیت کی دو قسمیں ہیں۔ ملکیت خاصہ اور ملکیت عامہ چنانچہ انفرادی ملکیت کے حق میں اجتماعی حق بھی ہے، چنانچہ انفرادی حق کو نیکی بھلائی اور مصالح عامہ میں لگایا جاسکتا ہے، جبکہ ملکیت خاصہ فی الواقع وظیفہ اجتماعی نہیں جو معاشرہ کو سونپ دیا جائے اور پھر انفرادی حق ہی ختم ہوجائے چونکہ اگر یہی معنی مراد لیا جائے پھر تو نظریہ حق ہی لغو ہوجائے گا۔

---

[1] .....الحديث الاول اخرجه البخاری مسلم عن ابی بكرة رضی الله عنه والثانی اخرجه مسلم عن ابی هريرة رضی الله عنه والثالث اخرجه الدارقطنی عن انس۔

اسلام میں فردی ملکیت پر وارد ہونے والی قیود بہت ساری ہیں۔

ان میں سے بعض قیود سلبی ہیں اور بعض ایجابی، ایجابی قیود کو میں عدالت اجتماعیہ کے وسائل کی بحث میں ذکر کروں گا۔رہی بات قیود سلبیہ کی سووہ مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔دوسروں کو ضرر پہچانے سے احتراز...... اسلام میں فرد، اموال میں اللہ تعالیٰ کے خلیفہ جماعت کا رکن ہے چنانچہ فرد اپنے حق ملک کو اس طرح استعمال کرنے کا مجاز ہے کہ دوسروں کو اس سے لَاضَرَرَ نہ پہنچے اور وہ اپنے آپ کو اجارہ دار کے روپ میں ظاہر نہ کرے، چنانچہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔لَاضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ۔ چنانچہ مال کو ضرر کا وسیلہ بنانا کسی طرح روا نہیں، خواہ ضرر خاص (فرد واحد کا) ہو یا عام۔گویا ملکیت خاصہ کو اس طرح استعمال میں لایا جائے کہ دوسرے فرد کا کسی قسم کا کوئی حرج نہ ہو۔

۲۔مالی ترقی کے لیے غیر مشروع وسائل کے استعمال کا عدم جواز...... چنانچہ مشروع طریقوں کے ساتھ اسلام نے مال کی ترقی اور اضافہ کو واجب قرار دیا ہے۔یہ اضافہ خواہ زرعی اعتبار سے ہو یا صنعتی یا تجارتی اعتبار سے۔اسلام نے سرے سے ایسے وسائل کو حرام قرار دیا ہے جو انسانی ہمدردی سے میل نہ رکھتے ہوں۔عموماً یہ وسائل مادیت پرست اور سرمایہ دارانہ نظام کے حامی ممالک میں پوری آب وتاب کے ساتھ فعال ہیں۔جیسے سود، قمار، جوا، دھوکا دہی، فحش ذخیرہ اندوزی اور دھونس ودھاندلی، اجارہ داری، سٹہ وغیرہ خطرناک قسم کے وسائل ہیں، چنانچہ اسلام نے یہ قید لاگو کر کے سرمایہ دارانہ نظام جس میں، مالدار طبقہ فقراء اور مزدوروں کا خون چوستا ہے کی بنیادیں ہلا کر رکھ دی ہیں۔جبکہ یہ غیر مشروع وسائل سرمایہ دارانہ نظام کی روح ہیں۔چنانچہ ان میں سے چند وسائل کی مختصراً ہم وضاحت پیش کرتے ہیں۔

سود...... اسلام نے سود کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کے لیے اعلان جنگ کر رکھا ہے، سود کے معاملہ میں اسلام نے کسی قسم کی رعایت نہیں رکھی خواہ سود قرضہ جات میں ہو یا وسائل پیداوار میں یا غلہ جات کی بجنسہ خرید وفروخت میں۔چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا

اور اللہ تعالیٰ نے خرید وفروخت کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے۔

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰۤوا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ ۝ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ۚ وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ ۚ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ ۝ البقرۃ۲/۲۷۸۔۲۷۹

اے ایمان والو اللہ سے ڈرو اور اگر تم واقعی مومن ہو تو سود کا جو حصہ بھی باقی رہ گیا ہو اسے چھوڑ دو، پھر بھی اگر تم ایسا نہ کرو گے تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ سن لو اور اگر تم سود سے توبہ کرو تو تمہارا اصل سرمایہ تمہارا حق ہے، نہ تم کسی پر ظلم کرو نہ تم پر ظلم کیا جائے۔

یہ بات طے شدہ ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام معیشت میں سود کو بڑی اہمیت حاصل ہے جبکہ اسلام سود کے لین دین پر اعلان جنگ کرتا ہے جبکہ سرمایہ دارانہ نظام میں سود کو سود خوروں کی مصلحت قرار دیا جاتا ہے، اور اسلام میں باہمی ہمدردی خیر خواہی اور تعاون پر زور دیا جاتا ہے تا کہ طاقتور اور مالدار کمزور سے نفع نہ حاصل کر سکے اور اسے کمائی کا ذریعہ نہ بنا لے۔اور تا کہ ایسا طبقہ وجود میں نہ آئے جو اپنی سرمایہ داری کے بل بوتے پر بغیر کسی محنت مزدوری کے عیش وعشرت کرتا پھرے۔

قمار (جوا) قمار اصل میں ایسے مقابلہ کو کہا جاتا ہے جس میں دونوں فریقین کی جانب سے بازی لگائی جاتی ہو کہ ہارنے والے جیتنے والے کو حسب معاہدہ مقررہ چیز یا مال ادا کرے گا، قمار کی مختلف اقسام ہیں، اسلام نے قمار کو بانواعہ حرام کیا ہے۔چونکہ قمار ایسا خبیث اور موذی مرض ہے جو انسانی طاقت اور بدن کو معطل کر دیتا ہے اور انسان کو سستی اور کاہلی کا عادی بنا دیتا ہے چونکہ جو ابغیر محنت مزدوری اور عمل کے مال کمانے کا

نام ہے، بلکہ جوانسانوں کے درمیان کینہ، بغض اور اختلاف برپا کر دیتا ہے۔ ❶ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں قمار کو گندگی اور شیطانی عمل قرار دیا ہے۔

غش معاملات میں......غش دھوکا دہی اور ملاوٹ کو کہا جاتا ہے۔ چنانچہ غش مطلقاً ممنوع ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ جس نے ہمارے ساتھ دھوکا کیا وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ (حدیث گزر چکی ہے) عقلی وجہ یہ ہے کہ غش کی وجہ سے دو معاملہ کاروں کے درمیان اعتماد باقی نہیں رہتا، اور کاروباری زندگی اضطراب کا شکار ہو جاتی ہے، چنانچہ غش کا اطلاق دھوکا دہی کی جملہ صورتوں پر ہوتا ہے جیسے خیانت (ثمن کی مقدار میں جھوٹ بول دیا) تناجش (خریداری میں رغبت دلانے کے لئے محض ابھارنا) تغریر (غلط طریقہ سے عقد کی ترغیب دینا) کتمان عیب، غبن فاحش اسی طرح تلقی رکبان یعنی شہری کا تجارتی قافلوں سے آگے جا کر ملنا اور مال تجارت کو غبن فاحش یعنی کم قیمت کے ساتھ خریدنا۔

ذخیرہ اندوزی......اسلام نے ہر ایسی چیز کی ذخیرہ اندوزی کو حرام قرار دیا ہے جس سے لوگوں کو ضرر پہنچے خصوصاً غذائی اجناس اور روز مرہ استعمال کی اشیاء ذخیرہ اندوزی حرام ہے۔ چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ اشیاء ضرورت کو بازار میں لانے والے کو رزق عطا ہوتا ہے جبکہ ذخیرہ اندوز ملعون ہے۔ ❷ عقلی دلیل یہ ہے کہ احتکار سے مارکیٹ کا نظام تباہ و برباد ہو جاتا ہے اور ذخیرہ اندوزی میں سرمایہ دارانہ نظام کی کھلی حمایت ہے، ذخیرہ اندوزی کے ممنوع ہونے کا سبب واضح ہے کہ ذخیرہ اندوز اشیائے استعمال کو صرف اس لئے چھپا کر رکھ دیتا ہے کہ جب رسد کم ہو جائے گی اور طلب بڑھ جائے گی تو اس وقت گراں نرخوں کے ساتھ اشیاء کو فروخت کرے گا چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے جس شخص نے غلہ ذخیرہ کر لیا تاکہ گرانی کے ساتھ مسلمانوں کو فروخت کرے وہ زبردست غلطی پر ہوتا ہے اور وہ اللہ اور اس کے رسول کے ذمہ سے بری ہوتا ہے۔ ❸

اسی طرح اسلام نے کمائی کے غیر مشروع وسائل کو بھی حرام قرار دیا ہے۔ مثلاً رشوت چوری چکاری باطل طریقے سے دوسرے کا مال ہتھیانا، حکومت کے بے جا ٹیکسز وغیرہ، یہ سارے وسائل اس لیئے حرام کے گئے ہیں تاکہ انسان سستی اور کاہلی سے دور رہے، بایں ہمہ اسلام دولت کمانے کے جملہ راستوں کی کڑی نگرانی کرتا ہے چونکہ عادۃً غیر مشروع وسائل زیادہ نفع کی طرف لے جاتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ دنیا خوبصورت اور بڑی دل کش ہے۔ جس شخص نے دنیا میں حلال طریقے سے مال کمایا پھر حق میں اسے صرف کیا اس پر اللہ تعالیٰ اسے ثواب عطا فرمائیں گے اور اسے جنت میں داخل کریں گے۔ جس شخص نے غیر حلال طریقے سے مال کمایا اور اسے ناحق راستے میں خرچ کیا اللہ تعالیٰ اسے ذلت و رسوائی کی جگہ میں داخل کریں گے، بہت سارے ایسے لوگ ہیں جو اللہ اور اس کے رسول کے مال میں گھسے ہوتے ہیں قیامت کے دن ان کے لئے آگ ہی ہوگی۔ ❹

۳۔ اسراف اور بخل کی ممانعت......اخراجات کے معاملہ میں اسلام نے میانہ روی کو واجب قرار دیا ہے۔

چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُوْلَةً اِلٰى عُنُقِكَ وَ لَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوْمًا مَّحْسُوْرًا ﴿۲۹﴾ الاسراء ۱۷/۲۹

اورنہ (ایسے کنجوس بنو کہ) اپنے ہاتھ کو گردن سے باندھ کر رکھو اور نہ (ایسے فضول خرچ) کہ ہاتھ کو بالکل ہی کھلا چھوڑ دو جس کے نتیجے میں تمہیں قابل ملامت اور قلاش ہو کر بیٹھنا پڑے۔

چنانچہ اسلام میں، بخل اور کنجوسی مقبول نہیں چونکہ کنجوسی مال و دولت کو جمع کرنے کا دوسرا نام ہے جسے اکتناز یعنی خزانہ سے بھی تعبیر کیا جاتا

---

❶......چنانچہ اکثر جواری آپس میں لڑ پڑتے ہیں اور قتل تک نوبت پہنچ جاتی ہے، قمار میں مال بھی ضائع ہوتا ہے۔ ❷ اخرجه ابن ماجة عن عمر رضی الله تعالیٰ عنه لكنه ضعيف۔ ❸ اخرجه احمد و الحاكم عن ابی هريرة رضی الله عنه و هو حديث حسن ورواه مسلم واحمد وابوداؤد۔ الترمذی بتغير يسير۔ ❹ اخرجه البيهقی فی شعب الايمان عن ابن عمر رضی الله عنه۔

ہے، چنانچہ اصل تو یہ ہے کہ دولت گردش میں رہے جبکہ کنجوس کی دولت گردش میں نہیں ہوتی بلکہ ایک جگہ پڑی رہتی ہے۔ گویا مال کو روکے رکھنے میں، وظیفہ گردش معطل ہو کر رہ جاتا ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ الَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ۙ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ ﴿۳۴﴾ التوبۃ ۹/ ۳۴

جو لوگ سونا چاندی جمع کر کے رکھتے ہیں اور اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے انہیں دردناک عذاب کی خبر سنادو۔

اسی طرح اسلام اسراف اور تبذیر (فضول خرچ) کو بھی حرام قرار دیتا ہے۔ اگر چہ فضول خرچی خیر کے امور میں کیوں نہ ہو۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

اِنَّ الْمُبَذِّرِيْنَ كَانُوْۤا اِخْوَانَ الشَّيٰطِيْنِ ؕ وَ كَانَ الشَّيْطٰنُ لِرَبِّهٖ كَفُوْرًا ﴿۲۷﴾ الاسراء ۱۷/ ۲۷

بلاشبہ فضول خرچی کرنے والے شیاطین کے بھائی ہیں۔

چنانچہ فضول خرچی محتاجی ہے جو بالآخر فضول خرچ کو معاشرہ پر بوجھ بنا دیتی ہے، گویا اسراف، وتبذیر معاشرہ کے لیے خطرناک چیز ہے اس سے لوگوں میں حسد، کینہ اور بغض پیدا ہوتا ہے، چنانچہ اسلام نے انفاق اور ذخیرہ رکھنے میں اعتدال کا درس دیا ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَّ كُلُوْا وَ اشْرَبُوْا وَ لَا تُسْرِفُوْا ۚ اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ ﴿۳۱﴾ الاعراف ۷/ ۳۱

کھاؤ پیو اور اسراف نہ کرو چونکہ اللہ اسراف کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔

۴۔ مال حصول جاہ کا ذریعہ نہیں...... اسلام نے مالداروں پر حرام کر دیا ہے کہ وہ مال کو رشوت کے راستے پر صرف نہ کریں، کسی سیاسی منصب کے حصول کے لیے مال نہ لگائیں۔ حصول جاہ یا کسی ایسے عہدہ کے حصول کے لیے بھی مال صرف نہ کریں جس کے وہ اہل نہ ہوں، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ لَا تَاْكُلُوْۤا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تُدْلُوْا بِهَاۤ اِلَى الْحُكَّامِ لِتَاْكُلُوْا فَرِيْقًا مِّنْ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالْاِثْمِ وَ اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ﴿۱۸۸﴾

اور آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طریقوں سے نہ کھاؤ اور نہ ان کا مقصد حاکموں کے پاس اس غرض سے لے جاؤ کہ لوگوں کے مال کا کوئی حصہ جانتے بوجھتے ہڑپ کرنے کا گناہ کرو۔ البقرۃ ۲/ ۱۸۸

اس قید سے سرمایہ دارانہ نظام کے حامی ممالک کی داخلی اور خارجی سیاست پر احتکاری ٹولوں اور عالمی کمپنیوں کے اثر رسوخ کا دروازہ بند ہو جاتا ہے۔ گویا اسلام کی نظر میں یہ اہم قید ہے۔

۵۔ بعد از وفات مال کی تقسیم میراث کے نظام کے ساتھ مقید ہے...... مرنے کے بعد مال میں کوئی آدمی بھی آزادی سے تصرف نہیں کر سکتا، جبکہ سرمایہ دارانہ نظام معیشت میں یہ مقرر ہے کہ ترکہ میں آزادی سے تصرف کیا جا سکتا ہے۔ اسلام میں ترکہ نظام میراث کے ساتھ مقید ہے، جو کہ الٰہی نظام ہے اس کے خلاف مال میں کسی قسم کا تصرف کرنا اسلام میں ممنوع ہے۔ چنانچہ میراث جبری حق ہے۔ حتیٰ کہ تہائی مال سے زیادہ کی وصیت نہیں کر سکتا، تقسیم میں بعض ورثہ کو بعض پر فضیلت دینا یا کسی وارث کو محروم کرنا یا دائنین کو ضرر پہنچانا بھی صحیح نہیں۔ چنانچہ میراث یا وصیت میں غیر شرعی تصرف کو قاضی کالعدم قرار دینے کا اختیار رکھتا ہے۔ گویا میراث ایسا قانون ہے جو دولت کو تقسیم کر دیتا ہے۔

سوم: معاشی آزادی کا اصول...... اسلام ملکیت فردیہ اور ملکیت عامہ کی ہم آہنگی کے اصول کا قائل ہے اور ملکیت فردیہ مختلف قیودات کے ساتھ مقید ہے چنانچہ اسلامی معیشت کا یہ پہلا رکن ہے جس کا پہلے ذکر گذر چکا ہے۔ چنانچہ معاشی آزادی کی حدود بھی معین ہیں اور یہ دوسرا رکن ہے، اسلامی معاشی نظام میں معاشی آزادی سرمایہ دارانہ نظام کی طرح مطلقاً آزاد نہیں جو غیر محدود ہو اور اشتراکی نظام کی طرح

ایسا بھی نہیں کہ معاشی آزادی سرے سے ہی نہ ہو بلکہ اسلام میں معاشی آزادی کا تصور معین حدود کے ضمن میں ہے۔

علامہ ابن خلدون رحمۃ اللہ علیہ نے معاشی آزادی کے اصول کا برملا اعلان کیا ہے، اسلام نے بہت خوبصورت انداز سے معاشی میدان میں ایک دوسرے سے آگے بڑھنے کی اجازت دی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ احتکار سے منع کیا ہے۔ فروخت کنندگان اور خریداروں کو سامان کا بھاؤ تاؤ لگانے میں جھوٹ دی ہے حکومت کی اس میں دخل اندازنہیں ہوتی ہاں البتہ صدر اسلام میں ورع، تقویٰ اور دینداری کا دور دورہ تھا اور ان صفات نے نفوس کو اپنے قابو میں رکھا ہوا تھا۔ بعد میں مدینہ میں فقہائے سبع نے حکومت کی دخل اندازی کو کنٹرول ریٹس کے حوالہ سے جائز قرار دیا تاکہ تاجروں کی سینہ زوری ختم ہو جائے، اور انہیں غبن اور دھوکا سے روکا جا سکے۔ چونکہ ثمن کا مناسب ہونا ضروری ہے تاکہ فروخت کنندہ اور خریدار کھینچا تانی سے دور رہیں۔ مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہو جاتا ہے اسلامی قانون میں معاشی آزادی مقید ہے چنانچہ اسلامی نظام میں سود یا احتکار کے ذریعہ خروج جائز نہیں۔

یہ اصول حکومت کی نگرانی کے ساتھ بھی مقید ہے تاکہ مصالح عامہ کی رعایت رہ سکے اور جماعت کو ضرر سے دور رکھا جا سکے، نگرانی کے اصول اقتصادی ماہرین مقرر کر سکتے ہیں۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِى الْأَمْرِ مِنْكُمْ

اے ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو اور رسولوں کی اطاعت کرو اور تم میں سے جو صاحب اختیار ہوں ان کی بھی۔

اولوالامر سے مراد حکام اور علماء ہیں، لہٰذا ماہرین معیشت کے متعلق جو ضوابط مقرر کریں امت پر ان کی اطاعت واجب ہے تاکہ اسلامی اجتماعی توازن برقرار رہے۔

چہارم: عمل (محنت کاری، کام) کی قیمت، اس کی معاشی زندگی میں اہمیت اور اشیاء کے ثمن پر اس کے اثرات

محنت کاری ایک مرتبہ مقام اور عظمت کی چیز ہے، جو شخص بھی محنت مزدوری کی قدر رکھتا ہو اس پر محنت کرنا واجب ہے، چنانچہ اسلام محنت کاری کی زبردست ترغیب دیتا ہے اور کاہلی، سستی اور بیکاری کی بیخ کنی کرتا ہے، چونکہ فقر اور محتاجی نری ذلت اور معاشرتی مرض اور روگ ہے۔ گویا اسلام کو بیکاری اور کاہلی سے سخت نفرت ہے چونکہ فارغ بیٹھے رہنے سے مصلحت عامہ میں خلل پڑتا ہے، چنانچہ امت اسی وقت مضبوط اور قوی تر ہوگی جب امت کے افراد میں قوت ہوگی۔ اگر امہ کے افراد میں ضعف اور کمزوری ہے تو امت بھی کمزور ہوگی۔ چنانچہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے قریب ہے کہ فقر و محتاجی کفر ہو جائے۔ ❶

اسلام نے محنت کاری کو حصول ملکیت کا وسیلہ قرار دیا ہے، چونکہ بغیر اجرت کے محنت کاری نہیں ہوتی اور اجرت بقدر محنت ہوتی ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ آدمی کی اچھی اور پاکیزہ کمائی اس کے ہاتھ کی کمائی ہے۔ ❷ ایک اور حدیث ہے۔ کسی شخص نے اس سے اچھا اور پاکیزہ کھانا نہیں کھایا جو اس کے ہاتھ کی کمائی سے حاصل ہوا ہو، جبکہ اللہ کے پیغمبر حضرت داؤد علیہ السلام اپنے ہاتھ کی کمائی سے کھاتے تھے۔ ❸ ایک اور حدیث ہے کہ جو شخص اپنے ہاتھ کی محنت کی وجہ سے تھکے ہوئے رات کرے

تو اللہ کے ہاں اس کی بخشش ہو جاتی ہے۔ ❹

ایک اور حدیث میں ہے۔ یقیناً اللہ تعالیٰ صاحب ہنر کو پسند فرماتے ہیں۔ ❺

---

❶......اخرجه ابونعيم في الحلية عن انس و سكت عنه السيوطي۔ ❷ اخرجه البزار وصحح الحاكم عن رفاعة بن رافع۔ ❸اخرجه البخاري عن المقدام بن معديكرب رضى الله عنه۔ ❹اخرجه الطبراني في الاوسط عن ابن عباس رضى الله عنه لكنه ضعيف۔
❺اخرجه الحكيم الترمذي والطبراني والبعض عن ابن عمر و لكنه ضعيف

ایک اور حدیث میں ہے۔حلال رزق کی تلاش فریضہ (نماز، روزہ وغیرہ) کے بعد فرض ہے۔ ❶

ایک اور حدیث ہے کہ بہت سارے ایسے گناہ ہیں جو نماز، روزہ حج اور عمرہ سے نہیں مٹتے، بلکہ تلاش معاش میں پیش آنے والا غم انہیں مٹا دیتا ہے۔ ❷ ایک اور حدیث ہے کہ تمہارا سب سے اچھا کھانا وہ ہے جو تمہاری کمائی سے حاصل ہو اور تمہاری اولاد تمہاری بہترین کمائی ہے۔ ❸

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اللہ کی قسم اگر اہل عجم اپنے ہاتھ اعمال لے کر آئیں اور ہم بغیر عمل کے حاضر ہوں تو قیامت کے دن اہل عجم محمد صلی اللہ علیہ وسلم (کی شفاعت) کے زیادہ حقدار ہوں گے، سو جس شخص کو اس کا عمل پیچھے کردے اسے اس کا عمل آگے نہیں لے کر جاسکتا۔

یہ ساری احادیث آیات قرآنیہ کے مضامین سے ماخذ ہیں۔چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ لِكُلٍّ دَرَجٰتٌ مِّمَّا عَمِلُوْا ۚ وَ لِيُوَفِّيَهُمْ اَعْمَالَهُمْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ ﴿۱۹﴾ سورۃ الاحقاف ۱۹/۴۶

اور ہر ایک گروہ کے اپنے اعمال کی وجہ سے مختلف درجے ہیں اور اس لئے ہیں تاکہ اللہ تعالیٰ ان کے اعمال (کمائیوں) کا پورا پورا بدلہ دے اور ان پر کوئی ظلم نہیں ہوگا۔

وَ لَا تَبْخَسُوا النَّاسَ اَشْيَآءَهُمْ ......سورۂ ھود ۸۵/۱۱

اور لوگوں کو ان کی چیزیں گھٹا کر نہ دیا کرو۔

فَامْشُوْا فِيْ مَنَاكِبِهَا وَ كُلُوْا مِنْ رِّزْقِهٖ ؕ وَ اِلَيْهِ النُّشُوْرُ ﴿۱۵﴾ سورۃ الملک ۱۵/۶۷)

لیکن تم زمین کے مونڈھوں پر چلو پھرو اور اس کا رزق کھاؤ اور اسی کے پاس دوبارہ زندہ ہو کر جانا ہے۔

فَابْتَغُوْا عِنْدَ اللّٰهِ الرِّزْقَ ......سورۃ العنکبوت ۱۷/۲۹

اللہ تعالیٰ کے پاس رزق تلاش کرو۔

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے محنت کاری کی مدح سرائی کی ہے۔چنانچہ آپ نے ارشاد فرمایا: تم میں سے کوئی شخص اپنی رسی اٹھائے اور پہاڑ کی طرف چل پڑے پھر لکڑیوں کا گٹھا اپنی پیٹھ پر لاد کر لے آئے اور (اسے فروخت کرکے) رزق کھائے یہ کام اس کے لئے لوگوں کے آگے دست سوال پھیلانے سے بدرجہا افضل ہے۔ ❹

ایک اور حدیث میں فرمایا: تم میں سے کوئی شخص برابر لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلاتا رہتا ہے یہاں تک کہ وہ اللہ تعالیٰ سے ملاقات کرتا ہے درانحالیکہ اس کے چہرے پر برائے نام گوشت نہیں ہوتا۔ ❺

آپ نے یہ ارشاد بھی فرمایا اوپر والا ہاتھ نیچے والے ہاتھ سے بہتر ہے۔ ❻

ایک اور حدیث میں فرمایا اپنی ضروریات عزت نفس کو محفوظ رکھتے ہوئے پوری کرو چونکہ جملہ امور تقدیر کے مطابق طے پاتے ہیں۔ ❼

ایک اور حدیث میں ہے۔مالدار کے حق میں صدقہ حلال نہیں اور نہ ہی ایسے شخص کے لئے صدقہ حلال ہے جس کے اعضاء تندرست ہوں اور وہ کمانے کی طاقت رکھتا ہو۔ ❽ ان احادیث میں حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے محنت کاری اور لوگوں کے سامنے دست سوال پھیلانے کے درمیان موازنہ پیش کیا ہے۔نیز محنت کاری کو اچھائی کی نظر سے دیکھا گیا ہے اور سوال کو تحقیر کی نظر سے دیکھا گیا ہے بلکہ سوال کی

---

❶......اخرجہ الطبرانی عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ ولکنہ ضعیف۔ ❷ اخرجہ ابونعیم فی الحلیۃ وابن عساکر عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ۔ ❸ اخرجہ احمدو اصحاب السنن عن عائشۃ۔ ❹ اخرجہ احمد باسناد جید عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ۔ ❺ اخرجہ البخاری والنسائی عن ابن عمر رضی اللہ عنہ۔ ❻ اخرجہ احمد والطبرانی عن ابن عمر وھو حدیث صحیح ۔ ❼اخرجہ ابوالشیخ وفی المسند الفردوس للدیلمی عن انس ولکنہ ضعیف۔ ❽ اخرجہ ابوداؤد والترمذی عن عمر بن العاص رضی اللہ عنہ۔

مذمت کی گئی ہے۔

مذکور بالا آیات اور احادیث میں محنت کاری کی تقدیس بیان کی گئی ہے اور معیشت کے میدان میں محنت کاری کو پر اثر قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ محنت کاروں کا حق ہے کہ وہ محنت کے بقدر اپنی پوری اجرت اور مزدوری کا مطالبہ کریں، چنانچہ محنت کاروں کی صلاحیتوں اور مہارتوں کے ساتھ یہی چیز متفق ہے کہ ان کی صلاحیت کے بقدر انہیں اجرت ملنی چاہئے۔تاہم کفایت (قناعت) ایک چیز ہے اور مقدرت (صلاحیت) ایک اور چیز ہے چنانچہ یہ دونوں چیزیں فرد کی اہلیت کا معیار ہیں، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام سعی وکوشش کے میدان کو وسیع رکھتا ہے، چانچہ تلاش معاش اور طلب رزق کے لئے کوشش کرنا اسلام میں مشروع ہے لیکن اس کوشش میں برابری اور مساوات شرط نہیں، چونکہ اسلام رزق کے معاملہ میں مساوات کا قائل نہیں، اور نہ ہی برابری معقول ہے بلکہ برابری پر مجبور کرنا تو ظلم عظیم ہے چونکہ لوگوں کی صلاحیتوں اور مہارتوں میں نمایاں فرق پایا جاتا ہے، فرمان باری تعالیٰ ہے:

نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَّعِيْشَتَهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ ......سورۃ الزخرف ۴۳/ ۳۲

دنیوی زندگی میں ان کی روزی کے ذرائع بھی ہم نے ہی ان کے درمیان تقسیم کر رکھے ہیں اور ہم نے ہی ان میں سے ایک دوسرے پر درجات میں فوقیت دی ہے۔

وَ اللّٰهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ ۚ ......سورۃ النحل ۱۶/ ۷۱

اللہ نے تم میں سے بعض کو بعض پر رزق کے معاملہ میں فضیلت دی ہے۔

اسلام کے نقطہ نظر میں محنت کاری سبب ملکیت ہے اور اسلام میں یہ قاعدہ ہے کہ عمل (محنت کاری) ملکیت کا سبب ہے۔ اسلام میں یہ قاعدہ نہیں کہ عمل جماعت کے مالک بننے کا سبب ہے نہ کہ فرد کی ملکیت کا۔ اس قاعدہ کو ان الفاظ میں بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ عمل مادہ کی قیمت کا سبب ہے اور مادہ عامل کی ملکیت کا سبب ہے۔ بسا اوقات عمل اصل سرمایہ () جو حصول پیداوار کے لیے لگایا گیا ہو) کے ساتھ مشترک ہوتا ہے جیسے شرکت مضاربت، چنانچہ شرکت مضاربت میں محنت کار

اپنی محنت کے سبب منافع کا مالک ہوتا ہے جبکہ رب المال اپنے مال کو بڑھوتری اور پیداوار میں لگائے رکھتا ہے، چنانچہ مضاربت میں محنت کار کو اس کی محنت کے بقدر منافع ملتا ہے اور رب المال کو اپنا مال تجارت میں لگانے کی وجہ سے منافع ملتا ہے چونکہ اس کا مال مارکیٹ میں فروخت ہو رہا ہوتا ہے، اگر کہیں اضطراری حالت میں اصل سرمائے کا نقصان ہو جائے تو رب المال تنہا اس نقصان کو برداشت کرتا ہے عامل خسارے میں شریک نہیں ہوتا۔

علامہ ابن خلدون کو علم اقتصادیات کے مؤسس کے نام سے پہچانا جاتا ہے، ان کے بعد ریکارڈو اور مارکس نے اشتراکی نظریہ پیش کیا۔ اشتراکیوں کا خیال ہے کہ عمل (محنت کاری) قیمت کی اساس ہے یعنی سامان اور اشیاء کی قیمت عمل کی قیمت ہے۔ اسلامی معاشی نظریہ سامان و اشیاء کی قیمت کو بحسب عرض اور طلب (سپلائی ڈیمانڈ) قرار دیتا ہے، چنانچہ عادلانہ قسم کے نرخوں کو ان دو واقعی امور پر استوار کیا جاسکتا ہے اور اشیاء کی قیمت میں مختلف اعتبارات کا لحاظ رکھا جاتا ہے، اور بازار کا اضافی ریٹ شخص کی طلب کے بقدر ہیں، فقہاء کے نزدیک مثلی نرخوں سے یہی مراد ہے جب تقسیم میں اشتراکیت کا یہ اصول ہے کہ ہر ایک سے حسب طاقت کام لیا جائے اور ہر ایک کے لئے اجرت بحسب عمل ہے، جبکہ اسلام کا اصول ہے کہ ہر ایک کے لئے بحسب عمل ہے یا حسب حاجت ہے۔ چونکہ بسا اوقات انسان محنت کاری سے عاجز ہو جاتا ہے اس صورت میں جماعت اور حکومت کی ذمہ داری بنتی ہے کہ اس کی ضروریات کو پورا کرے چونکہ اسی میں انسانیت کا احترام ہے۔

پنجم: افراد کی معاشی سرگرمی میں حکومت کی دخل اندازی...... اس اصول کی وضاحت کے لئے درج ذیل امور زیر بحث آئیں گے۔

۱۔افراد کی محنت کاری پر حکومت کی نگرانی......رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: تم میں سے ہر شخص نگہبان ہے اور وہ اپنی رعیت کے بارے میں جوابدہ ہوگا۔ ❶ اس حدیث میں صریح دلیل ہے کہ حکومت داخلی اعتبار سے مسئول و جوابدہ ہے حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ عام افراد کی معاشی سرگرمی کی نگرانی کرے، حکومت مصالح عامہ کی رعایت کے لئے مصلحت خاصہ میں دخل دے سکتی ہے اور قوانین کا نفاذ کر سکتی ہے، اس مقصد کے لئے حکومت مملکت میں اپنے ہرکارے چھوڑے رکھے جو افراد سے یہ سوال کریں کہ تمہارے پاس یہ سرمایہ کہاں سے آیا ہے کہ کمائی کا مشروع طریقہ واضح ہوتا رہے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنے امراء کا محاسبہ لیتے تھے اور گورنروں کی پوچھ پڑتال کرتے رہتے تھے چنانچہ آپ رضی اللہ عنہ نے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو مصر کا گورنر مقرر کیا اور آپ رضی اللہ عنہ کو جب ان کے مال میں شک گزرا تو پوری طرح ان کا محاسبہ کیا حتیٰ کہ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ سے بھی ان کے مال کے متعلق پوچھ پڑتال کی، حکومت کی ذمہ داری بنتی ہے کہ وہ افراد کے وسائل پیداوار اور آمدنی کی کڑی نگرانی کرے، اگر افراد آمدنی اور پیداوار میں تعطل کا شکار ہو جائیں حکومت مصلحت عامہ کے لیئے مناسب تدابیر اختیار کرے چنانچہ اگر کوئی شخص موات (غیر آباد بنجر زمین) پر اپنے نشانات کھڑے کرے اور اس پر قبضہ کرے پھر عرصہ تین سال تک اس کی طرف مطلق توجہ نہ دے اور نہ ہی اس میں کاشتکاری کرے تو حکومت زمین اس سے چھین کر کسی ایسے شخص کے ہاتھ میں دے دے چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' جو شخص کسی مردہ (غیر آباد) زمین کو آباد کرے تو وہ اس کی ملکیت ہے ❷ غیر آباد زمین میں علامات نصب کر دینے والے کے لئے تین سال کے بعد اس زمین میں کوئی حق نہیں رہتا ❸ چونکہ مال کو آمدنی میں لگانا ضروری ہے تاکہ یوں ہی پڑے رہنے سے مال کی کھپت ختم نہ ہو جائے اور مصالح عامہ کا ضرر نہ ہو۔ اور امت فقر وفاقہ اور محتاجی کی طرف نہ جائے۔

اگر کاروباری لوگ اپنی معیشت کو ترقی دینے کے سلسلہ میں اجارہ داری قائم کرنا چاہیں تو حاکم وقت مناسب کارروائی کرے تاکہ لوگوں کی آمدنی میں تناسب برقرار رہے، ایسی صورت میں حکومت پیداوار کی مناسب کوئی حد بھی مقرر کر سکتی ہے یعنی ایک ادنیٰ حد ہو اور ایک اعلیٰ حد ہو اعلیٰ حد سے تجاوز کرنا ناجائز ہو، اگر دولت چند ملکی اجارہ داروں کے ہتھے چڑھ جائے اور بقیہ افراد پیداوار اور آمدنی سے محروم رہیں تو حاکم وقت اموال کی آمدنی کو موزنیت پر رکھنے کے لیے دخل دے اور عمومی ضرر کے دفعیہ کے لیے مناسب کارروائی کرے۔

۲۔سرکاری ملکیت کا ثبوت......رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ لوگ تین اشیاء میں برابر کے شریک ہیں پانی، گھاس، اور آگ اور حدیث میں چار اشیاء کا ذکر ہے اور چوتھی چیز نمک بیان کی گئی ہے۔ ❹ نص میں صرف ان تین یا چار امور کو بیان کیا گیا ہے چونکہ عرب کے ماحول میں اس وقت انہیں اشیاء کو ضروریات زندگی سمجھا جاتا تھا، یہ اشیاء بھی لوگوں کے لئے مباح ہیں، جبکہ حکومت ہی صرف ایسا ادارہ ہے جو مصالح عامہ کو بہتری کے ڈگر پر رکھ سکتی ہے، لہٰذا حکومت ماحول اور زمانہ کی رعایت کر کے پیداواری صنعتوں، خام مال مرافق عامہ (سڑکیں، راستے وغیرہ) وغیرہ کو اپنے کنٹرول میں لے سکتی ہے، مثلاً دریا، معدنیات، تیل اگرچہ مملوکہ زمین میں ہو، بجلی، عوامی ادارے اور زندگی کے بنیادی مرافق۔ سرکاری ملکیت کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین نے بعض اراضی جیسے نقیع اور ربذہ وغیرہ کو فی سبیل اللہ چراگاہیں قرار دیا تھا تاکہ ان میں عام مسلمانوں کے گھوڑے چرتے رہیں، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: چراگاہ تو صرف اللہ اور اس کے رسول کی ہے۔ ❺ یعنی چراگاہ عام لوگوں میں سے کسی فرد واحد کی ملکیت نہیں۔

---

❶.....اخرجه احمد والشيخان وابوداؤد والترمذی عن ابن عمر رضی الله تعالیٰ عنهما۔ ❷ اخرجه احمد والترمذی و صححه عن جابر بن عبدالله رضی الله عنه ❸ اخرجه ابو يوسف فی كتاب الخراج عن سعيد بن المسيب رحمة الله ولكنه ضعيف۔ ❹ اخرجه احمد وابوداؤد واخرجه ابن ماجة عن ابن عباس رضی الله عنه واخرجه الطبرانی عن عمر۔ ❺ اخرجه الخمسة (احمد واصحاب السنن) والحاكم عن سمرة بن جندب رضی الله عنه

۳۔ **ملکیت خاصہ کا قومیانہ**...... اسلام کا عام اصول انفرادی ملکیت اور معاشی آزادی کا ہے جیسا کہ میں نے وضاحت کری ہے کہ چنانچہ حکومت بوقت ضرورت مصلحت عامہ کے لئے انفرادی ملکیت کو سرکاری تحویل میں لے سکتی ہے۔ چنانچہ اسلام کے اصول استحسان اور مصالح مرسلہ کے تحت ایسا کرنا جائز ہے نیز عام قاعدہ ہے کہ عام ضرر کے دفعیہ کے لئے ضرر خاص قابل برداشت ہوتا ہے، نیز بھوکے کی کفایت کرنا اور ننگے کو کپڑا دینا حکومت کی ذمہ داری ہے چنانچہ شریعت مطہرہ کا اصول ہے کہ اگر کسی مومن نے بھوک کی حالت میں رات گزاردی تو کسی شخص کا مال قابل نفع نہیں ہوتا۔ لیکن انفرادی ملکیت کو قومیانے میں یہ شرط ہے کہ اس کی قیمت ادا کی جائے، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قبل از وفات فرمایا: وہ بات جو مجھے بعد میں معلوم ہوئی اگر مجھے اس کا پہلے علم ہوتا جاتا تو میں لوگوں کے زائد مال تحویل میں لے لیتا جو فقراء میں تقسیم کر دیتا ہے۔ یہ وہ اصول ہے جو اسلام کا خاص امتیاز ہے ورنہ سرمایہ دارانہ نظام میں یہ اصول مقرر ہے کہ فرد کو مطلق آزادی حاصل ہوگی۔

اسی لیے تو حکومت کو اختیار ہے کہ غیر مشروع ملکیتوں میں دخل دے جیسے غصب، چوری اور زبردستی کی ملکیت، اور حکومت اموال مالکان کو واپس کرے، برابر ہے کہ ملکیت خواہ منقولی ہو یا غیر منقول، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: آدمی کے ذمہ وہ چیز واجب رہتی ہے یہاں تک کہ اسے ادا کردے۔ ایک اور حدیث میں ہے" ظالم کا کاشتکاری میں کوئی حق نہیں ❶ ایک اور حدیث میں ہے جس شخص نے مالکان کی اجازت کے بغیر اس کی زمین میں کاشتکاری کی اس کے لیے اناج میں کچھ نہیں ہوگا۔ البتہ وہ اخراجات لینے کا حق رکھتا ہے۔ ❷

چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بعض عمال جب اپنی عملداری سے اموال لے کر آتے تو آپ رضی اللہ عنہ ان کی چھان بین کرتے تھے، اس میں مصلحت عامہ پیش نظر رہتی تھی، مصلحت یہ تھی کہ ملکیت شبہات سے پاک ہو اور غیر مشروع طریقہ سے ملکیت کو وسیلہ نہ بنایا جائے، اسی طرح حکومت مشروع ملکیت خاصہ میں دخل دینے کا حق رکھتی ہے تاکہ وسائل پیداوار کی تقسیم میں عدل برقرار رہے۔ حکومت خواہ اصل ملکیت میں دخل دے یا مباح سے قابض کو روک دے، قبل از اسلام یا بعد از اسلام کے مباحات کی ملکیت سے اگر عام لوگوں کو ضرر ہو تو عادل حکمران زرعی ملکیت پر قیودات عائد کرسکتا ہے، مثلاً ملکیت کی محدود اور معین پیمائش لاگو کرسکتا ہے، اگر قابض اس سے نفع نہ اٹھاتا ہو تو حاکم واپس لے کر کسی دوسرے کو دے سکتا ہے یا کسی اور مصلحت کے لئے عوض دے کر بھی لے سکتا ہے۔ جیسا کہ عصر حاضر میں بینک اور بڑی بڑی کمپنیاں چنانچہ حکومت ان اداروں کو حکومتی تحویل میں لے سکتی ہے، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسجد تنگ ہو جانے پر وسیع کرنی چاہی اور آپ رضی اللہ عنہ نے مسجد کے پڑوس میں رہنے والوں کو مجبور کیا کہ وہ توسیع کے لیے اپنے گھروں کو فروخت کریں۔ اور ان لوگوں سے دوٹوک فرمایا:

تم لوگ کعبہ کے پاس اترے ہو کعبہ تمہارے پاس نہیں اترا، بعد میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بھی ایسا ہی کیا اور فرمایا: میرے حلم اور بردباری نے تمہیں مجھ پر جری کردیا ہے جبکہ عمر رضی اللہ عنہ نے بھی تمہارے ساتھ یہی کیا تھا تمہیں ان کے ساتھ بات کرنے کی جرأت نہیں ہوئی تھی، پھر آپ رضی اللہ عنہ نے مانعین کو ایک مدت تک حبس میں رکھنے کا حکم دیا، چنانچہ مصلحت عامہ کے لیے فردی ملکیت کو تحویل میں لیا جاسکتا ہے مثلاً سڑکوں کی توسیع، قبرستان، تعمیر مساجد، قلعہ اور جیل، عوامی ادارے جیسے: ہسپتال، مدارس، مسافر خانے وغیرہ کے لئے ملکیت عامہ کو قومی تحویل میں لیا جاسکتا ہے۔ چونکہ مصلحت عامہ مصلحت خاصہ پر مقدم ہے۔

فقہاء نے وضاحت کی ہے کہ حاکم وقت کسی مصلحت کے پیش نظر ملکیت کی اباحت سے روک سکتا ہے۔ لہذا تجاوزات کو ممنوع قرار دیا جائے گا اور جب حاکم وقت تجاوزات سے روک دے تو رکنا واجب ہوگا۔ چنانچہ اس کی دلیل یہ آیت ہے:

---

❶..... اخرجہ ابوداؤد والدارقطنی عن عروۃ بن زبیر ❷ اخرجہ الخمسۃ (احمد واصحاب السنن) الاالنسائی عن رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ......سورۃ النساء ۴/ ۵۹

اے ایمان والو االلہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو اور صاحب اختیار لوگوں کی بھی۔

اولا الامر سے مراد اہل انتظام اور اہل اختیار ہیں یعنی امراء حکام اور علماء جیسا کہ پیچھے گزر چکا ہے۔

لیکن ایسا بھی نہیں کہ محض وہم وخیال کی بنیاد پر ضرر اور مصلحت کی تعین کر لی جائے پھر اسے اساس بنا کر ملکیت خاصہ کو تحویل میں لے لیا جائے بلکہ ضروری ہے کہ ضر عامہ بالکل نمایاں ہو اور واقعی ضرر ہو اور مصلحت بھی عامہ ہو اور اس کا تحقق ہو۔

فقہاء مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک وقوع ضرر کا محض احتمال ہی کافی ہے گویا وقوع ضرر کے احتمال کو بنیاد بنا کر ملکیت خاصہ کو تحویل میں لیا جا سکتا ہے۔ چونکہ عام قاعدہ ہے کہ مضرت ومفسدت کا دفعیہ جلب مصالح سے مقدم ہے۔

اول...... ہر وہ ضرر جو کافۃ للناس کو لاحق ہو وہ ممنوع ہے۔

دوم...... صرف قصد ضرر اور عدم قصد ضرر کی طرف نہیں دیکھا جائے گا بلکہ ضرر مرتب ہونے والے نتائج پر نظر رکھی جائے گی۔

سوم...... اکا دکا فرد کے ضرر کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ ہاں البتہ اگر کوئی شخص قصداً کسی فرد واحد کو ضرر پہچانے کے درپے ہو بایں طور کے اپنے حق کو ناجائز طریقہ سے استعمال کرتا ہو یا اپنے حق کو معمول کے مطابق استعمال نہ کرتا ہو تو اسے اس سے روکا جائے گا۔

تاہم بعض امور کی وجہ سے ملکیت خاصہ کو تحویل میں لینے یا اس پر قیودات لاگو کرنے کا جواز ہے چنانچہ صاحب ملکیت حقوق اللہ کو ادا نہ کرتا ہو یعنی زکوٰۃ وصدقات نہ دیتا ہو، یا ملکیت خاصہ کو مالک نے تسلط، ظلم وستم، سرکشی اسراف اور فضول خرچی کا ذریعہ بنا رکھا ہو، یا ملکیت خاصہ کے ذریعہ فتنوں کی آگ بھڑکانا چاہتا ہو، یا ملکی امن وامان کو تہ وبالا کرنا چاہتا ہو، یا ذخیرہ اندوزی کا ذریعہ بنا رکھی ہو، یا ملکیت خاصہ کے ذریعہ اشیاء نرخوں سے کھیل رہا ہو یا اسمگلنگ کا اڈہ بنا رکھا ہو یا ملکیت خاصہ کو اپنے دفاع کا سامان بنا رکھا ہو یا ملکیت خاصہ سے لوگوں کی کسی جماعت کو اذیت پہنچ رہی ہو تو ملکیت خاصہ کو قومی تحویل میں لینا ضروری ہے لیکن شرط یہ ہے کہ اصل سرمائے کا استیصال نہ ہو اور ملکیت کا عوض دے کر سرکاری تحویل میں لیا جائے۔ چنانچہ عرب ممالک میں اقتصادی ماہرین نے وضاحت کی ہے کہ قومی اثاثہ جات مالداروں کے مخصوص ٹولے کے ہاتھ چڑھے ہوئے ہیں جس سے ملکی مصلحت کا کافی نقصان ہو رہا ہے اور ان کا یہ رویہ قرآن کے موقف کے صریح خلاف ہے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ......الحشر ۵۹/ ۷

تا کہ مال انہیں لوگوں کے درمیان گردش کرتا نہ رہ جائے جو تم میں سے مالدار ہیں۔

مرافق عامہ جنہیں عوامی خدمات میں لگایا جاتا ہے جیسے مواصلات، بجلی پانی وغیرہ، لوگوں کی تنگی کو ختم کر دیتے ہیں، مثلاً زرعی اراضی کی ملکیت کو تحویل میں لیا جا سکتا ہے تا کہ لوگوں کی تنگی دور ہو، تاہم فردی ملکیت کی فیکٹریاں اور کارخانے، کمپنیاں قومیائی جا سکتی ہیں بشرطیکہ ان میں مصلحت عامہ ہو۔

ضرر سے روکنے کے دلائل...... ایک تو وہ حدیث ہے جو بارہا گزر چکی ہے ''لاضر ولاضرار'' ❶

ایک اور حدیث میں کہ کوئی شخص اپنے پڑوسی کو اپنی دیوار پر لکڑی رکھنے سے منع نہ کرے۔ تاریخی واقعات بھی اس امر پر واضح دلیل ہیں۔ چنانچہ حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ کے کھجوروں کے کچھ درخت تھے جو ایک انصاری کے باغ میں تھے، حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ اپنے اہل خانہ کے ساتھ باغ میں جاتے جس سے مالک زمین کو اذیت پہنچتی تھی، چنانچہ انصاری نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی شکایت کی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے درختوں کے مالک (سمرہ) رضی سے فرمایا: یہ درخت فروخت کر دو، انہوں نے انکار کر دیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے

❶......اخرجه احمد وابن ماجة عن ابن عباس رضي الله عنه

فرمایا: درخت کاٹ دو، اس سے بھی انکار کردیا، آپ نے فرمایا: چلو درخت ہبہ کردو اس کے بدلہ میں تمہیں جنت میں درخت ملیں گے تاہم سمرہ رضی اللہ عنہ نے اس سے بھی انکار کردیا، پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی طرف متوجہ ہوکر فرمایا تم دوسروں کو ضرر پہنچانے کے در پے ہو، پھر انصاری سے فرمایا: جاؤ اور اس کے درخت اکھاڑ دو۔❶ اس حدیث میں دلیل ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظلم وتعدی کی ملکیت کا مطلق احترام نہیں کیا۔

اس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ ایک شخص کا نام ضحاک بن خلیفہ تھا اس نے حضرت محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ کی زمین سے پانی گزارنا چاہا، محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے اجازت نہ دی، ضحاک نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے شکایت کی آپ رضی اللہ عنہ نے محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ کو بلایا اور انہیں حکم دیا کہ اسے پانی گزرانے دو، محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے کہا: میں اجازت نہیں دوں گا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تم اپنے بھائی کو ایسی چیز سے کیوں روکتے ہو جو اسے نفع پہنچائے۔ جبکہ اس میں تمہارے لیے بھی نفع ہے، شروع اور آخر میں تم سیراب کروگے اس میں تمہارا نقصان بھی نہیں محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اللہ کی قسم ایسا نہیں ہوگا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اللہ کی قسم تم اسے پانی گزارنے دو اگرچہ وہ تمہارے پیٹ پر سے کیوں نہ گزارے ❷ اس حدیث میں یہ دلیل ہے کہ صرف ضرر سے روکنا کافی نہیں بلکہ دوسرے کے لئے ایسی چیز کا انتظام کرنا بھی واجب ہے جس میں اس کا نفع ہو بشرطیکہ اس میں کسی کا ضرر نہ ہو۔

جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مدینہ کے قریب سرزمین ربذہ کو قومی چراگاہ قرار دیا تو فرمایا: مال اللہ تعالیٰ کا ہے اور بندے اللہ کے ہیں، اللہ کی قسم اگر مجھے اللہ کی راہ میں سواریاں فراہم نہ کرنی ہوتیں تو میں ایک مربع بالشت کے بقدر بھی زمین کا چراگاہ کے لئے تحویل میں نہ لیتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ مصلحت عامہ کے لئے اراضی کو سرکاری تحویل میں لینا جائز ہے۔

فقہاء نے چار صورتوں میں املاک کو سرکاری تحویل میں لینے کو جائز قرار دیا ہے۔

پہلی صورت...... نفع عامہ کے لئے ملکیت کو قومی تحویل میں لے لیا جائے جیسے سڑکوں، مسجدوں، قبرستان وغیرہ کی توسیع کے لیے، جبکہ ملکیت خاصہ کو تحویل میں لینے کے سوا کوئی اور چارہ کار نہ ہو، اس کی دلیل صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل ہے چنانچہ صحابہ نے دومرتبہ مسجد حرام کی توسیع کی اجازت دی ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں اور دوسری مرتبہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور میں۔

دوسری صورت...... یہ کہ صاحب ملک پر اخراجات ونقصانات یا خراج یا معاملہ وغیرہ کی مد سے دین ہو اور ادائیگی نہ کررہا ہو تو قاضی حکم دے کہ جبراً اس کی ملک فروخت کردی جائے، لہٰذا ایسی چیز کو ابتداً فروخت کیا جائے گا جس کی فروختگی میں آسانی ہو چنانچہ مجلّہ میں دفعہ ۹۹۸ کے ذیل میں اس کی صراحت کی گئی ہے۔

تیسری صورت...... ذخیرہ اندوزی سے باز رکھنے کے لیے ملکیت خاصہ کو تحویل میں لے لیا جائے۔ مثلاً تاجروں کا ایک ٹولہ اشیاء خورد ونوش کو ذخیرہ کرلے اور اس سے لوگوں کا ضرر ہو تو حاکم کے لیے جائز ہے کہ ضرر کے دفعیہ کے واسطے کنٹرول ریٹس مقرر کرکے اشیاء فروخت کرنے کا حکم صادر کرے، چونکہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غلہ کی ذخیرہ اندوزی سے منع فرمایا ہے۔ ابن قدامہ نے المغنی میں ذخیرہ اندوزی کی شرائط بسط وتفصیل سے بیان کی ہیں۔ دیکھئے المغنی ف ۱۹۸/۴

چوتھی صورت...... شریک شفعہ کے ذریعہ زمین وغیرہ کو لینے کا حق رکھتا ہے، چنانچہ مالک قدیم کو مالک جدید کے مقابلہ میں مراعات دی گئی ہیں، ان صورتوں کے علاوہ کسی کی ملکیت اس کی اجازت کے بغیر تحویل میں نہیں لی جائے گی چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ ......النساء ۲۹/۴

---

❶......اخرجه الجماعة الا النسائي عن ابي هريرة رضي الله عنه ❷ اخرجه مالك في الموطا

اے ایمان والو ایک دوسرے کا مال باطل طریقہ سے نہ کھاؤ ہاں البتہ باہمی رضامندی سے تمہارے درمیان تجارت ہو۔

نیز حدیث گزر چکی ہے کہ: تمہاری جانیں اور اموال تمہارے اوپر حرام ہیں۔

۴۔ **اقتصادی توازن برقرار رکھنا**...... اسلام شخصی ملکیت سے سرفراز کرتا ہے جو دائمی ہوتی ہے، اس سے یہ استدلال نہ کیا جائے کہ اسلام سرمایہ دارانہ نظام میں معروف طبقاتی نظام کو جائز قرار دیتا ہے اس میں مخصوص طبقہ کو اجارہ حاصل ہوتی ہے، اس کے لیے خواہ قانونی وسائل کو استعمال میں لایا جائے یا نہ لایا جائے۔ جبکہ اسلامی نظام اجارہ داری سے منع کرتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ نقود کو ذخیرہ کر کے رکھنے سے بھی منع کرتا ہے۔ بینکوں سے حاصل ہونے والے فائدہ سے منع کرتا ہے، جبکہ وراثت کے ذریعہ ملکیت سے سرفراز کرتا ہے، سرمایہ دارانہ طریقہ آمدنی کو لغو قرار دیتا ہے چونکہ یہ سارے امور طبقات میں مختلف فروق لاتے ہیں۔ بایں ہمہ اسلام میں حاکم وقت کو اصلاحات کے لیے اختیار دیا گیا ہے تا کہ ضرر اور زیادتی سے اجتناب ہو سکے، اس کی ایک مثال یہ ہے کہ جب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت مدینہ کی تو مہاجرین فقراء اور انصار کے درمیان مواخات قائم کی، چنانچہ مہاجر انصاری کے مال میں برابری کا حصہ دار تھا، حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ اموال غنیمت کی تقسیم میں مساوات کرتے، جب اسلامی فتوحات میں وسعت ہوگئی اور صحابہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی قیادت پر اتفاق کر لیا کہ مفتوحہ اراضی فاتحین کے درمیان تقسیم نہ کی جائے بلکہ اقتصادی توازن کو برقرار رکھنے کے لیے مالکان کے قبضہ میں رہنے دی۔ برابر ہے کہ اصل مالکان مسلمان ہوں یا غیر مسلمان چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَ لِذِى الْقُرْبٰى وَ الْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ ۙ كَیْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً ۢ بَيْنَ الْاَغْنِيَآءِ مِنْكُمْ ...... سورۃ الحشر ۵۹/۷

اللہ نے مختلف بستیوں میں رہنے والوں سے اپنے رسول کو غنیمت کے طور پر مال دیا وہ اللہ کا حق ہے اور پیغمبر کا حق ہے، قریبی رشتہ داروں یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کا حق ہے۔ تا کہ تمہارے مالداروں کے درمیان دولت گردش نہ رہے۔

یعنی فئی کے اموال اور اراضی اجتماعی ملکیت ہیں۔

ششم: **اسلام میں اجتماعی عدل و انصاف**...... اجتماعی عدل و انصاف اسلامی معیشت کا تیسرا رکن ہے۔ اور یہ بڑی اہمیت کا حامل اصول ہے۔ یہ اصول مسلمانوں میں واقعی اور موثر سمجھا جاتا ہے، چنانچہ اسلامی معاشرہ اخوت باہمی، محبت اور تعاون سے ہم آہنگ ہے، تنگدستی و فراخی میں مدد و تعاون کا درس دیتا ہے، چونکہ انسانی معاشرہ ان حالات سے گزرتا رہتا ہے، تاہم اسلام معاشرے کو مختلف اخلاقی، اجتماعی اور معاشی عیوب سے محفوظ رکھنا چاہتا ہے، اسلام میں بعض امور کی انجام دہی ضروری سمجھی گئی ہے مثلاً تنگدستی کا خاتمہ، جہالت کا خاتمہ، بیماریوں اور بیکاری و بے روزگاری سے نبرد آزما ہونا، اقتصادی پسماندگی کا مثبت حل، دفاعی کمزوری کا حل، سیاسی کنٹرول اور سول مشکلات کا حل۔

اسلام میں اجتماعی عدل و انصاف کے امور کثیر اور مشہور ہیں ہم ان میں سے دو امور کی طرف اشارہ کرنا اہم سمجھتے ہیں۔

(اول)...... سوشل سیکورٹی (معاشرتی تحفظ) کے اصول کو ممکن بنانا حکومتی فریضہ ہے۔

(دوم)...... وہ ایجابی قیود جو ملکیت عامہ میں افراد کے حقوق پر وارد ہوتی ہے۔

امر اول: **سوشل سکیورٹی کو ممکن بنانا حکومتی ذمہ داری**...... یہ اصول اس امر سے مستفاد ہے کہ حکومت رعایا کی جوابدہ ہے اور سب مسلمان ایک دوسرے کے ضامن اور کفیل ہیں۔ اسلام حکومت کو افراد کی معیشت کا ضامن قرار دیتا ہے، چنانچہ حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ افراد کو مشروع معاشی مواقع اور روزگار فراہم کرے تا کہ افراد کی بنیادی ضروریات روٹی، کپڑا، اور رہائش کا سامان ہو سکے اور پھر معاشی ترقی

میں حصہ لے کر بڑے پیمانے کی ضروریات کو پورا کر سکیں، چنانچہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس شخص نے امن وامان کے ساتھ اپنے گھر میں صبح کی اس حال میں کہ اس کا جسم صحیح سلامت ہو اور اس کے پاس اس دن کی خوراک موجود ہو تو گویا ساری کی ساری دنیا اس کے پاس سمٹ آئی۔ ❶ اس حدیث میں اس بات پہ واضح دلیل ہے کہ بنیادی ضروریات روٹی، کپڑا، اور رہائش ہے۔ اس کے علاوہ کی ضروریات وہ زیب وزینت میں شمار ہوتی ہیں۔ گر کسی شخص نے اس حال میں صبح کی کہ وہ محنت کاری سے عاجز ہو اور بنیادی اخراجات کا محتاج ہو تو اس کی ضروریات پوری کرنا حکومتی فریضہ ہے تا کہ وہ بھی دنیا میں سکھ کا سانس لے سکے اور انسانی احترام سے بہرہ مند ہو سکے۔ الغرض معاشرتی معاشی تحفظ فراہم کرنا حکومتی ذمہ داری ہے۔

امر دوم: املاک خاصہ رکھنے والوں پر ایجابی قیودات کا فریضہ..... ملکیت فردیہ کا حق رکھنے والوں پر اسلام نے مختلف قیودات عائد کر رکھی ہیں تا کہ عدل وانصاف اور مصلحت عامہ متفق رہے۔ ان میں سے کچھ سلبی قیودات ہیں ان میں سے اہم اہم میں نے ذکر کر دیا ہے۔ جیسے ذخیرہ اندوزی اور جبری ریٹس کی ممانعت، اور دوسروں کو ضرر پہنچانے کی ممانعت، ملک مباح کو اس طرح استعمال کرنے کی ممانعت جس سے ضرر عامہ کا اندیشہ ہو۔ ان قیودات میں سے کچھ ایجابی ہیں جن کا ہدف حق ملکیت ہے اور یہ قیودات ایسا اجتماعی وظیفہ لاگو کرتی ہیں جو مطلق تسلط کے نظریہ ذاتی چاہت اور بڑی بڑی ملکیت کے وجودی پہلو کو ختم کر دیتا ہے۔

یہ اجتماعی وظیفہ اسلام میں اجتماعی تکافل (ضمان) کی اساس پر قائم ہے اور دینی، اخلاقی تشریعی اور مضبوط تر بنیاد ہے تا کہ عام لوگوں کا معاشی معیار بلند رہے اور فقرا اور محتاجین کی رعایت ملحوظ رہے۔ ان ایجابی قیودات میں سے اہم اہم درج ذیل ہیں۔

ا...... **فریضہ زکوٰۃ**...... چنانچہ زکوٰۃ ارکان اسلام میں سے ایک رکن ہے اور سول قانون کی حیثیت رکھتی ہے۔ مالدار لوگ اسے بجالانے کے پابند ہیں جس کے تحت مالدار لوگ اپنے مال کا معتد بہ حصہ مستحق فقراء کو دیتے ہیں۔ دراصل حکومت سرمایہ داروں سے زکوٰۃ وصول کرنے کی ذمہ دار ہے جبکہ حکومت وصول کے لیے جبر کرے، جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ زکوٰۃ محض ایک مستحب صدقہ ہے یہ خیال جہالت ہے اسی طرح یہ خیال بھی کہ زکوٰۃ فقراء کو ذلت پر لانے کا راستہ ہے، یہ خیال دجل ہے فریب ہے، بلکہ زکوٰۃ ایسا حق مستقیم ہے جس کی ادائیگی واجب ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ الَّذِیْنَ فِیْۤ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُوْمٌ ﴿۲۴﴾ لِّلسَّآىِٕلِ وَ الْمَحْرُوْمِ ﴿۲۵﴾ سورۃ المعارج ۷۰/۲۴-۲۵

اور جن کے مال ودولت میں متعین حق ہے سوالی اور بے سوالی کے لئے۔

زکوٰۃ ہر فقیر کی حالت کا وقتی علاج ہے۔ یہ کوئی دائمی روزینہ نہیں۔ ہاں البتہ ان لوگوں کے لئے دائمی جو محنت کاری سے عاجز ہوں۔

جیسا کہ معروف ہے کہ زکوٰۃ تین قسم کے اموال سے حاصل کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ مروجہ نقدی مال تجارتی سامان، ان دونوں اقسام کے اموال سے ۲،۵ کی شرح سے لی جاتی ہے تیسری قسم کا مال جانور ہیں۔ جیسے اونٹ، گائے، بکریاں جو چرنے والے ہوں ان کی زکوٰۃ گنتی کے حساب سے لی جاتی ہے، تفصیل زکوٰۃ میں گزر چکی ہے، فصلوں اور پھلوں کی زکوٰۃ عشر اور نصف عشر کے حساب سے لی جاتی ہے۔ جب ان اموال سے زکوٰۃ وصول کی جاتی ہے تو عصر حاضر کے فقہاء کی اس رائے میں کوئی مانع نہیں کہ جدید مختلف انواع و اقسام کے اموال میں زکوٰۃ واجب نہ ہو اور وہ صنعتی آلات، شیئرز، باونڈز، تنخواہ اور محنت ومزدوری کی آمدنی، گھر اجارہ وغیرہ کے ذریعہ آمدنی کی جگہیں ہیں۔ البتہ مجمع الفقہ الاسلامی نے جدہ میں ایک قرارداد میں زمینی آمدنی کے وسائل پر زکوٰۃ واجب نہیں کی، الا یہ کہ ذخیرہ شدہ نقدی مال پر زکوٰۃ ہوگی۔ علماء کی ذمہ داری ہے کہ عصر حاضر میں پوری توجہ سے فریضہ زکوٰۃ کے قیام کا اہتمام کریں، چنانچہ بعض اسلامی اور

---

❶......اخرجه البخاری فی الادب والترمذی وابن ماجة عن عبدالله بن محصن رضی الله عنه وهو حديث حسن۔

عربی ممالک میں جدید قانون میں زکوٰۃ کی وصول کو یقینی بنایا گیا ہے چونکہ زکوٰۃ ایسا زندہ جاوید اصول ہے جو اجتماعی مشکلات کو حل کرنے میں ممد ومعاون ثابت ہوتا ہے۔

۲۔ کفایت فقراء......حکومت کی ذمہ داری بنتی ہے کہ وہ مالداروں سے فقراء ومحتاجین کی ضروریات پوری کرنے کا مطالبہ کرے، چنانچہ حکومت فقراء کے مصالح کی رعایت رکھنے کی جوابدہ ہے چونکہ اسلام ایسے اجتماعی علاقات مقرر کرتا ہے جو رحم دلی، مہربانی اور ہمدردی کی اساس پر استوار ہوتے ہیں، حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ قریب ہے کہ محتاجی کفر بن جائے (۱) فقراء کے علاج کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ باہمی محبت، رحم دلی اور مہر وولاء میں مومنین کی مثال جسد واحد کی سی ہے اگر اس کے کسی عضو میں شکایت ہو جائے تو سارے جسم میں خرابی اور بخار کی حالت پیدا ہوجاتی ہے۔ (۲) دین حنیف نے زکوٰۃ کے علاوہ دیگر حقوق بھی مال میں مقرر کیے ہیں، چنانچہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: مال میں زکوٰۃ کے علاوہ بھی حقوق ہیں (۳) بلکہ کفایت فقراء کا اصول کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کا بین مصداق ہے۔ بے شک اللہ تعالیٰ نے مالدار مسلمانوں کے اموال میں اتنی مقدار فرض کی ہے جس سے فقراء کی ضرورت پوری ہو اور فقراء جب بھوکے ہوں مشقت میں نہ پڑیں الا یہ کہ مالدار لوگ انہیں سنبھال لیتے ہیں۔ خبردار! اللہ تعالیٰ مالداروں سے سخت حساب لے گا اور انہیں دردناک عذاب دے گا۔ (۴) اس کے علاوہ اسلام قربت خداوندی کو حاصل کرنے کے لئے صدقات پیش کرنے پر ابھارتا ہے چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جس شخص کے پاس ضرورت سے زائد سواری ہو وہ ایسے شخص کو سواری دے دے جس کے پاس سواری نہ ہو اور جس شخص کے پاس زائد توشہ ہو وہ ایسے شخص کو دے دے جس کے پاس توشہ نہ ہو۔ (۵)

اسی طرح انسان کے جو قریبی رشتہ دار فقراء اور محتاجین ہوں ان کے اخراجات کا انتظام وانصرام کرنا واجب ہے۔ جیسے آباؤ اجداد، ابناء اور ان کی فروع۔

۳۔ انفاق فی سبیل اللہ......اسلام نے مسلمانوں پر مال کا معتدبہ حصہ فی سبیل اللہ خرچ کرنا واجب کیا ہے، اس سے مراد انفاق کی ایسی ضرورت ہے جس کا معاشرہ مطالبہ کرتا ہو اور یہ انفاق مصلحت ضروریہ کی مد میں آتا ہو۔ جیسے ملکی دفاع، جہادی لشکر کی ضروریات اور اسلحہ کا انتظام، خیر بھلائی کے ایسے ادارے جن کا ملکی سطح پر ہونا نہایت ضروری ہو، حاکم وقت کی ذمہ داری بنتی ہے کہ مناسب وعادلانہ ٹیکس مقرر کرے جس کی شرح مالداری اور غیر مالداری کے اعتبار سے ہو، چنانچہ فقہائے اسلام جیسے غزالی، شاطبی، قرطبی وغیرھم نے صراحت کی ہے کہ مالداروں پر بقدر کفایت ٹیکسز عائد کرنا مشروع ہے جس سے ملکی ضروریات پوری ہوسکیں۔ مجمع البحوث الاسلامیہ نے اپنے پہلے اجلاس منعقدہ ۱۹۶۴ء میں اس قرارداد کو منظور کیا ہے۔

خلاصہ......اسلام ملکیت میں مالک کے اختیارات کو مقید کرتا ہے، نیز اس کے حق ملکیت میں بھی بہت ساری قیودات عائد کرتا ہے تاکہ مصلحت، عدل وانصاف، مساوات بقدر الامکان متحقق ہو۔

ہفتم: انفرادی اور اجتماعی مصلحتوں کے متعلق اسلام کا مؤقف......سرمایہ دارانہ نظام انفرادی آزادی اور انفرادی مصلحت کو تقدیس فراہم کرتا ہے اور اس نظام میں اجتماعی مصلحت انفرادی مصلحت کے حصول کا ذریعہ ہے جبکہ اشتراکی نظام انفرادی ملکیت کو لغو قرار دیتا ہے اور اس کا تمام تر مطمح نظر اجتماعیت ہے اور فرد جماعت کے مصالح کے لئے مسخر ہے ان دونوں نظام ہائے معیشت سے قطع نظر اسلام فرد اور جماعت دونوں کی مصلحت کی رعایت رکھتا ہے اور دونوں مصلحتوں میں توازن کا علمبردار ہے جس سے اجتماعی تکافل متحقق ہوتا ہے۔ اسلامی نظام

(۱)......اخرجه ابونعيم فى الحلية عن انس (۲) اخرجه احمد و مسلم عن النعمان بن بشير رضى الله عنه (۳) اخرجه الترمذى عن فاطمه بنت قيس (۴) اخرجه الطبرانى عن على رضى الله عنه (۵) اخرجه احمد و مسلم و ابو داؤد عن ابى سعيد رضى الله عنه۔

عام حالات میں فرد کو اجتماعی حساب پر سرکشی کرنے کی اجازت نہیں دیتا نہ ہی فرد کو معاشرتی مصلحت کو تہہ بالا کرنے کی اجازت دیتا ہے، چونکہ یہ امر عدل وانصاف کے خلاف ہے، جب دونوں مصلحتیں متعارض ہوں اور ان کے درمیان توفیق وتطبیق مشکل ہو جائے تو مصلحت عامہ کو مصلحت خاصہ پر ترجیح دی جائے گی لیکن اس کے ساتھ ساتھ فرد کے حقوق کی رعایت ہی ملحوظ رکھی جائے گی۔

اسی نظریہ توازن کی بنیاد پر جب اسلام مال کی طرف نظر کرتا ہے تو فرد کی مصلحت کا اعتراف کرتا ہے اور اسے حق ملکیت سے نوازتا ہے جیسے اسلام جماعت کے مصلحت اور جماعت کے حق ملکیت کا معترف ہے اس توضیح کے تحت اسلامی نظریہ کے مطابق ملکیت خاصہ ملکیت عامہ کے دوش بدوش ہے، ایسی صورت میں اسلام ایک ہم آہنگ نشان کی تعین کرتا ہے جس کی حدود شریعت نے متعین کردی ہیں۔ جب اسلام فردی ملکیت کو اصولی طور پر مباح قرار دیتا ہے تو ساتھ ساتھ حدود اور قیود بھی مقرر کرتا ہے اور ہر ایسے ذریعہ سے روکتا ہے جو ضرر کا باعث بنے، جماعت، فردی، ملکیت کو ختم کرنے کا اختیار بھی رکھتی ہے، یہ سب کچھ اساسی مصالح کی حمایت کے لیے ہے جن کی وجہ سے حقوق شروع ہوئے ہیں تاکہ ظلم وزیادتی کا دفعیہ ہوسکے، اس تفصیل سے واضح ہوجاتا ہے کہ اسلامی قانون میں انفرادی ملکیت کے اعتراف میں کوئی کوتاہی نہیں۔

فردی اور اجتماعی مصلحتوں کے درمیان اقتصادی توازن عدل وانصاف کی اساس پر استوار ہے تاہم اسلام اقتصادی مشکلات کا واضح حل پیش کرتا ہے جبکہ اقتصادی ماہرین اسی نکتہ کو زیادہ اچھالتے ہیں کہ معاشرہ اسلامی نظام معیشت میں کثیر ضروریات سے محدود وسائل کے ساتھ کیسے نبرد آزما ہوسکتا ہے۔

اسلام نے اس مشکل کا حل یوں پیش کیا ہے کہ قدرت بخیل نہیں اور نہ ہی انسانی ضروریات کو پورا کرنے سے عاجز ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کے رزق انتظام کرنے کا بیڑہ خود اپنے ذمہ رکھا ہوا ہے۔ مشکل تو خود انسان اپنے لیے پیدا کرتا ہے اور عملی زندگی میں تقسیم دولت مین ظلم کر بیٹھتا ہے اور مال ودولت کو پیداوار اور آمدنی کے وسائل میں نہیں لگا پاتا جس سے اس کی مشکل بڑھتی رہتی ہے جب انسان تقسیم مال میں ظلم کا خاتمہ کرلیتا ہے اور محنت کوشش سے وسائل کو استعمال میں لاتا ہے اس کی اقتصادی مشکل ختم ہوجاتی ہے۔

ہشتم: ہمارے اقتصادی نظام میں دین واخلاق اور اسلامی اصولوں کی پابندی کا اثر...... اسلامی معاشی نظام تبھی کامیابی سے ہمکنار ہوسکتا ہے جب اسلام کے تمام نظامہائے زندگی سیاست، اجتماعیت اور مالیت کے جملہ نظاموں کو عملی جامہ پہنایا جائے چونکہ اسلام مکمل وکامل نظام حیات ہے اس میں تجزی نہیں، اسلام مکمل اور مربوط وحدت ہے اس کے بعض اصولوں کو بعض دوسرے اصولوں اور انظمہ سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ اسلامی معیشت پہلے ہی مرحلہ میں تدین، عقیدہ، اخلاق اور سلوک پر اعتماد کرتا ہے گویا یہ ایسا ہمہ گیر نظام ہے جو دنیا اور زندگی کے درمیانی ہم آہنگی چاہتا ہے۔

اسلامی عقیدہ...... جو کہ مسلمان کے دل میں رچا بسا ہوتا ہے یہ معاشی نظام اور اس پر ایمان واذعان رکھنے کا زبردست محرک ہے۔

اخلاقی اقدار...... چنانچہ اسلام میں اخلاق اقدار کی اہمیت کم نہیں بلکہ اسلام اخلاقی اقدار پر بہت زیادہ زور دیتا ہے اور فرد کو اخلاقی اقدار اپنانے کی تائید کرتا ہے تاکہ فرد دوسرے لوگوں کے حقوق کا احترام کرسکے اور مصلحت عامہ کی رعایت رکھ سکے چنانچہ نیکی وبھلائی، احسان، رحمدلی، بھائی چارہ، قربانی، ایثار، محبت، تعاون وتناصر اور تقویٰ ایسے امور ہیں جو اصل دین ہیں اور معاشی زندگی کی روح ہیں، یہ امور متعین نشانات کو عبور کرنے میں ممد ومعاون ثابت ہوتے ہیں اور انسان کو ہمہ وقت خیر بھلائی کی راہ پر گامزن رکھتے ہیں اور اسے شر وفساد سے دور رکھتے ہیں، انہی کی بدولت انسان معاشرتی تکافل کا حصہ دار بن پاتا ہے۔ چنانچہ متقی مؤمن وہی ہوتا ہے جو دوسرے کی مصلحت کی رعایت رکھتا ہے جیسے اپنی ذاتی مصلحت کی رعایت رکھتا ہے۔ گویا یہ امور اعلیٰ انسانی معاشرہ کی روح ہیں۔

کائنات وحیات کے متعلق انسان کا مفہوم...... اجتماعی علاقات، کائنات اور حیات کے متعلق انسان کا واضح نقطہ نظر یہ

ہے کہ دنیا آخرت کی کھیتی ہے اور اللہ تعالیٰ ہی رزق کی تنگی دیتا ہے، وہی رزق کی فراخی عطا کرتا ہے وہی رزق عطا کرتا ہے اور وہی معترف ہے، اور یہ کہ مال حقیقت میں اللہ کا ہے جبکہ انسان اللہ کی ملکیت میں اس کا نائب اور خلیفہ ہے نیز مال وسلیہ ہے مقصد نہیں، مال اللہ کی دی ہوئی چیز ہے لہٰذا اسے بھلائی کے امور میں صرف کرنا چاہئے، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے'' نیکوکار شخص کا حلال وعمدہ مال بہت اچھا ہے۔ ❶

ملکیت خاصہ کا اجتماعی وظیفہ بھی ہے اور ملکیت خاصہ نعمت کبریٰ ہے اس کی حفاظت کرنا واجب ہے اور اسے حلال طریقوں سے حاصل کرنا واجب ہے، معقول منافع جو ملکیت کا حاصل اور اسے باقی رکھنے کا باعث ہے، تجارت اور تاجر کی مصلحت کا محافظ ہے، جبکہ دشمن سے جہاد کرنا واجب ہے اور عادل حکمران رعایا کی مصلحت کا امین ہے چنانچہ یہ سارے مفاہیم معاشی میدان میں گہرا اثر رکھتے ہیں۔

نہم: اس بحث کا خلاصہ...... اسلام متوسط، متوازن اور معتدل نظام حیات شریعت اور قانون ہے یہی اسلام کی شان بھی ہے، اپنی ذات کے اعتبار سے یہ منفرد نظام ہے۔ قائم بذاتہ ہے، اس کی اپنی خصوصیات اور مزایا ہیں، جو اسلام کو دوسرے نظامہائے زندگی مثلاً نظام سیاست، معیشت، اجتماع، قانون وغیرہ سے ممتاز کرتی ہیں، اسلامی معاشی نظام میں کوئی کمی نہیں اسلام مشکلات اور عصر حاضر کے چیلنجز سے نبرد آزما ہونے کی بھرپور طاقت رکھتا ہے۔ اسی لیے اسلامی نظام دوسرے دونوں نظامہائے معیشت اشتراکیت اور سرمایہ دارانہ نظام کی خوبیوں اور اچھائیوں کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے اور ان کی برائیوں سے کنارہ کش ہے، اسلام اپنے نام لیواؤں کو جو اس کی پابندی کرتے ہیں دائمی سعادت، ذاتی اطمینان، ذات پر بھروسہ اور آزادی وشرافت اور تمتع سے سرفراز کرتا ہے۔

فلسفہ اسلام انسانی تہذیب کی تعمیر کے لحاظ سے محض پیٹ پالنا نہیں چونکہ انسان جسم اور روح کا مجموعہ ہے محض آلہ نہیں۔ بلکہ اسلام دکھ درد اور آمال کے جذبات کی قدر کرتا ہے جبکہ لوگ عادۃً اپنی فطری استعدادات کے اعتبار سے مختلف ہیں، عدل وانصاف عقل اس بات کا مقتضی نہیں کہ انسان اپنی محنت کے ثمرات سے محروم رہے۔

اسلام تین خوفزدہ کرنے والے امور سے نبرد آزما ہونے کا اعلان کرتا ہے وہ یہ ہیں: فقر، جہالت اور مرض۔ اور ایسے عوامل جو معاشی پسماندگی کا سبب بنیں۔ اسلام نہ صرف ان کی مذمت کرتا ہے بلکہ سرے سے ہی انہیں نابود کرنے کا اعلان کرتا ہے مثلاً بیکاری، بے روزگاری، کمائی کے غیر مشروع طریقے، اجارہ داری وغیرہ، اس کے بالمقابل اسلام اجتماعی تکافل کو متعارف کراتا ہے۔

دوسری بحث...... اسلام میں اشتراکیت کے اہم نشانات:

تمہید: اصطلاح اشتراکیت...... انیسویں صدی سے تاحال اشتراکیت'' کا کلمہ زبان زد عام ہے، لوگوں میں اس کا جذبہ موجود ہے چونکہ اشتراکیت سرمایہ دارانہ نظام کے مظالم کے خاتمہ کے لئے وجود میں لائی گئی چونکہ انسانوں نے اشتراکیت کی ظاہری انسانی ہمدردی، عدل، رفاہ اور مساوات پائی کیونکہ اشتراکی نظام نے بظاہر اچھائی اور عادلانہ سعادت کے اصول متعارف کرائے اور انسان کو فردی اور اجتماعی طور پر دولت کو سمیٹنے سے روک دیا۔ معاشی، سیاسی اور اجتماعی لحاظ سے اشتراکیت کی انواع مختلف ہیں سیاسی اور مالی آزادی افراد کے لئے ممنوع قرار پائی لیکن فرد کی شخصیت اور ذمہ داری بری طرح مجروح اور متاثر ہوئی، تاہم معاشرہ کے افراد سیاسی اور مالی آزادیوں سے حکومت کے حق میں دستبردار ہوگئے چنانچہ جب بھی دستبرداری کی یہ مقدار شخصیت فرد اور اس کی مسئولیت کے مٹانے سے دور ہوگی انسان کی اصل پوزیشن کے اتنے ہی زیادہ قریب ہوگی۔

لیکن اسلام، عیسائیت اور کسی بھی دین سے تعلق رکھنے والے لوگوں کا ایک گروہ جو مروج اشتراکیت کا دم بھرتے ہیں اور محنت کار طبقہ کو

---

❶...... اخرجه احمد وابن منيع عن عمرو ابن العاص رضى الله عنه.

انصاف دلانے کے لیے الحاد، دہریت، اصول دین کا انکار اور عقیدہ آخرت کا انکار کر بیٹھے گو ان کا یہ الحاد دینی اور انکار براہین و دلائل کے آگے بے بس ثابت ہوا بلکہ عقل و تجربہ کے میدان میں عقیدہ آخرت، وجود باری تعالیٰ کے ہوتے ہوئے اس محنت کا ر طبقہ کو انصاف دلانے کی دعوت ہونی چاہئے۔

اشتراکیت کے الحاد کی وجہ سے اس سے نفرت ہونے کا یہ نتیجہ سامنے آیا کہ اکثر اسلامی مصنفین نے اشتراکیت کے متبادل ایک اور کلمہ استعمال کرنا شروع کر دیا۔ وہ یہ ہے ''اجتماعی عدالت یا اجتماعی تکافل یا اجتماعی (مشترکہ) ضمان'' یعنی فرد حکومت کا نمائندہ ہے۔ ایسی صورت میں افراد کے لئے ضمان کا تحقق ہوسکتا ہے۔

درحقیقت عربی لغت میں ایسی اصطلاح کو قبول کرنے کی ممانعت نہیں جو املاک میں اشتراک کا معنی دیتی ہو چنانچہ فقہ میں مقاصد اور معانی پر نظر رکھی جاتی ہے، تاہم انسانی مقاصد کے حصول کے لئے اس کلمہ سے نفرت نہیں ہوسکتی، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنیادی ضروریات کے متعلق ارشاد فرمایا ہے کہ لوگ تین اشیاء میں شرکاء ہیں: پانی، گھاس، اور آگ چنانچہ آسمانی پیغامات کا اصل مقصد اعلیٰ معاشرے کا قیام ہے جو محنت، ایثار، مساوات، عدل و انصاف کی پابندی اور ظلم کی مختلف صورتوں سے دور رہنے کی اساس پر قائم ہو، تاہم اشتراک اپنے انسانی جوہر اور اعلیٰ مقاصد کے لحاظ سے ابتدائی معاشرت سے وجود میں ہے، اسلام ہمیں حالیہ اشتراکیت کے سمجھنے سے منع نہیں کرتا اور اس کے محاسن کو اپنانے اور عیوب کی اصلاح کرنے سے نہیں روکتا تاکہ اس حقیقت کی طرف رسائی ہو جائے جسے اشتراکیت اسلام کہا جاسکے۔

اشتراکیت اسلام کے اہم نشانات..... ❶ ابتداء ہی سے انسان کو تین مشکلات پیش آتی رہی ہیں اور انسان ہر دور میں اس کا مناسب حل تلاش کرتا رہا ہے۔

اول..... طبعی بدنی ضروریات جیسے روٹی، کپڑا، مکان اور علاج وغیرہ۔

دوم..... طبعی اور فطری ضروریات جن میں سے اہم ضرورت ملک اور معاشرہ میں رہنے سہنے کی ضرورت ہے۔

سوم..... طرز عمل اور تصرفات میں مطلق آزادی کی محبت۔

اسلام نے ان مشکلات کے حل کے لئے مندرجہ ذیل اصول مقرر کیے ہیں:

اول: اجتماعی تکافل..... ''اجتماعی تکافل'' باہمی تعاون اور ذمہ داری ہے۔ بحث کے شروع میں اس کی بنیادی وضاحت ہوچکی ہے، البتہ بعض اطراف کو میں بیان کروں گا۔

ا۔ مسلمان جسد واحد کی طرح ہیں: (مشارکت وحدانیہ وعملیہ)..... اسلام میں فرد اسی وقت خوشحال ہوسکتا ہے جب جماعت خوشحال ہو، ہر فرد کی تکمیل دوسرے فرد سے ہوپاتی ہے گویا ہر فرد مربوط دیوار کی ایک اینٹ ہے، اس امر پر بہت ساری احادیث دلالت کرتی ہیں مثلاً: مسلمانوں کا ذمہ واحد ہے جس کے وجہ سے ان کی جانیں برابر ہیں اور وہ دوسروں کے خلاف ایک ہاتھ کی مانند ہیں ❷ مؤمن مؤمن کے لئے دیوار کی اینٹوں کی مانند ہے جو ایک دوسرے کو مضبوط رکھتی ہیں ❸ مسلمانوں کی مثال باہمی محبت، رحمدلی اور ہمدردی میں جسد واحد کی طرح ہے۔ اگر ایک عضو کو بھی شکایت ہو جائے تو سارا جسم بےخوابی اور بخار سے متاثر ہو جاتا ہے ❹ شریعت اسی طرح پر مسلمان کے دل میں اجتماعی جوابدہی اور ذمہ داری کے شعور کا بیج بوتی ہے، اور فرد کو عملی شراکت داری کی طرف لے جاتی ہے اسی وجہ سے فرد عقیدہ میں دوسرے افراد کے ساتھ مربوط ہوتا ہے۔

---

❶..... یوں کہا جاسکتا ہے کہ ایک اشتراکیت وہ ہے جو کارل مارکس نے پیش کی جو نظام معیشت کی حیثیت سے روس میں آزمائی گئی، ایک اشراکیت اسلام کی ہے ان دونوں میں بعد المشرقین ہے۔ ❷ اخرجه البخاری واحمد مسلم وابن ماجه عن علی ❸ اخرجه الشیخان والترمذی والنسائی عن ابی موسیٰ رضی اللہ عنه ❹ سبق تخریجه

گویا سبھی افراد اجتماعی خوشحالی کے ضامن ہیں، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوٰى ......المائدہ ۵/۲

نیکی اور تقویٰ میں ایک دوسرے سے تعاون کرو۔

۲۔ ہرانسان کی بنیادی ضروریات میں معاشرہ کی کفالت......اجتماعی تکافل کے اصول پر یہ امر مرتب ہوتا ہے کہ معاشرے کے ہر رکن کی بنیادی ضروریات وحاجات کی کفالت ضروری ہے، یہ محض صدقہ نہیں، بلکہ یہ امر ایسے حق کے قیام کا مقتضی ہے جو قاضی کے روبرو حاصل کیا جا سکتا ہے اور بیت المال اس کی کفالت کرتا ہے، چنانچہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے میں ہر مؤمن کا دنیا و آخرت میں زیادہ حقدار ہوں (کہ اسے حق دلواؤں) جو شخص دین یا عیال چھوڑے وہ میرے پاس آئے میں اس کا مولیٰ (ضامن، کفیل) ہوں ❶ اپنے ضعفاء کی مدد کے لئے مجھے تلاش کرو، انہی ضعفاء اور کمزوروں کی وجہ سے تمہاری مدد کی جاتی ہے اور تمہیں رزق عطا کیا جاتا ہے ❷ ضعفاء ضعیف کی جمع ہے اور یہ عام مفہوم کا حامل لفظ ہے اس میں جسمانی ضعیف، معاشی ضعیف، فقیر و حاجتمند سبھی شامل ہیں۔ چنانچہ ضعفاء کے حقوق کو زکوٰۃ کے طریقہ سے پورا کیا جا سکتا ہے، زکوٰۃ ایسا قانون ہے جو مالدار پر واجب ہے یہ کوئی محض دینی پابندی نہیں، حکومت پر واجب ہے کہ سرکاری سطح پر زکوٰۃ کی وصولی کا انتظام کیا جائے، اگر زکوٰۃ سے فقراء کی ضرورت پوری نہیں ہوتی تو حکومت مالداروں پر مزید ٹیکسز نافذ کرے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ ہر حاکم براہ راست ہر فقیر سے پوچھ کرتا ہے چونکہ ہر حکمران رعیت کے ہر فرد کا جوابدہ ہے جیسا کہ خلفائے راشدین کے عہد میں یہ احساس نمایاں رہا ہے۔ بالخصوص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں سبھی مسلمان ضرور تمندوں کے فقر و فاقہ کو ختم کرنے کے ضامن تھے، ایسے ہی موقع پر ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا: اگر لوگوں کو تنگی پیش آ جائے تو میں ہر گھرانے میں انہی کی مثال قائم کروں گا چونکہ لوگ اپنے پیٹوں پر انصاف کرنے سے ہلاک نہیں ہوں گے۔

۳: محنت کاری کی فضا اور اس کی ترغیب......معاشرے کے ذمہ داری ہے کہ وہ حکومتی نمائندہ کی حیثیت سے ہر صاحب قدرت شخص کو روزگار فراہم کرے اور بے کاری اور بے روزگاری کے اسباب کا خاتمہ کرے تاکہ بے روزگاروں کی ضروریات کا بوجھ بیت المال پر نہ پڑے، محنت کار کو تحفظ، عدل وانصاف اور مناسب آسائش فراہم کی جائے، مالک پر واجب ہے کہ محنت کار جونہی کام سے فارغ ہو اس کا پورا پورا حق فوراً ادا کرے چنانچہ، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مزدور کو اس کی اجرت اس کا پسینہ خشک ہونے سے قبل دے دو ❸ مالک کی یہ بھی ذمہ داری ہے کہ وہ مزدور کو ایسا کام سونپے جو وہ کر سکتا ہو۔ اگر تھک جائے تو مالک اس کی معانت کرے، حکومت کی ذمہ داری بنتی ہے کہ وہ آمدنی اور پیداوار کے مناسب مواقع فراہم کرے بالخصوص زراعت کو زیادہ سے زیادہ اہمیت دے، چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے کسی امیر سے فرمایا تھا: تمہاری تمام تر نظر زمین کی آبادکاری پر ہو اور خراج کے سمیٹنے پر نظر نہ ہو چونکہ خراج بھی وصول ہوگا جب زمین آباد کی جائے گی، جو شخص زمین آباد کئے بغیر ہی خراج کا مطالبہ کرے وہ ملک کو ویران کر دیتا ہے عوام کو ہلاک کر دیتا ہے اور پھر اس کا اختیار بہت ہی کم چل پاتا ہے"۔ اسلام نے متعدد آیات اور احادیث کے ذریعہ محنت کاری پر اکسایا ہے اور محنت کاری کو افضل کمائی قرار دیا ہے اور آمدنی کا ایک بڑا ذریعہ قرار دیا ہے۔ چنانچہ مقولہ مشہور ہے "ہر شخص کی قیمت اس کے عمدہ ہنر میں پنہاں ہوتی ہے" حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے کہ میں کسی شخص کو دیکھتا ہوں جو میرے دل کو بھاتا ہے، لیکن جب کہا جاتا ہے کہ اس کے پاس کوئی ہنر نہیں تو وہ میری نظروں سے گر جاتا ہے اس اثر کی روشنی میں ہنرمندی کا ہونا ضروری ہے، چنانچہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم میں سے جو شخص کوئی کام کرے اور اس کام میں مہارت بھی

❶......اخرجه احمد و ابوداؤد والنسائی عن جابر ❷ اخرجه احمد وابوداؤد والنسائی والترمذی وصححه عن ابی الدرداء ❸ اخرجه ابن ماجة عن ابن عمر رضی الله عنه وهو ضعيف

رکھتا ہو تو اللہ تعالیٰ اسے بہت پسند فرماتے ہیں۔ ❶ لہٰذا محنت ومزدوری کو ترجیح دینا ضروری ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: اوپر والے ہاتھ نیچے والے ہاتھ سے بہتر ہے۔ ❷

۴۔ **پسماندگان اور محنت کاری سے عاجز لوگوں کی کفالت**...... باپ پر واجب ہے کہ وہ بیٹے کے بالغ ہونے تک اس کی کفالت کرتا رہے، مالدار پر واجب ہے کہ وہ قریبی رشتہ داروں کی کفالت کرے، اگر قریبی رشتہ دار اصول فروع (باپ دادا اور اولاد) ہوں تو ان پر خرچ کرنا واجب ہے، حنفیہ نے تو محارم مثلاً بھائی، چچے، پھوپھیاں، ماموں اور خالاؤں پر خرچ کرنے کو بھی واجب قرار دیا ہے، حنبلی مذہب میں میراث کی ترتیب پر خرچہ واجب قرار دیا ہے، چنانچہ نابالغ بچے یا محنت سے عاجز شخص یا بوڑھے شخص کا کوئی ایسا رشتہ دار نہ ہو جو ان کا خرچہ برداشت کرے تو ان کی کفایت بیت المال پر واجب ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ دودھ چھوڑنے کی مدت پوری ہونے پر بچے کا خرچہ جاری فرما دیتے تھے، پھر بعد میں ولادت ہی سے جاری فرمانا شروع کیا اس کی مقدار سو درہم تک ہوتی تھی۔ آپ رضی اللہ عنہ نے یہ اقدام اس لئے اٹھایا تا کہ مائیں مدت رضاعت پوری ہونے سے پہلے ہی بچوں کا دودھ نہ چھڑائیں۔

پھر جب بچہ نوجوان ہوتا تو اس کا وظیفہ دو سو تک بڑھا دیتے، آپ رضی اللہ عنہ جب کسی بوڑھے ذمی کو دست سوال پھیلاتے ہوئے دیکھتے تو بقدر ضرورت اس کا وظیفہ بھی مقرر فرما دیتے تھے، بچے اور بوڑھے فانی کے حکم میں ہر وہ شخص بھی ہے جو محنت کاری سے عاجز ہو خواہ وہ جسمانی آفت کی وجہ سے عاجز ہو یا کسی اور وجہ، سے میں نے ”کفایت فقراء کے اصول کو پہلی بحث میں ذکر کر دیا ہے، حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مال میں زکوٰۃ کے علاوہ بھی حقوق ہیں ❸ ”وہ شخص مجھ پر ایمان نہیں لایا جو خود تو سیری کی حالت میں تمام رات گزارے جبکہ اس کے پہلو میں اس کا پڑوسی بھوکا پڑا ہو اور اسے اس کی خبر تک نہ ہو ❹ ”جو گھرانہ بھی اس حال میں صبح کرے کہ ان میں کوئی شخص بھوکا ہو تو اللہ تعالیٰ ان سے بری الذمہ ہو جاتے ہیں۔ ❺

جیسا کہ ہمیں ملاحظہ ہو چکا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے تکافل کی مختلف صورتیں مقرر کر رکھی تھیں چنانچہ حکومت وقت اجتماعی تحفظ، خاتمہ بے روزگاری اور شہریوں کو فراہمی روزگار کے لئے جو بھی قوانین وقت کی ضرورت کے موافق مقرر کرے گی وہ مقبول ہوں گے بشرطیکہ اصل شریعت کے مخالف نہ ہوں امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: تین آدمی غارمین کی فہرست میں شامل ہیں۔ ایک وہ شخص جس کا مال واسباب سیلاب میں بہہ جائے دوسرا وہ شخص جس کا مال آگ میں جل جائے تیسرا وہ شخص جس کا عیال ہو لیکن اس کے پاس مال نہ ہو۔ چنانچہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی حادثہ کے پیش آنے کے وقت مسلمانوں سے صدقہ کرنے کا مطالبہ کیا ہے۔

۵۔ **خطرات وحوادث سے نمٹنے کے متعلق باہمی تعاون**...... قبل ازیں میں نے وضاحت کر دی ہے کہ جب بیت المال خالی ہو تو حکومت مالدار لوگوں سے مناسب ٹیکس وصول کرے اور معاشرے کو پیش آمدہ کسی بھی خطرے سے نمٹنے پر اکساتی رہے۔ مثلاً بے روزگاری، قحط، وبائیں اور جنگ وغیرہ۔ چونکہ ضرر عام کے دفعیہ کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ حالت ضرورت میں بھوکا شخص دوسروں سے چھین کر بھی کھا سکتا ہے تا کہ اپنے آپ کو ہلاکت سے بچا سکے، کھانے کے مالک کا حق ہے کہ وہ محتاج کو دے دے، ورنہ گنا ہگار ہو گا، بھوکا حالت اضطراری میں کھانے کے مالک سے لڑ کر بھی کھانا لے سکتا ہے، جیسے پانی کا مالک اگر پیاسے کو پانی نہ دے وہ وہ لڑ کر بھی لے سکتا ہے، اگر بھوکا قتل کر دیا گیا تو قاتل سے قصاص لینا واجب ہے۔

---

❶......اخرجه البيهقي عن عائشة رضي الله عنها ضعيف ❷ اخرجه احمد و الطبراني عن ابن عمر رضي الله عنه وهو صحيح.
❸ سبق تخريجه ❹ اخرجه الطبراني عن انس رضي الله عنه ❺ اخرجه الحاكم واحمد وفيه شخص مختلف فيه.

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس اصول اور اس سے پہلے اصول کی نیت کی تھی اور فرمایا تھا ”اگر اس بات کا مجھے پہلے پتہ چلتا جس کا پتہ مجھے بعد میں چلا تو میں، مالداروں کے زائد اموال اپنی تحویل میں لے لیتا اور پھر انہی کے فقراء پر لوٹا دیتا“۔ ابن حزم ظاہری کہتے ہیں کہ ہر شہر کے مالداروں پر فرض ہے کہ وہ اپنے شہر کے فقراء کی ضرورت کو پورا کریں، اگر زکوٰۃ سے فقراء کی ضروریات پوری نہ ہو پائیں تو سلطان مالداروں سے جبراً اتنا مال اپنی تحویل میں لے جس سے فقراء کا انتظام چل سکے اور اشیاء خورونوش جن کے سوا کوئی چارہ کار نہیں کا انتظام کرے، سردی اور گرمی کے موسموں کے مطابق فقراء کے کپڑوں اور رہائشوں کا انتظام کرے“۔

یہ بات ہمارے لیے اظہر من الشمس ہے کہ فرد اور جماعت جو کہ حکومت کی نمائندہ ہوتی ہے کہ درمیان آپس میں تعاون و تضامن سے ہم آہنگ ہیں تبھی حقیقی خوشحالی اور آسودگی وجود میں آسکتی ہے، سو جس طرح حکومت اپنی رعایا کے متعلق جوابدہ ہے اسی طرح معاشرے کا ہر فرد دوسرے فرد کے متعلق مسئول اور جوابدہ ہے۔ یہ باہمی تعاون محض اخلاقی تکافل نہیں بلکہ یہ تو قانونی اور الزامی تکافل ہے۔ اگر اس پر جزاء وعقاب دنیوی طور پر انسان سے کوتاہی ہونے کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا، اس طور پر اسلامی نظام میں حکومت، اشتراکی حکومت کے مشابہ ہے۔ چنانچہ اس نظام کا ہر فرد ایک اشتراکی رکن ہے جو اشتراکی مسئولیت کو نبھانے کے لیے سرگرم ہوتا ہے، اس کی فعالیت کی ترتیب منطقی ہے چنانچہ فرمان رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے ”خرچے کی ابتداء اس شخص سے کرو جس کا خرچہ تمہارے اوپر واجب ہے [1] یعنی خرچ کرنے میں اپنی ذات سے ابتداء کرو پھر اس کو خرچہ دو جس کا خرچہ تمہارے اوپر واجب ہے اور وہ تمہارے گھرانے سے ہے، پھر پڑوسی پھر محتاج تنگدست پھر عمومی سطح کا تعاون، یہ امر صرف اقتصادی پہلو پر منحصر نہیں بلکہ تعلیم و تربیت کے میدان میں بھی برابری کا حصہ دار ہونا ضروری ہے۔ اس کے علاوہ وہ سیاسی زندگی مدنی زندگی جیسے آزادی، احترام، عدل وانصاف، شوریٰ وغیرہ کا حصہ دار ہونا بھی ضروری ہے۔

دوم: ملکیت خاصہ اور اس کا اجتماعی وظیفہ:

ا۔ انفرادی ملکیت کا اقرار..... قبل ازیں میں نے وضاحت کی ہے کہ اسلام فردی ملکیت کا حق سونپتا ہے اور اس کو احترام کی نظر سے دیکھتا ہے چونکہ اسلام انسانی فطرت اور حق تملک کے ہم آہنگ ہے فی نفسہ مالداری کا حصول کوئی ممنوع چیز نہیں بشرطیکہ حصول مال کے وسائل مشروع ہوں۔ مالداری کا اہم واعلیٰ وسیلہ محنت کاری ہے اور سب سے زیادہ فضیلت والی محنت کاری غیر آباد زمین کو آباد کرنا ہے اور اس سے پیداوار حاصل کرنا ہے۔

جبکہ اسلام بغیر محنت کاری کے بھی حق ملکیت کو بذریعہ وراثت، وصیت اور ہبہ جائز قرار دیتا ہے چونکہ وارث مورث کے تشخص کا تسلسل بحال رکھتا ہے، وصیت اور ہبہ تبرعات میں ہیں جو تصرف میں انسان کی آزادی وخود مختاری کا اثر ہیں نیز ان امور خیر میں دوسروں کو ترغیب بھی ہے اور ان امور سے وہ ضروریات بھی پوری ہو جاتی ہیں جو بسا اوقات کسی مانع کی وجہ سے زکوٰۃ وصدقات سے پوری نہیں ہو پاتیں۔

۲۔ قیودات ملکیت..... ہمیں یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ ملکیت خاصہ کی تعیین کو کھلی آزادی حاصل نہیں بلکہ ملکیت خاصہ تو بہت ساری قیودات کے ساتھ مقید ہے جو ملکیت کو اجتماعی وظیفہ بنا دیتی ہے، یہ قیودات اسلام کے عام الٰہی نظام کے ساتھ مربوط ہیں۔ جیسے سودی معاملات جوا، سٹہ، شراب کی خرید وفروخت وغیرہ کا حرام ہونا، ان میں سے کچھ قیودات خاص ہیں جو انفرادی سرگرمی کو پابند کرتی ہیں اور فرد کو ایک نشان تک محدود رکھتی ہیں۔ جیسے ممنوع آمدنی، ذخیرہ اندوزی، غش کا حرام ہونا اور مال ودولت کو ڈھیر بنا کر جمع رکھنا۔

چنانچہ نفع اندوزی مالک کاروبار کو بھی شامل ہے کہ وہ محنت کار پر ظلم کر کے اس سے کام لے، اسی طرح تاجر کی نفع اندوزی کو بھی شامل ہے جو ضرورت مند کی مجبوری سے فائدہ اٹھالے اور سامان کی قیمت بڑھا دے یا تیار شدہ اشیاء کی قیمت سے بے خبر ہو اور تیار کنندہ کو بے وقوف بنا

---

[1]..... اخرجہ احمد و الطبرانی عن ابن عمر رضی اللہ عنہ

لے، اور کم قیمت کے ساتھ سامان خرید لے جسے تلقی رکبان سے تعبیر کیا جاتا ہے یا دیہاتی سے ساز باز کر کے اس کا مال فروخت کرے جیسے بیع الحاضر للباد کہا جاتا ہے یا سرکاری قربتداری اور حسب ونسب کے غلط استعمال سے اثر ونفوذ پیدا کر کے نفع حاصل کرے۔

ذخیرہ اندوزی بھی حرام قرار دی گئی ہے چونکہ ذخیرہ اندوزی گردش دولت کے مانع ہوتی ہے۔ ذخیرہ اندوزی اجارہ داری۔ غلط نفع اندوزی کا باعث ہے اور پیدا کے تعطل کا شکار بن جاتی ہے، مال ودولت کو ڈھیر بنا کر رکھ لینا اسلام میں مکروہ ہے اگر چہ درجہ حرام تک نہ پہنچے۔ اس سے کاروبار زندگی ٹھپ ہو جاتا ہے اور شریعت کا مقرر کردہ ہدف عبور ہو سکتا ہے، حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ ایسی پالیسی ترتیب دے جو اس امر کے مانع ہو چونکہ یہ امر فساد، لالچ اور اجارہ داری کا باعث ہے۔

جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مہاجرین اور انصار کے درمیان اقتصادی توازن قائم کیا تھا پھر خلفائے راشدین نے بھی یہی طرز عمل اپنایا، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عراق، شام اور مصر کی اراضی کو اصل مالکان کے قبضہ میں رہنے دیا اور فاتحین کے درمیان تقسیم نہیں کیں، تا کہ دولت فاتحین کے ہاتھوں ہی میں سمٹ کر نہ رہ جائے، اور اس میں آنے والوں کے لئے کچھ نہ بچے، آپ رضی اللہ عنہ نے اس آیت سے استدلال کیا اور صحابہ نے بھی آپ کی موافقت کی:

مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةًۢ بَيْنَ الْاَغْنِيَآءِ مِنْكُمْ

۔ جو مال اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو بستیوں میں رہنے والوں سے غنیمت میں عطا کیا ہے وہ اللہ رسول، قریبی رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کا حق ہے تا کہ تم میں سے ان لوگوں کے پاس دولت سمٹ کر نہ رہ جائے جو مالدار ہیں۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم زرعی ملکیات کی عدم توسیع پر حریص تھے اور اراضی کو کرائے پر دینے سے منع فرماتے تھے، جیسا کہ اس کی مخصوص بحث میں وضاحت آیا چاہتی ہے، اسلام میں نظام وراثت کا اعتبار کیا گیا ہے یہ گردش دولت کا زبردست عامل ہے تا کہ چند لوگوں کے ہاتھوں میں دولت مرتکز نہ رہے

میں نے اہم قیود جو فردی ملکیت کو مقید کرتی ہیں ذکر کر دی ہیں۔ یہ قیود ملکیت خاصہ کو اجتماعی وظیفہ بنا دیتی ہیں اور ملکیت خاصہ حق مطلق نہیں رہتا چونکہ اموال کا حقیقی مالک اللہ تعالیٰ اور لوگ اللہ کے نائب اور خلیفہ ہیں، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَاَنْفِقُوْا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُّسْتَخْلَفِيْنَ فِيْهِ ...... الحدید ۵۷/۷

اس مال میں سے خرچ کرو جس پر اللہ نے تمہیں خلیفہ مقرر کیا ہے۔

یہ قیود شرطیہ ملکیت خاصہ پر وارد ہوتی ہے، یہ کہ ملکیت سے دوسرے کو ضرر نہ پہنچے، یہ کہ مالک زکوٰۃ وصدقات نکالتا رہے، ملکیت کو نفع عامہ میں استعمال کرتا رہے اور جب مصلحت عامہ کا تقاضہ ہو تو ملکیت خاصہ کو تحویل عامہ میں لیا جا سکتا ہے۔

تاریخ اسلام میں یہ واقعہ رونما نہیں ہوا کہ مالدار کا مال اس کی رضا کے بغیر لے لیا گیا ہو اور پھر کسی فقیر کو سونپ دیا گیا ہو، جبکہ مالدار کی رضامندی کے بغیر بھی اس کا مال لینا صحیح ہے اور یہ ملکیت خاصہ کو تو میانہ کے اصول کے منافی نہیں جس کی استثنائی صورتیں وجود میں آتی ہیں، لیکن صدر اسلام میں مسلمانوں کی جو حالت تھی اب وہ تبدیل ہو چکی ہے، مالدار مسلمان خوشدلی اور اپنے اختیار سے، خیر و بھلائی کے امور میں اپنے اموال خرچ کرتے تھے، چونکہ اسلام اور پیغمبر اسلام نے امور خیر میں اموال کے صرف کرنے کو مستحب قرار دیا ہے، اور کسی واجب امر کو بجا لانا بغیر کسی دباؤ کے افضل عمل ہے۔

حضرت عمر بن العزیز رحمۃ اللہ علیہ کے عہد خلافت میں ان کے کسی امیر نے یہ شکایت کی تھی کہ بیت المال میں ڈھیروں مال جمع ہو گیا

ہے اور کوئی فقیر نہیں مل رہا جسے مال دیا جائے، چنانچہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے اس امیر کو حکم دیا کہ بیت المال میں جمع شدہ اموال سے مقروضین اور مدیونین کے قرضے اور دیون چکائے جائیں، اس زمانہ میں فقراء اموال زکوٰۃ لینے سے گریز کرتے تھے، یہ حالت تو حضرت عمر بن خطاب رحمۃ اللہ علیہ کے عہد میں بھی پیدا ہوگئی تھی کہ ڈھونڈے سے بھی فقیر نہ ملتا تھا حتیٰ کہ مالداروں کو مجبوراً رات کے وقت کسی کو زکوٰۃ کا مال تھمانا پڑتا۔

لیکن آج معاشرے کے حالات تبدیل ہوچکے ہیں، مسلمانوں کے احوال نہایت دگرگوں ہوگئے ہیں، جن لوگوں کے پاس مال ہے بھی تو وہ بخل کرنے لگے ہیں اور اپنے واجبات کی ادائیگی میں کوتاہی کرنے لگے ہیں۔ لہٰذا بعض استثنائی انتظامات کی صورت میں بتقاضۂ وقت مفاسد کو صحیح ڈگر پر لانے کے لیے مالداروں سے مال لینے میں کوئی چیز مانع نہیں۔ تاہم اغنیاء پر جبر کیا جاسکتا ہے کہ وہ فقراء کو ان کا حق دیں یا فقراء کی آمدنی کے لیے اغنیاء کے اموال کو قومیانہ بھی جائز ہے، اسی طرح اگر اغنیاء زکوٰۃ دینے سے انکار کریں تو کوئی بھی کارروائی عمل میں لائی جاسکتی ہے۔ چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "جو شخص زکوٰۃ سے انکار کرے، ہم اس کے مال کا مقررہ حصہ چھین کرلیں گے یہ اللہ تعالیٰ کا دوٹوک حکم ہے۔ ❶

علاوہ ازیں بڑی بڑی جاگیریں عموماً غیر مشروع ذرائع اور وسائل سے حاصل کی جاتی ہے یا تو آبادکار کسی سرکاری خدمت کی پاداش میں ہتھیالیتا ہے یا ظالم حکمران ہتھیالیتا ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ جاگیریں اور اموال جو غیر مشروع وسائل سے حاصل کیے ہوں انہیں ضبط کیا جاسکتا ہے، بالخصوص جب فقراء کی ضروریات کی کفایت نہ ہونے پائے جبکہ اغنیاء پر خاص مقدار مقرر کرنے میں کوئی شرعی مانع نہیں چونکہ شریعت میں یہ اصول مقرر ہے کہ "جب کوئی مؤمن بھوک کی حالت میں رات گزارے تو کسی کا مال بھی اس کے لئے فائدہ مند نہیں ہوتا"۔

۳۔ **اسلام میں اجتماعی مساوات کا اصول**...... یہ امر بدیہی اور مسلم ہے کہ اسلام حقوق و واجبات کے اعتبار سے مسلمان معاشرہ کے درمیان مساوات کا علمبردار ہے، چنانچہ رنگ، نسل، حسب ونسب، مالداری اور فقیری کے اعتبار سے لوگوں میں کوئی فرق نہیں۔ مرتبہ اجتماعی اور معاشرتی میں سب برابر ہیں۔ حتیٰ کہ اسلام مادی اور ادبی امتیازات کو ختم کرتا ہے جو مختلف جرائم کا باعث بنتے ہیں، چنانچہ اسلام اجتماعی طبقات کی اجازت نہیں دیتا، اگرچہ مالدار اور محتاج کے درمیان مادی تفاوت موجود رہتی ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ ...... الزخرف ۴۳/ ۳۲

ہم نے ہی دنیاوی زندگی میں لوگوں کے درمیان ان کی معیشت کو تقسیم کردیا ہے اور ہم نے ان میں بعض کو بعض پر درجات میں فضیلت دی ہے۔

وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ۙ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ ﴿۳۴﴾ التوبہ ۹/ ۳۴

جو لوگ سونا چاندی جمع کر کے رکھتے ہیں اور اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے انہیں دردناک عذاب کی خبر دے دو۔

پہلی آیت میں نظام اسلام میں طبقاتی معاشرہ کو مراد نہیں لیا گیا ہے، چونکہ اسلام طبقاتی امتیازات سے پاک ہے، بلکہ اسلام تو مادی تفاوت کی تعین کرتا ہے، چونکہ مالدار اور فقیر میں سے ہر ایک ابتلاء اور مسئولیت کا محل ہے، اس میں طبقاتی تقسیم نہیں، بلکہ کیا مالدار کیا محتاج ہر ایک اپنی حالت کا جوابدہ اور مسئول ہے، مالدار نفع اندوزی کا جوابدہ ہے اور فقیر صبر واستقامت اور تحمل مشکلات کا جوابدہ ہے۔

مادی تفاوت کا ہونا کوئی عیب کی بات نہیں، چونکہ مادی تفاوت انسانی فطرت کے ہمدوش ہے اور فطرف ملکیت سے سرفراز ہونے اور دولت حاصل کرنے کی خوگر ہے، اسی سے آگے بڑھنے کا عنصر بھی پیدا ہے، علم وعمل اور قدرت جدوجہد کے پیش نظر فطرت مادی تفاوت کی مقتضی ہے، اسی سے ہمیں لوگوں کے درمیان اعمال اور کفایات کی تقسیم کی دلیل ملتی ہے، اس تفصیل کی روشنی میں اسلامی معاشرہ میں پائی جانے

❶......اخرجه احمد والنسائی وابوداؤد عن حديث بهز بن حكيم عن ابيه عن جده.

والی محدود تفاوت کے اسباب امور میں منحصر ہیں۔ عمل اور علم، عمل (محنت کاری) سے پیداواری دوڑ میں رسوخ پیدا ہوتا ہے اور اس میں شدت آتی ہے اور علم کے ذریعہ کمائی اور مالداری کے ثمرات کا تحفظ حاصل ہوتا ہے، علم ہی کے ذریعے اقوام آگے بڑھتی ہیں، چنانچہ عالم اپنے علم کے ثمرات سے مستفید ہوتا ہے، معاشرے کو نفع پہنچاتا ہے، اس کا علم کلمۃ اللہ کی سربلندی کے لیے ہوتا ہے وہ خیر خواہی کو ترجیح دیتا ہے اور امور خیر کی طرف لوگوں کی رہنمائی کرتا ہے، واضح رہے کہ مقدرت، ترقی و سرگرم عمل ہونے میں اور علم میں تفاوت طبقاتی معاشرت کو جنم نہیں دیتا بلکہ تفاوت تو اللہ کے حضور جوابدہی ہے اور معاشرہ کے سامنے مسئولیت ہے، چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ بندہ اس وقت تک قدم نہیں اٹھا پائے گا جب تک اس سے چار چیزوں کے متعلق سوال نہ کر لیا جائے، اس کی عمر کے متعلق کہ اس نے اپنی عمر کن اعمال میں فنا کی، جوانی کے متعلق کہ اس نے جوانی کن اعمال میں گزاری، مال کے متعلق کہ اس نے کہاں سے مال کمایا اور کن مصارف میں خرچ کیا، اور جو علم حاصل کیا اس پر کتنا عمل کیا۔ ❶

سوم: اسلام میں اشتراکی آزادی...... میزانِ اسلام میں سبھی لوگ آزاد ہیں، صرف اللہ تعالیٰ کے آگے جھکنے کا مطالبہ ہے، انسان کو کسی دوسرے کے دباؤ میں نہیں رکھا گیا۔ الا یہ کہ کسی حق کی بنیاد پر، چونکہ خالق کے نافرمانی میں مخلوق کی فرمانبرداری کی کوئی حقیقت نہیں۔ اس اصول کے پیش نظر انسان کی آزادی اور مرتبہ اور زیادہ مضبوط ہو جاتا ہے، حریت اور انسانی وقار ایسی چیز جو انسان کی ذات سے اٹھان لیتی ہے یہ کوئی ایسا عطیہ نہیں جو معاشرہ انسان کو سونپ دیتا ہے۔ آزادی شخصی حق اور اعزاز ہے اللہ کے سوا کسی کے آگے نہ جھکنا اور نہ دبنا انسان کا حق ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: کہ افضل جہاد ظالم حکمران کے سامنے کلمہ حق کہنا ہے۔ ❷ تاہم فرد کی آزادی جماعت کی سیاسی اور اقتصادی آزادی کے تابع ہے۔

البتہ فرد کی آزادی مطلق نہیں بلکہ اشتراکی معیار کے ساتھ مقید ہے جو معاشرہ کے افراد کے تکافل پر قائم ہوتی ہے اس میں حاکم محکوم سب برابر ہیں، چنانچہ جس حکمران کو قوم منتخب کرے وہ نظام شریعت پر چلنے کا پابند ہوگا اور اہل دانش سے مشاورت کا بھی پابند ہوگا۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ...... آل عمران ۳/۱۵۹

معاملہ حکومت میں مسلمانوں سے مشاورت کرو۔

رعایا سے اطاعت فرمانبرداری کا مطالبہ ہے یعنی نیکی اور اچھائی کے کاموں میں حکمران کی اطاعت اور اس کی مدد کریں چونکہ خالق کی نافرمانی مخلوق کی فرمانبرداری کی کچھ حقیقت نہیں۔ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ...... التوبہ ۹/۷۱

مؤمن مرد اور مؤمن عورتیں ایک دوسرے کے رفیق ہیں۔

یعنی ایک دوسرے کے مددگار ہیں، قوم کو حکمران کے تصرفات میں اظہار رائے کا حق حاصل ہے، جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اپنے مشہور خطبہ میں اس کا مطالبہ کیا تھا، اسلامی حکومت پر یہ پابندی ہے کہ وہ دوسری حکومتوں پر سرکشی نہ کرے اور ان کی دشمنی مول نہ لے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تَعْتَدُوْا ۭ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ ﴿۱۹۰﴾ (البقرۃ ۲/۱۹۰)

سرکشی مت کرو چونکہ اللہ تعالیٰ سرکشوں کو پسند نہیں کرتا۔

---

❶ ......اخرجه الترمذی عن عبدالله بن مسعود رضی الله عنه۔ ❷ اخرجه ابن ماجه عن ابی سعید الخدری رضی الله عنه

چہارم: اسلامی اشتراکی نظام میں اخلاقی اقدار.....قبل ازیں میں نے فرد اور جماعت کی تعمیر میں اخلاقی کردار کی طرف اشارہ کردیا ہے، یہاں میں اس چیز کی طرف اضافہ کروں گا کہ اشتراکیت کی سب سے اعلیٰ نوع وہ ہے جو نہ تو جنگ وجدل سے متعین کیا جاسکتا ہے اور نہ خون خرابے سے اور نہ ہی طبقاتی جنگ سے، بلکہ یہ نوع عالیشان مومن ذات اور بیدار انسانی ضمیر اور اعلیٰ دینی معیار سے پیدا ہوتی ہے، چنانچہ سیاسی اور اقتصادی اشتراکیت جو ارکان کو مضبوط بناتی ہے جو فردی مصالح سے دستبردار ہو کر اجتماعی مصلحت کے تحقق کے اصول پر قائم ہوتی ہے، یہ تشفی بخش اہم پہلو ایسے اخلاقی ذوق کا محتاج ہے جس کا انسانی علاقہ معاشرہ کے افراد کے درمیان پایا جاتا ہے اور اخلاقی فہم عالیشان عقیدہ کی قوت دافعہ کی محتاج ہے جسے ادیان نے مقرر کر رکھا ہے اور آخیر میں اسلام کے چھاپ اس پر لگی ہے چونکہ دین اخلاق کی سند محافظ اور نگہبان ہے۔

اہم اشتراکی اخلاق مسئولیت اور جوابدہی کا وہ زبردست احساس ہے جو باہمی ہمدردی تعامل، خیر و بھلائی کی محبت اور ایثار کی بنیاد پر قائم ہے، رہی بات مسئولیت کے احساس کی سو وہ حکام اور افراد پر منقسم ہے چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: تم میں سے ہر ایک نگہبان ہے اور ہر ایک اپنی رعیت کے متعلق جوابدہ ہے، چنانچہ امام نگہبان ہے اور وہ اپنی رعیت کا جوابدہ ہے ایک آدمی اپنے اہل خانہ کا نگہبان ہے اور اپنی رعیت کا جوابدہ ہے، عورت اپنے خاوند کے گھر کی نگہبان ہے اور اپنی رعیت کی جوابدہ ہے۔'' چنانچہ خلفائے راشدین اور ان کے متبعین کا احساس مسئولیت درجہ کمال کو پہنچا ہوا تھا۔ بلکہ سبھی مسلمانوں میں مسئولیت کا احساس اعلیٰ درجے کا تھا، چونکہ ہر شخص امر واجب کی طرف لپکتا تھا، اور امر اسلام کے نفاذ کی پوری کوشش کرتا تھا۔ اسے قانونی چارہ جوئی اور بار بار یاددہانی کی ضرورت نہیں پڑتی تھی۔ مسئولیت کی سب سے اعلیٰ نوع لوگوں پر مالی حقوق کی تقسیم ہے جو شہروں کے طول وعرض تک اہمیت کے ساتھ منقسم ہو اور حکمران اس واجب امر کو قائم کر سکے اسی ذمہ داری کو سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے محسوس کیا اور فرمایا: اگر میں آئندہ سال تک زندہ رہا تو ضعفاء دور دراز کے علاقے میں بھی چرواہے کو غنیمت میں سے اس کا حصہ ملے گا اس حال میں کہ اس کا چہرہ خون آلود ہوگا''۔ آپ رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ یہ بھی فرمایا: اگر فرات کے کنارے پر کوئی بکری گم ہو جائے تو مجھے اس کا بھی خوف ہے کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ مجھ سے سوال کرے گا۔ رہی بات معاشرہ کے افراد کے درمیان ہمدردی کی سو یہ اسلام کی اشتراکیت کا وہ نمایاں مارک اور نشان ہے جو سراسر محبت، ایثار، اخوت و بھائی چارہ، اتحاد اور خیر و بھلائی کے راستوں میں کوشاں رہنے پر قائم ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَةٌ ......الحجرات ۴۹/ ۱۰

سبھی مومنین آپس میں بھائی بھائی ہیں۔

وَ يُؤْثِرُوْنَ عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ......الحشر ۵۹/ ۹

وہ اپنے اوپر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں اگر چہ وہ تنگدستی کی حالت میں کیوں نہ ہوں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: تم میں سے کوئی شخص کامل مؤمن نہیں ہوسکتا جب تک کہ وہ اپنے بھائی کے لئے وہی چیز پسند نہ کرے جو اپنے لئے پسند کرتا ہو۔ ❶ ساری کی ساری مخلوق اللہ کا عیال ہے، مخلوق میں اللہ تعالیٰ کو سب سے زیادہ محبوب وہ شخص ہے جو اپنے عیال کے لئے زیادہ نفع بخش ہو۔ ❷ لوگوں کے ساتھ ایسا معاملہ کرو جیسا تمہیں پسند ہو کہ لوگ تمہارے ساتھ کریں ❸ لوگوں کے لیے وہی چیز پسند کرو جو تم اپنے لئے پسند کرتے ہو اور ان کے لئے وہ چیز ناپسند کرو جو اپنے لئے ناپسند کرتے ہو۔ ❹

❶...... اخرجہ الجماعة احمد واصحاب الکتب الستة عن انس بن مالک رضی اللہ عنہ ❷ اخرجہ ابو یعلیٰ والبزار عن انس والطبرانی عن ابن مسعود لکنہ ضعیف ❸ ثابت شدہ حدیث کے الفاظ یوں ہیں۔ واجب للناس ماتحب لنفسک نکن مؤمنا ❹ اخرجہ احمد عن معاذ بن انس رضی اللہ عنہ

اس مضمون کی بے شمار احادیث ہیں جو خیر و بھلائی، مال خرچ کرنے، محتاج کی مدد کرنے، نیکی میں آگے بڑھنے کی ترغیب دیتی ہیں، مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جس شخص کے پاس زائد سواری ہو وہ ایسے شخص کو دے دے جس کے پاس سواری نہ ہو اور جس شخص کے پاس زائد توشہ ہو وہ اس شخص کو دے دے جس کے پاس توشہ نہ ہو۔ ❶ اے ابن آدم! اگر تم ضرورت سے زائد چیز خرچ کرے تو اس میں تمہارے لئے بھلائی ہے اور اگر اسے روکے رکھے گا تو یہ تمہارے لئے شر ہے، میانہ روی اپنانے میں کوئی ملامت نہیں، جس شخص کا خرچہ تمہارے اوپر واجب ہے اس سے ابتداء کرو، اور اوپر والا ہاتھ نیچے والے ہاتھ سے بہتر ہے۔ ❷

اسلام کی اشتراکیت ان مذکورہ اصولوں پر قائم ہے، اسی کے ذریعہ انسان کی معاشی مشکلات حل ہوسکتی اور فرد اور معاشرہ میں ہم آہنگی پیدا ہوسکتی ہے، اسی کے ذریعہ انسان کی خاص مصلحت اور معاشرتی مصلحت میں توافق ہوسکتا ہے، چنانچہ اشراکیت کی عملی تطبیق کا دارومدار اخلاقی اقدار پر ہے اور صرف قوانین اور نظام ہائے معیت اقتدار و اختیار اور اتھارٹی انسانی خوشحالی میں اشتراکیت کی کامیابی کے لیے کافی نہیں بلکہ اس کے لیے دوام اور استمرار ہو ہی نہیں سکتا۔ یہی وہ تڑپ اور اڑن ہے جس کا اعلان میں روسی اتحاد کے زوال سے قبل ۱۹۶۵ سے کرتا چلا آرہا ہوں۔

تیسری بحث......اسلام میں نظریہ قیمت

پہلی بحث میں میں نے اس نظریہ کے متعلق کچھ گفتگو کردی ہے میں نے بیان کردیا ہے کہ اسلام محنت کاری پر اکساتا ہے، اور قرآن معمول کے مطابق خیرات نکالنے کا مطالبہ کرتا ہے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا......البقرۃ ۲/ ۲۹

وہی تو وہ ذات ہے جس نے تمہارے لئے جو کچھ زمین میں ہے سب پیدا کیا۔

چونکہ حقیقت میں محنت کاری پیش رفت کی اساس ہے، اسی کے ذریعہ دنیا و آخرت میں فضلیت کے درجات مقرر ہوتے ہیں، رہی بات دنیا میں محنت کاری کی سو وہ ایسی کوشش اور جدوجہد ہے جو عام خاص جلب منفعت کی طرف لے جاتی ہے یا خاص و عام اذیت کے روکنے میں مدد و معاون ہوتی ہے۔

رہی بات آخرت کی محنت کاری کی سو وہ فکری، عملی اور علمی طور پر دینی فرائض کی ادائیگی ہے اور شر و جرائم سے باز رہنا ہے، اس کے علاوہ پاکیزہ نیت بھی اس کے ساتھ ساتھ ہے۔

یہاں اہم امر جس کا میں تکرار کرچکا ہوں یہ ہے اگرچہ محنت کاری سامان کی اقتصادی قیمت کی اساس ہے، فرد کی اجتماعی قیمت اور اقتصادی ترقی و بڑھوتری کی اساس ہے تاہم سامان کی قیمت وطلب و رسد کی مرہون ہے اور اس کے ساتھ عادلانہ نرخوں کا التزام بھی ہے جو حکومتی نگرانی میں ہے، چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ لوگوں کو اپنے حال پر چھوڑ دو اللہ تعالیٰ بعض کو بعض کے ذریعہ رزق عطا فرماتا ہے' اس کے ساتھ مدینہ کے فقہائے سبعہ کے افتاء کو بھی ملایا جائے یہی فتویٰ مالکیہ حنابلہ اور متاخرین زیدیہ کا بھی ہے وہ یہ کہ نرخوں کی تعین (کنٹرول ریٹس) جائز ہے، خصوصاً جب طمع اور حرص بڑھ جائے اور ساز و سامان کی قیمتوں میں غلو ہونے لگے تو مصلحت مرسلہ کے پیش نظر حکومتی سطح پر نرخوں کی تعین ضروری ہوجاتی ہے تاکہ تجار اور کاروباری طبقہ عادلانہ نرخوں کی پابند ہوجائے جن میں غبن فاحش نہیں ہوتا، اس بناء پر آج کل کی مصنوعات کے نرخ میں محنت کاری کو اساسی مقام حاصل ہوگا اس میں مصلحت عامہ کی رعایت ہے اور تعین قیمت میں عدل و انصاف بھی ہے۔

---

❶......سبق تخریجہ ❷ اخرجہ احمد ومسلم والترمذی عن ابی امامۃ رضی اللہ عنہ (الفتح الکبیر ۳/ ۳۷۶)

چوتھی بحث......اسلام میں زمین کا کرایہ

کرایہ زمین کے موضوع میں کثیر علماء کے اختلاف کو ذکر کرنے سے قبل میں اسلام کے رجحانات، مقاصد عام قانون سازی کی روح اور اشتراکیت اسلام کے مبادی جن کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے کو بیان کروں گا۔

دراصل معمول کی خیرات بڑھانے اور مال و دولت کو باہر نکالنے کی زبردست ترغیب دیتا ہے، جبکہ مال و دولت کو جمع رکھنے اور ضائع کرنے کو ناپسند کرتا ہے، جیسا کہ اسلام محنت کار کی بیکاری کو ناپسند کرتا ہے، اسی لئے بعض علماء نے زمین کو کاشتکاری سے فارغ رکھنے کو مکروہ قرار دیا ہے چونکہ زمین کو بنجر چھوڑے رکھنے میں مال کا ضیاع ہے۔

اسی طرح اسلام رفاہ عامہ، فراخی، عمومی نفع، ملکیتوں کی عادلانہ تقسیم وسرکولیشن اور زرعی ملکیتوں کو زیر کاشت لانے پر اکساتا ہے، مال دولت کو جمع کرر کھنے اور ملکیت اراضی کو ذخیرہ کرر کھنے کو ناپسند کرتا ہے چونکہ زمین اللہ کی ملکیت ہے اور اللہ تعالیٰ توزیع تقسیم میں عدل وانصاف کو پسند کرتا ہے۔

اسلام انسان کے ذریعہ آمدنی جو محنت کاری کے طریقہ سے ہو تو فضیلت دیتا ہے اگر آمدنی محنت کاری کے بغیر ہو تو اس طریقہ کو اسلام حقارت اور ناپسندی کی نظر سے دیکھتا ہے، اسی لئے سود، قمار سٹہ جوا، غبن، نفع اندوزی اور احتکار کو اسلام نے حرام قرار دیا ہے، چنانچہ بعض علماء نے اس قانونی رجحان سے متاثر ہو کر زمین کے اجارہ کو حرام قرار دیا ہے، اسی رائے کو حجت بنا کر تحدید ملکیت کو قومیانے کے جواز کا قول اختیار کیا ہے۔

اسلام کی اشتراکیت کو رواج دینا نہایت مناسب امر ہے چنانچہ اسلام جبر وقہر اور بلا جواز سخت قوانین لوگوں پر تھوپنے کو ناپسند کرتا ہے بلکہ اسلام لوگوں کو اختیار، خوشدلی اور رضامندی کا پہلو اختیار کرنے کی ترغیب دیتا ہے تاکہ معاشرہ کے افراد کے درمیان کینہ، بغض، عداوت اور حسد جنم نہ لے، اس پہلو کی بنا پر جمہور علماء نے زمین کو کرائے پر دینے کو جائز قرار دیا ہے اور مالک کو مجبور نہیں کیا کہ وہ خود پیداوار کا بندوبست کرے یا دوسرے کو زمین عاریۃً دے یا کاشتکار کو مفت میں سونپ دے، چونکہ اسلام معاشی سطح پر مالک کو اپنی ملکیت میں تصرف کرنے کی آزادی عطا کرتا ہے۔سو مذکور بالا رجحان کی روشنی میں کاشتکاری کے لیے زمین کو کرائے پر دینے میں علماء کا اختلاف ہوا ہے ایک رائے کے مطابق کرائے پر زمین دینا مطلقاً ممنوع ہے جبکہ دوسری رائے کے مطابق جائز ہے، پھر جواز کے قائلین کے آپس میں جزوی اختلافات ہیں ان کا تذکرہ بھی بہتر ہوگا۔

فریق اول......جو کہ زمین کرائے پر دینے کو ممنوع سمجھتا ہے اس فریق میں شامل علماء کی تعداد بہت قلیل ہے اور وہ بعض تابعین ہیں۔ جیسے طاؤس، ابوبکر بن عبدالرحمٰن اور ان کے ساتھ کچھ تھوڑے سے فقہاء اور بھی ہیں، یہی رائے ابن حزم ظاہری نے اختیار کی ہے، ان کا بیان ہے کہ کرائے پر زمین کو دینا مطلقاً ناجائز ہے نہ ہی پیداوار کے کچھ حصہ کے بدلہ میں اور نہ نقود یعنی سونا چاندی کے بدلہ میں اور نہ ہی ان کے علاوہ کسی اور چیز کے بدلہ میں، ان کے دلائل درج ذیل ہیں۔

الف: عقلی دلیل......زمین کو کرائے پر دینے دلوانے کا معاملہ غرر پر مشتمل ہوتا ہے یعنی اس معاملہ میں کرایہ دار کے نقصان کا احتمال ہے اور یہ کرایہ دار کسان ہے، چونکہ فصل آسمانی آفت کا شکار بھی بن سکتی ہے، آگ بھی فصل کو لگ سکتی ہے، سیرابی کے لیے پانی منقطع ہو سکتا ہے، یا فصل سیلاب کی زد میں آ سکتی ہے لہٰذا بغیر نفع کے کسان کو کرایہ لازم ہوگا۔

ب: حدیث سے نقلی دلیل......حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی بہت ساری احادیث مروی ہیں جنہیں زمین کو کرائے پر دینے سے منع کیا گیا ہے۔ان میں سے ایک روایت یہ بھی ہے جو امام مالک نے رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم

نے کھیتوں کو کرائے پر دینے سے منع فرمایا''۔ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ اپنے والد سے روایت نقل کرتے ہیں کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اراضی کے اجارہ سے منع کیا ہے۔ ⓫

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس شخص کے پاس زمین ہو وہ خود اسے کاشت کرے یا اس کا بھائی کاشت کرے ورنہ چھوڑ دے۔ ⓬

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس شخص کے پاس زمین ہو وہ خود اسے کاشت کرے یا اپنے بھائی کے لیے دے دے اگر وہ ایسا نہ کرے تو اپنے پاس روکے رکھے۔ ⓭ یعنی اگر خود کاشت نہیں کرتا تو بلاعوض اپنے بھائی کو عاریۃً کاشت کے لئے دے دے، اس کی دلیل ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ کہ تم میں سے کوئی شخص اپنے مسلمان بھائی کو زمین عطا کر دے یہ اس کے لیے متعین پیداوار لینے سے زیادہ بہتر ہے۔ ⓮

چنانچہ ان احادیث میں اس بات پر صراحت کی گئی ہے کہ ہر مالک اپنی زمین کو خود کاشت کرنے کا مکلّف ہے اگر کل زمین یا بعض زمین کو کاشت نہیں کر سکتا تو وہ اپنے مسلمان بھائی کو عطا کر دے۔

دوسرا فریق...... یہ جمہور فقہاء ہیں جو کرائے پر زمین دینے کو جائز قرار دیتے ہیں ان میں اجرت کی نوعیت پر اختلافات ہوئے ہیں تا کہ شرعی قواعد کی پاسداری رہے، جن کی وجہ سے سود اور غرر حرام ہے، ان فقہاء کے اختلاف کو اس بات میں منحصر کیا جا سکتا ہے کہ پیداوار کے کچھ حصہ پر زمین کو کرائے پر دینا جائز ہے۔

ا۔ بعض تابعین کا مذہب...... ربیعہ اور سعید بن المسیب کا مذہب ہے کہ زمین کو کرائے پر دینا صرف دراہم اور دنانیز کے ساتھ جائز ہے ان کی دلیل رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے محاقلہ اور مزابنہ سے منع فرمایا ہے اور ارشاد فرمایا: صرف تین آدمی کاشتکاری کریں، ایک وہ شخص جس کی اپنی ملکیت زمین ہو، دوسرا وہ شخص جسے کاشتکاری کے لیے زمین بطور عطیہ دے دی گئی ہو اور تیسرا وہ شخص جو سونے یا چاندی کے ساتھ زمین کرائے پر لے لے۔ ❺ ان تابعین کا کہنا ہے کہ حدیث میں زمین سے پیداوار حاصل کرنے والوں کو تعیین کر دی گئی ہے اس سے آگے بڑھنا اور تجاوز کرنا جائز نہیں۔

رہی بات دوسری احادیث کی سو وہ مطلق ہیں اور یہ حدیث مقید ہے لہٰذا مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا یعنی ان احادیث کا مفہوم اور تفسیر یہی ہے جو اس حدیث کا مضمون اور مدلول ہے، یا مخابرہ اور مزارعہ کے متعلق مطلق نہی عقد کی ایسی حالت پر ہے کہ عقد میں جہالت یا غرر ہو یا نہی کو استحباب پر محمول کیا جائے گا۔ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ مزارعت کے متعلق وارد ہونے والی نہی جمہور کے نزدیک ایسی حالت پر محمول ہے جو مفضی الی جہالت وغرر ہو، مطلقاً کرائے کے متعلق نہی نہیں یہاں تک کہ سونا اور چاندی کے ساتھ زمین کرائے پر دینا جائز ہے۔

۲: مالکیہ کا مشہور مذہب...... ہر چیز کے ساتھ زمین کرائے پر دینا جائز ہے خواہ کرایہ نقدی ہو، معدنیات ہو، جانور ہو، سامان تجارت ہو، اموال کے منافع ہوں، البتہ دو چیزیں کرائے میں نہ ہوں (۱) غلہ خواہ اسی زمین کی پیداوار سے ہو یا کسی دوسری زمین کی پیدوار سے (۲) وہ چیز جو زمین اگاتی ہو خواہ غلہ ہو یا کوئی اور چیز البتہ بانس وغیرہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔

جس غلہ کو مستثنیٰ کیا گیا ہے وہ زمین کی پیداوار جیسے گندم کو بھی شامل ہے اور غیر پیداوار جیسے دودھ شہد کو بھی شامل ہے اور غیر غلہ جو زمین سے پیدا ہوا اور اس کو کرائے میں دینا ناجائز ہے جیسے روئی، عصفر اور زعفران

⓫......اخرجه احمدو البخاری والنسائی ⓬اخرجه مسلم واحمد عن جابر رضی الله عنه ⓭ اخرجه البخاری و مسلم⓮اخرجه احمد والبخاری وابن ماجه وابوداؤد (نیل الاوطار ۵/ ۲۷۹)❺ اخرجه ابوداؤد والنسائی باسناد وصحیح (نیل الاوطار ۵/ ۲۷۶)

طعام وغلہ وستثنیٰ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ تاکہ سود میں نہ پڑے اور غلہ کے بدلہ میں غلہ نہ فروخت کرنا پڑے اور غیر غلہ کو اس لئے مستثنیٰ کیا گیا ہے تا کہ غرر سے اجتناب رہے چونکہ ممکن ہے کہ زمین سے کرائے کے بقدر پیدوار نکلے یا کم نکلے یا زیادہ، اور جہالت بھی ہے یعنی زمین تو متعین ہے اور پیداوار مجہول ہے۔ لہٰذا غرر ہو یا جہالت جھگڑے کا باعث ہے۔ بناء برھذا مالکیہ کے نزدیک مساقات اور مزارعت جائز ہے۔

مساقات مالک زمین اور کاشتکار کے درمیان درختوں کا عقد ہے کہ کاشتکار درختوں کی خدمت کرے گا۔

اور اجرت میں متعین درخت یا پھل لے گا، مساقات کے تابع بنا کر زمین کو بعض پیداوار کے بدلہ میں مزارعت پر لینا بھی جائز ہے۔

مزارعت...... یہ زمین کی پیداوار پر ہونے والا معاملہ ہے جو پیداوار کے کچھ متعین حصہ کے ساتھ ہوتا ہے، مزارعت مالکیہ کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ زمین ممنوع چیز کے کرائے سے خالی ہو مثلاً کل زمین یا زمین کا کچھ حصہ بیج کے مقابلے میں نہ ہو یا غلہ کے مقابلہ میں نہ ہو اگر چہ وہ غلہ اس زمین کی پیداوار نہ ہو یا غلہ نہ ہو جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے مزارعت کو جائز قرار نہیں دیا، شافعیہ کے نزدیک مزارعت مستقلاً جائز نہیں البتہ مساقات کے تابع جائز ہے۔

مالکیہ کی دلیل رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ ان کی روایت ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس شخص کے پاس زمین ہو وہ تو خود اسے کاشت کرے یا اپنے بھائی کو کاشت کے لیے عطا کر دے اور تہائی یا چوتھائی حصہ کے ساتھ کرائے پر نہ دے اور نہ ہی متعین غلہ کے بدلہ میں کرائے پر دے۔ ❶ گندم کے ساتھ زمین کرائے پر لینا محاقلہ ہے۔ ایک اور حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع کیا ہے، یہ دلیل اس بات کی ہے کہ غلہ کے ساتھ زمین کو کرائے پر دینا ممنوع ہے۔ اور زمین کی پیداوار کے ساتھ کرائے پر دینے کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مخابرہ سے منع فرمایا ہے۔ اور مخابرہ متعین پیداوار کے ساتھ زمین کو کرائے پر دینا ہے۔

۳...... امام یوسف، امام محمد، حنابلہ، ثوری، لیث، ابن ابی لیلیٰ، اوزاعی رحمہم اللہ اور جماعت فقہاء کا مذہب...... ہر چیز کے ساتھ زمین کرائے پر دینا جائز ہے، اگر چہ پیداوار کے متعین حصہ ہی کے ساتھ کیوں نہ ہو۔ ہر جگہ مسلمانوں نے اسی کو اختیار کیا ہے، چونکہ یہ متعین منفعت کا متعین چیز کے ساتھ کرایہ ہے لہٰذا بقیہ منافع کے اجارہ پر اسے قیاس کرلیا گیا ہے، جیسے گھروں کی رہائش اور دوکانوں کا استعمال۔ اس مذہب کی تائید ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر کے ساتھ پھلوں اور اناج کے متعین حصہ کے ساتھ معاملہ کیا ❷ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں کو خیبر کے درخت اور زمین دے دی کہ وہ زمین میں محنت کریں اور پیداوار کا نصف حصہ ان کا ہوگا۔ اسی مضمون کی اور روایات بھی ہیں جو ابن عباس رضی اللہ عنہ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہیں۔ مدینہ میں سبھی مہاجرین تہائی یا چوتھائی پیداوار کا شتکاری کرتے تھے، حضرت علی کرم اللہ وجہہ، سعد بن مالک، ابن مسعود، عمر بن عبدالعزیز، قاسم، عروہ، آل ابی بکر، آل عمر اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کے عہد میں مزارعت پر زمین دی ہے۔

ان فقہاء نے دوسرے فقہاء کی مستدل احادیث کو رد کیا ہے کہ رافع رضی اللہ عنہ کی حدیث ضعیف ہے اور اس کے متون میں اضطراب ہے، اگر اس حدیث کو صحیح فرض بھی کر لیا جائے تب بھی یہ کراہت پر محمول ہے نہ کہ حرمت پر اس کی دلیل بخاری، مسلم کی ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مزارعت سے منع نہیں فرمایا، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کو زمین عطا کر دے، یہ اس کے لیے کچھ لینے سے "بہتر ہے"۔ یا نہی اس صورت پر محمول ہے کہ جب اجرت کی مقدار مجہول ہو۔ یا کسی خاص

❶......اخرجہ احمد والبخاری وابوداؤد والنسائی ❷اخرجہ الجماعۃ عن ابن عمر رضی اللہ عنہما (نیل الاوطار ۵/۲۷۲)

جگہ کی پیداوار کے ساتھ اجرت مخصوص کر لی جائے، مثلاً مالک نے زمین کے کسی کونے کی شرط لگادی نہر کے کنارے کنارے کی پیداوار کی شرط لگادی، چونکہ اس میں غرر اور جہالت ہے۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ وہ احادیث جن میں زمین کرائے پر دینے سے منع کی گئی ہے وہ احادیث استحباب پر محمول ہیں۔ افضل یہ ہے کہ زمین کسی کو مفت دی جائے، چونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کہ اجارہ جائز ہے اور عاریۃً دینا اجماع سے واجب نہیں ہے۔

پانچویں بحث......اسلام میں اجرت:

اجارہ کی دو قسمیں......ایک اجارہ جو منافع جات پر واقع ہوتا ہے اور معقود علیہ منفعت ہوتی ہے دوسرا اجارہ وہ جو محنت کاری پر واقع ہو اور اس میں محنت کاری معقود علیہ ہوتا ہے۔

پہلی قسم کی مثال......جیسے زمینوں، گھروں، دوکانوں، جائیدادوں، سواری کے لیے جانوروں، کپڑوں، زیورات، اور استعمال کے برتنوں کا اجارہ۔ بشرطیکہ ان جیسی چیزوں سے نفع اٹھانا مباح ہو اور اگر منافع حرام ہو جیسے مردار، خون، نوحہ کرنے والی عورتوں کا اجارہ اور مغنیات کا اجارہ۔ لہٰذا یہ اجارہ صحیح نہیں ہوگا کیونکہ یہ اجارہ مباح نہیں۔

دوسری قسم کی مثال......یہ وہ اجارہ ہے کہ جو کسی متعین عمل پر منعقد ہوتا ہے جیسے تعمیر مکان، کپڑے سینے، متعین جگہ تک بار برداری، کپڑا رنگنے اور جوتا درست کرنے کا اجارہ۔

اس جیسے اجارہ کی دیگر صورتیں......چنانچہ رافع بن رفاع رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے باندی کی کمائی سے منع فرمایا ہے الا یہ کہ کمائی اس کے ہاتھوں کی ہو تو وہ جائز ہے آپ نے انگلیوں سے اشارہ کر کے بتایا کہ روٹی پکا کر، سوت کاٹ کر اور روئی دھو کر جو کمائی ہو وہ جائز ہے۔

اجارہ کی مذکورہ بالا دونوں انواع قرآن، سنت اور اجماع سے مشروع ثابت ہیں، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ...... الطلاق ۶/۶۵

اگر عورتیں تمہارے بچوں کو دودھ پلائیں تو انہیں ان کی اجرت دو۔

يَاأَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ ﴿۲۶﴾ القصص ۲۶/۲۸

ابا جان آپ ان کو اجرت پر کوئی کام دے دیجئے، آپ کسی سے اجرت پر کام لیں تو اس کے لیے بہترین شخص وہ ہے جو طاقتور بھی ہو، امانتدار بھی۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”مزدور کو اس کا پسینہ خشک ہونے سے پہلے اس کی مزدوری دے دو۔“ ⑪ جو شخص کسی شخص کو اجرت پر کوئی کام دے تو وہ اجرت کو متعین کر دے ⑫ پوری امت کا اجماع ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانے میں اجارہ معمول بہا رہا ہے اور لوگوں کو اجارہ کی ضرورت پیش آتی رہتی ہے۔

لیکن شریعت نے مختلف تحفظات کے ساتھ اجیر کے حق کا احاطہ کر رکھا ہے وہ یہ ہیں رضا مندی، عدل و انصاف، مساوات اور عرف، چنانچہ ضروری ہے کہ اجرت عرف عام کے ہم آہنگ ہو اور اس میں آزادی رضامندی اور خوشدلی پر اعتماد کیا گیا ہو، لہٰذا محنت کاری پر زبردستی کرنا جائز نہیں، اور نہ ہی اجیر کے ساتھ ظلم کو ملحق کرنا جائز ہے اس کو حق دینے سے منع کرنا اور ادائے حق میں ٹال مٹول کرنا بھی جائز نہیں، یا بغیر عوض کے اجیر سے منفعت حاصل کرنا بھی جائز نہیں چونکہ جو شخص اجیر سے بغیر اجرت کے کام لیتا ہے گویا وہ اسے غلام بنانے کی کوشش کرتا ہے، جیسے

---

⑪ اخرجه ابن ماجة عن عمر وابويعلى عن ابى هريرة والطبرانى فى الأوسط عن جابر والحكيم الترمذى عن انس و هو ضعيف۔

⑫ اخرجه البيهقى و عبدالرزاق واسحاق فى مسنده وابو داؤد فى المراسيل وللنسائى فى الزراعة (نيل الأوطار ۵/۲۹۲)

فقہائے اسلام نے کہا ہے کہ اور حدیث نبوی سے استدلال کیا ہے کہ محنت کاری کی کاوش اور اجرت کو ہڑپ کر جانے والا اس شخص کی مانند ہے جو کسی آزاد شخص کو فروخت کر دے اور اس کا روپیہ ہڑپ کر جائے، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ''قیامت کے دن تین آدمیوں کے ساتھ خصومت کروں گا اور میں جس کے ساتھ خصومت (جھگڑا) کروں اسے زچ و مغلوب کر دوں گا۔ ایک وہ شخص جو میرے نام پر معاہدہ کرے اور پھر خیانت کر دے، دوسرا وہ شخص جو آزاد آدمی کو فروخت کر کے اس کی رقم ہڑپ کر جائے تیسرا وہ شخص کہ اجرت پر (مزدور) رکھے اور پھر اسے پوری اجرت نہ دے ❶ ابن تین کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ ہر ظالم کے ساتھ جھگڑا کرے گا، البتہ اللہ تعالیٰ نے ان تین پر تشدید کی صراحت کر دی ہے، حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری احادیث میں اس مضمون کو اور زیادہ مؤکد کر دیا ہے، لیکن ایک حدیث میں یہ شرط بھی ہے ''لیکن محنت کار (اجیر) اس وقت پوری اجرت کا مستحق ہوتا ہے جب وہ اپنا کام مکمل کر لے۔ ❷

شریعت محنت کار اور مزدور کو پورے پورے حقوق دینے کی حریص ہے، خصوصاً وہ اجرت جس کی عقد اجارہ کے منعقد ہوتے وقت شرط لگادی جاتی ہے اور ساتھ کچھ شرائط بھی ہیں۔ ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ اجرت مال متقوم ہو، اس کی مقدار مزدور کو معلوم ہو اور اس کی جنس، قدر، صفت متعین ہوں جیسے بیع میں ثمن متعین ہوتے ہیں، چنانچہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اوپر گزر چکا ہے کہ جو شخص کسی کو مزدور رکھے تو اس کی اجرت مقرر ہونی چاہیے، اجرت کا علم اشارہ، تعیین یا صریح بیان کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ یہ بھی شرط ہے کہ جس منفعت پر اجارہ واقع ہوا ہو اس کی مقدار معلوم اور متعین ہونی چاہیے، یہ تعیین یا تو غایت و مقصد کے اعتبار سے ہو جیسے کپڑے سینا اور دروازہ بنانا دوسرے اجرت کے کام، یا یہ تعیین تحدید مدت سے ہوگی جب یہاں کوئی معروف غایت اور مقصد نہ ہو جیسے یومیہ یا مہینہ وار یا سالانہ مدت پر رکھا ہوا اجیر، یہ تعین یا زمانے کے اعتبار سے ہوگی بشرطیکہ ماجور علیہ (وہ کام جس کے لیے مزدور رکھا ہے) ایسا کام ہو جس کی منفعت کا حصول متصل اور لگاتار ہو جیسے گھر اور دوکانوں کا کرایہ یا یہ تعین جگہ کے اعتبار سے ہوگی بشرطیکہ مطلوب چلنے سے متعلق ہو جیسے سواریوں کو کرائے پر رکھنا یعنی حمل و نقل کے وسائل جو ایک جگہ اور دوسری جگہ کے درمیان ہوتے ہیں۔

اجرت کی سپردگی کا استحقاق کام سے ہوتا ہے یا محنت کار کے مطلوب کو سپرد کرنے سے ہوتا ہے، اس کی دلیل حدیث سابق ہے۔ ''لیکن مزدور کو اجرت اس وقت دی جائے گی جب مزدور اپنا کام پورا کر لے''۔ اگر مزدور نے پورا کام نہ کیا تو جتنا کام کیا ہو اس کے بقدر مستاجر پر اجرت لازم ہوتی ہے۔

رہی بات اجرت کی ملکیت میں مزدور کے حق کے ثابت ہونے کی تو اس میں فقہاء کی دو آراء ہیں، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: محض عقد کے منعقد کرنے سے اجرت میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے یعنی نفس اجارہ سے ثابت ہو جاتی ہے چونکہ اجارہ عقد معاوضہ ہے اور معاوضہ عقد کے بعد عوضین میں ملکیت کا مقتضی ہوتا ہے جیسے عقد بیع میں بائع ثمن کا مالک بن جاتا ہے، بنابرایں اگر اجارہ ذمہ میں واجب ہو جیسے کپڑے سینے کا اجارہ تو اجرت مجلس عقد میں سپرد کرنا واجب ہے، اور اگر اجارہ کسی معین چیز پر وارد ہو جیسے معین زمین معین سواری کا جانور تو فی الحال اجیر اجرت کا مالک ہو جائے گا اور فی الفور ادائیگی واجب ہوگی ہاں البتہ مدت کی شرط لگادی گئی ہو تو پھر تاخیر سے واجب ہوگی۔

مالکیہ اور حنفیہ کہتے ہیں محنت کار یا اجیر محض انعقاد عقد سے اجرت کا مالک نہیں بن جاتا، بلکہ منفعت حاصل ہو جانے سے اجرت کا مستحق ہوتا ہے چونکہ منفعت حاصل ہونے پر شئے ماجور علیہ (وہ کام جس کے لیے اجرت دی ہو) کا مستأجر مالک بنتا ہے، عاقدین کے درمیان مطلوبہ مساوات کے اصول کو بروئے کار لانے کی وجہ سے اجیر عوض کا مالک بنتا ہے اور یہ تب ہے جب یہ نفس عقد سے پیشگی اجرت کی شرط لگائی

❶.....اخرجه احمد والبخاری عن ابی هریرة رضی الله عنه (نیل الاوطار ۲۹۵/۵. ❷اخرجه احمد عن ابی هریرة رضی الله عنه (نیل الاوطار ۲۹۵/۵)

گئی ہو یا بغیر شرط کے دے دی گئی ہو یا اجرت کی مدت پر عاقدین نے اتفاق کرلیا ہو۔ بنابریں اجیر رفتہ رفتہ تھوڑی تھوڑی اجرت کا مستحق ہوتا رہتا ہے۔ اسی کے بقدر تھوڑا تھوڑا کرایہ دیتا رہے، ہاں البتہ اگر اس کے برخلاف شرط پائی جائے تو پھر کرایہ یوں لازم نہیں ہوگا یا یہاں کوئی ایسی شرط ہو جو پیشگی اجرت کی مقتضی ہو۔

خلاصہ..... اسلام میں مالک اور مزدور کے درمیان پایا جانے والا تعلق انسانیت، رحمت باہمی تعاون، مساوات، رضامندی، عرف کی اساس پر قائم ہے اسی طرح اسلام محنت کار کی اجرت بڑھا کر اس کے اکرام کی ترغیب دیتا ہے، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "تم میں سب سے زیادہ بہتر شخص وہ ہے جو زیادہ حسن خوبی سے دوسرے کا حق چکا دے[1] اگر اجرت کی مقدار کی تعیین پر صریح اتفاق نہ ہو تو اسلام عرف عام کو قاضی قرار دیتا ہے، حکومت کو چاہیے کہ وہ مالکان اور مزدور طبقہ کے معاملات میں دخل دے اور ان کی نگرانی کرے تاکہ املاک کی مصلحت پائمال نہ ہو اور مزدور طبقہ اجارہ دار بھی نہ بن جائے نیز سرمایہ امت کی بڑھوتری کی حفاظت بھی ہوتی ہے۔

چھٹی بحث......اسٹاک ایکسچینج

تمہید..... یہ بحث عصر حاضر کے اہم معاملات کے حکم اسلام کو شامل ہے جنہیں اسٹاک ایکسچینج یا بازار حصص سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ بازار حصص سے مراد کسی متعین جگہ میں زرعی، صنعتی اور کرنسی نوٹوں کی تجارتی سرگرمیاں ہیں جو لوگوں کے درمیان طے پاتی ہیں۔ خواہ سودے کا محل (سامان) نمونہ وغیرہ کی صورت میں موجود ہو یا غائب ہو یا بوقت عقد سرے سے اس کا وجود ہی نہ ہو لیکن اسے وجود میں لانا ممکن ہو۔ چنانچہ اس کا معاملہ امر احتمالی ہوگا یا فقہی اصطلاح میں اسے غرر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

یہ بازار حصص حقیقتاً بازار نہیں ہوتا چونکہ بورصہ (بازار حصص) عام فہم بازار سے تین امور کے لحاظ کے مختلف ہوتا ہے۔

ا..... بازاروں اور مارکیٹس میں تمام تر سودے بالفعل موجودہ اشیاء پر مکمل ہوتے ہیں اور طے پاتے ہیں رہی بات بازار حصص کی سو وہ سامان کی ہمہ گیر کیفیت کا نام ہے۔

۲..... بازار میں ہر قسم کے سامان کا معاملہ ہوتا ہے، رہی بات بازار حصص کی تو اس کے سامان میں مندرجہ ذیل امور کا پایا جانا نہایت ضروری ہے: وہ سامان ذخیرہ کیا جاسکتا ہو، سامان مثلی ہو اور اس کے لین دین میں تکرار ہو اور طلب و رسد کے اعتبار سے اس کے ثمن میں تغیر ہوتا رہے۔

۳..... بازاروں اور مارکیٹس میں نرخ متعین اور ثابت شدہ ہوتے ہیں جبکہ بازار زر نرخوں کے معیار پر اثر انداز ہوتا ہے چونکہ بازار حصص میں بکثرت سودے طے پاتے ہیں، اسی لیے بورصہ (بازار منڈی) کو جہنم کہا جاتا ہے۔ بازار زر کی اہم صورت مضاربت ہے جس میں خرید و فروخت کا خطرہ مول لینا پڑتا ہے، بورصہ (بازار حصص) کی تین قسمیں ہیں:

ا..... حاضر سودے کا بازار اس کا حاصل یہ ہے کہ اس میں لین دین کا دارومدار نمونہ پر ہوتا ہے پھر عقد طے ہوتے وقت کچھ ثمن دے دیئے جاتے ہیں اور باقی ثمن سامان کی سپردگی کے وقت۔

۲۔ کاغذی کرنسی کا بازار..... اس میں مختلف کمپنیوں کے شیئرز فروخت کیے جاتے ہیں یا بونڈز فروخت ہوتے ہیں جن کے نرخ منڈی کے اپنے متعین کردہ ہوتے ہیں، بسا اوقات یہ دستاویزات موجود ہوتی ہیں اور بسا اوقات بائع ان کا مالک نہیں ہوتا۔

۳۔ دیگر معاملات کا بازار..... اس کا حاصل یہ کہ اس میں غیر موجود سامان کا لین دین ہوتا ہے جو قطعی نرخوں یا منڈی کے نرخوں

---

[1]..... اخرجه الشيخان واحمد عن ابى هريرة (نيل الاوطار ٥/ ٢٣٠)

کے ساتھ معلق نرخوں سے ہوتا ہے، اس میں سامان مقدور التسلیم ہوتا ہے۔

بازار حصص کی تین مختلف صورتیں:

۱۔ارجنٹ کارروائی......اس میں رغبت رکھنے والوں کو اس صورت کی ضرورت کاغذی نوٹ خریدنے سے پیش آتی ہے، اس کی خرید وفروخت منافع حاصل ہونے پر تمام ہوتی ہے یا بعض انعامی بانڈز پر ملنے والے انعامات پر تمام ہوتی ہے۔

۲۔قابلِ تاخیر کارروائیاں......اس کی دو قسمیں ہیں:

الف: معمولی شرط کی کارروائی......اس صورت میں مضارب کو خیار حاصل ہوتا ہے وہ طے شدہ مدت کے اندر اندر بھی عقد کو فسخ کرسکتا ہے اور اس سے قبل بھی اور اگر نرخوں میں بہتری آتی دیکھے تو اس لین دین کو نافذ بھی کرسکتا ہے بایں طور کہ وہ متفق علیہ عوض دے دے۔

ب: مرکب شرط والی کارروائی......اس صورت میں خیار بائع ہونے یا خریدار ہونے میں مضارب کو حاصل ہوتا ہے اور جب وہ فسخ عقد میں تصفیہ کے وقت یا اس سے قبل مصلحت دیکھے تو عقد بھی فسخ کرسکتا ہے۔

۳۔مضاعف کارروائی......اس صورت میں کمیت کے دوچند ہونے میں مضارب کو حق حاصل ہوتا ہے جس کمیت کو اس نے خرید رکھا ہو یا فروخت کررکھا ہو۔اعتبار عقد کے نرخوں کا ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ طے شدہ معاملہ میں کوئی مصلحت دیکھے بایں طور کہ وہ مناسب متفق علیہ عوض دے دے۔

زرمبادلہ میں مضاربت کا شرعی معنی مختلف ہے چنانچہ بازار زر کی مضاربت یہ ہے کہ معین تصفیہ میں سامان کے نرخوں کا خطرہ مول لینا پڑتا ہے، یا تو بڑھے ہوئے نرخوں پر مضابت ہوتی ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ مضارب ایک نرخ کے ساتھ سامان خرید لیتا ہے اسے یہ توقع ہوتی ہے کہ نرخ بڑھ بھی سکتے ہیں چنانچہ بتاخیر خریدا ہوا سامان بڑھے ہوئے نرخوں کے ساتھ فی الحال فروخت کردیتا ہے اور جو دونوں نرخوں میں فرق ہوتا ہے اس پر قبضہ کرلیتا ہے۔یا مضاربت کم نرخوں پر ہوتی ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نرخوں کے ساتھ سامان فروخت کرتا ہے اور وہ طے شدہ دن میں نرخوں کی ارزانی کا خطرہ مول لیتا ہے اس لئے وہ نقدی ثمن سے فروخت کرتا ہے اور جو منافع مل رہا ہو اس پر قبضہ کرلیتا ہے۔

دونوں صورتوں میں معاملہ خلاف توقع بھی ہوسکتا ہے اور مضارب کا نقصان اور خسارہ ہوسکتا ہے، یوں بیع ایک احتمال پر مکمل ہوتی ہے نہ ہی یہ سامان فروخت کنندہ کی دسترس میں ہوتا ہے اور نہ ہی ثمن خریدار کی دسترس میں یوں اسی طرح عقد طے ہوجاتا ہے، ثمن اور سامان کی لے دے مکمل نہیں ہوتی جبکہ تصفیہ یعنی طے شدہ دن میں لے دے ہوتی ہے شرعاً یہ سب حرام ہے۔

جبکہ شرعی مضاربت میں عقد کا دارومدار اس طریقہ کار پر ہوتا ہے کہ ایک عاقد کی طرف سے مال ہوتا ہے اور دوسرے کی طرف سے عمل اور محنت۔

خاکۂ بحث......اس بحث میں دو قسمیں شامل ہیں۔

اول......کاغذ کرنسی کے بازار حصص کا حکم۔

دوم......کنٹریکٹ پر ہونے والے دوسرے معاملات کا حکم۔

پہلی قسم......کاغذی کرنسی کے بازار حصص کا حکم۔

یہاں زر سے مراد شیئرز اور بونڈز (اوراق مالیہ) ہیں۔

شیئرز...... یہ مشترکہ کمپنیوں میں شرکاء کے حصص ہوتے ہیں۔ چنانچہ کمپنی کا اصل سرمایہ مساوی اجزاء میں تقسیم کیا جاتا ہے، ہر جزو کو حصہ یا شیئر سے تعبیر کیا جاتا ہے، شیئر مشترکہ کمپنی کے اصل سرمائے کا حصہ ہوتا ہے، شیئر نقود میں حصہ دار کے حق کی نمائندگی کرتا ہے، چونکہ کمپنی کے نفع اور نقصان میں وہ حصہ دار ہوتا ہے، اگر کمپنی کے منافع جات میں اٹھان آئے تو شیئر کی قیمت اور ثمن میں بھی اضافہ ہو جاتا ہے بشرطیکہ شیئر ز ہولڈر اپنے حصص کو فروخت کرنا چاہے، اگر کمپنی کے منافع جات میں خسارہ ہو تو حصص کے ثمن میں بھی کمی واقع ہو جاتی ہے۔

شرعاً اور قانوناً حصص کی خرید و فروخت جائز ہے بشرطیکہ شیئر کے نرخ متعین اور قطعی ہوں اور اگر حصص کے نرخ بوقت تصفیہ مؤجل (ادھار) ہوں تو جہالت ثمن کی وجہ سے بیع جائز نہیں ہے، چونکہ جمہور علماء کے نزدیک بیع کے صحیح ہونے کے لیے ثمن کا معلوم اور متعین ہونا شرط ہے، امام احمد، ابن تیمیہ اور ابن قیم نے منقطع نرخوں کے ساتھ بیع کو جائز قرار دیا ہے، انہوں نے بیع کو مہر مثل، اجارہ میں اجرت مثل اور بیع میں ثمن مثل پر قیاس کیا ہے۔ البتہ اگر بوقت عقد بائع شیئرز کا مالک نہ ہو تو ان کی خرید و فروخت جائز نہیں، چونکہ شرعاً ایسی چیز کی بیع جائز نہیں جس کا انسان مالک نہ ہو۔

انعامی بونڈز...... بونڈز مالی دستاویزات ہیں اور حکومت یا کسی کمپنی کے ذمہ واجب دین کا ضمان ہوتے ہیں، ان کا منافع مقرر ہوتا ہے جیسے کہ بونڈز جاری کرنے میں کمیشن رکھا جاتا ہے بایں معنی کہ حصہ دار قیمت اس میں (ظاہری قیمت) سے کم پر استحقاق کے وقت واپس کرے گا جبکہ سالانہ فوائد اس کے علاوہ ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ بونڈز سالانہ منافع پر قرض ہے جس میں نفع و نقصان کی شرط نہیں رکھی ہوتی۔

انعامی بونڈز کے متعلق راجح اور متعین رائے یہی ہے کہ بونڈز کا کاروبار شرعاً حرام ہے، ان کی لین دین کا معاملہ جائز نہیں، چونکہ ہر وہ قرضہ جو نفع کا باعث بنے وہ سود ہوتا ہے بونڈز بھی قرضہ ہے جو نفع کا باعث ہے، یہ تو صریح ربوا ہے، کمپنیوں میں اس کا متبادل شیئر ہے جس کی خرید و فروخت کی جاتی ہے بایں طور کہ شیئرز ہولڈر نفع اور نقصان میں شریک ہوتا ہے، جبکہ بونڈز کا معاملہ اصول شرعی "لاضرر ولاضرار" کے مخالف ہے اور فقہی قاعدہ "الغرم بالغنم" کے بھی مخالف ہے، چونکہ نفع اور نقصان میں حصہ داری برابر سرابر ہونی چاہئے، برابری واجب ہے، اور غیر برابری ظلم ہے جبکہ ظلم شرعاً، عقلاً، عرفاً اور قانوناً حرام ہے، نیز بونڈز کا کاروبار سرمایہ دارانہ سودی نظام کا شاخسانہ ہے وہ یہ کہ مال، مال سے پیدا ہو جبکہ اسلام کا نظریہ، یہ ہے کہ مال محنت سے پیدا کیا جائے۔

رہی بات ان لوگوں کی جو عصر حاضر میں بونڈز کے لین دین کو جائز قرار دیتے ہیں جیسے شیخ محمد عبدہ اور استاذ عبدالوھاب، سو ان کی رائے صراحتاً ایسے نصوص کے متصادم ہے جن سے سود کی حرمت ثابت ہوتی ہے، ان لوگوں نے ایسے مصالح پر اعتماد کیا جو نص سے متصادم ہیں لہٰذا ان کی رائے کا کوئی اعتبار نہیں چونکہ ان کی رائے شرعی ضوابط کے ہم آہنگ نہیں۔

دوسری قسم: معاملات کا بازارِ حصص...... اس قسم میں انسان کے غیر ملک خرید و فروخت کے حکم پر کلام کیا جائے گا اس کے علاوہ قبل از قبضہ چیز کی خرید و فروخت نرخ کی تعیین کے بغیر عقد کرنا، شرط بسیط کے ساتھ ادھار لین دین شرط مرکب کے ساتھ ادھار لین دین، مضاعف کاروبار، سپردگی میں ادھار کا متبادل، بیع الدین بالدین، خدمات کے مقابلہ میں بینکوں کا کمیشن یا ضمان پر بھی گفتگو کی جائے گی۔

اول: غیر مملوک چیز کی خرید وفروخت کا حکم (معدوم کی بیع اور بیع غرر)

جمہور علماء نے یہ شرط لگائی ہے کہ انعقاد عقد کے وقت محل عقد موجود ہو، معدوم چیز کا عقد طے کرنا صحیح نہیں۔ جیسے پیداوار کے ظاہر ہونے سے قبل ہی اس کی بیع کردی، یہ بھی شرط ہے کہ معقود علیہ کا وجود معرض احتمال میں نہ ہو جیسے ماں کے پیٹ میں حمل کی بیع، تھنوں میں دودھ کی بیع، چونکہ یہ احتمال ہوتا ہے کہ تھن ویسے ہی سوجھے ہوئے ہوں، جیسے سیپی میں موتی کی بیع، چنانچہ مستقبل میں جس چیز کا وجود محتمل ہو اس کی بیع صحیح نہیں یہ ایسا ہی ہے جیسے مریض کے علاج کا معاملہ طبیب کے ساتھ طے کیا جائے جبکہ مریض مر چکا ہو، چنانچہ مردہ علاج کا محل نہیں ہوتا، اور جیسے جلی ہوئی کھیتی کو کاٹنے کا معاملہ، چنانچہ مذکورہ بالا سب معاملات باطل ہیں۔

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ شرط مطلوب ہے ❶ برابر ہے کہ تصرف خواہ معاملات معاوضہ میں ہو یا معاملات تبرع میں۔ چنانچہ معدوم چیز میں تصرف کرنا باطل ہے، برابر ہے کہ تصرف بیع کا ہو یا ہبہ کا یا رہن کا چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حمل کے حمل کی بیع سے منع فرمایا ہے ❷ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مضامین اور ملاقیح کی بیع سے منع فرمایا ہے ❸ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کی بیع سے بھی منع فرمایا ہے جو انسان کے پاس نہ ہو چنانچہ احمد اور اصحاب سنن نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قرضہ اور بیع حلال نہیں، بیع میں دو شرطیں لگانا حلال نہیں، جس چیز کا ضمان نہ دینے پڑے اس کا نفع بھی حلال نہیں اور جو چیز انسان کی ملک میں نہ ہوں اس کی بیع بھی حلال نہیں۔

چنانچہ فقہاء نے معدوم چیز کے بیع کے قاعدہ سے بیع سلم، اجارہ اور استصناع کو مستثنیٰ کیا ہے، باوجود یہ کہ بوقت عقد معقود علیہ معدوم ہوتا ہے استحساناً یہ معاملات جائز ہیں، ان میں لوگوں کی ضرورت کی رعایت رکھی گئی ہے اور یہ معاملات لوگوں کے ہاں معروف بھی ہیں نیز شریعت نے بیع سلم، اجارہ اور مساقات کی اجازت بھی دی ہے۔

مالکیہ نے معاوضات مالیہ میں اس شرط پر اکتفاء کیا ہے، تبرعات، ہبہ وقف اور رہن سہن میں اس شرط کو لاگو نہیں کیا۔ ❹

حنابلہ نے یہ شرط عائد نہیں کی بلکہ انہوں نے صرف اس پر اکتفاء کیا ہے کہ ایسی بیع کرنا ممنوع ہے جو غرر پر مشتمل ہو، جیسے ماں کو چھوڑ کر اس کے حمل کی بیع، تھنوں میں پڑے دودھ کی بیع، مگر بھیڑ کی پشت پر اون کی بیع حنابلہ نے اس کے علاوہ معدوم شئے کی بیع کو جائز قرار دیا ہے بشرطیکہ مستقبل میں اس کا وجود متحقق ہو سکتا ہو، جیسے ڈھانچے یا نقشے کی بنیاد پر گھر کی بیع، چونکہ معدوم کی بیع کے متعلق ممانعت ثابت نہیں، نہ ہی کتاب اللہ میں اور نہ ہی سنت میں اور نہ صحابہ کے آثار میں، البتہ بیع غرر کے متعلق نہی وارد ہوئی ہے، بیع غرر یہ ہے کہ ایسی چیز کی بیع جو مقدور التسلیم نہ ہو۔ برابر ہے کہ وہ چیز موجود ہو یا معدوم ہو، جیسے بھاگے ہوئے گھوڑے کی بیع، چنانچہ معدوم چیز جو مستقبل میں مجہول الوجود ہو اس کی بیع باطل ہوتی ہے یہ بطلان غرر کی وجہ سے ہے معدوم ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ شریعت نے تو بعض مواقع میں معدوم کی بیع کو صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ بدو صلاح کے بعد پھلوں کی بیع کو شریعت نے جائز قرار دیا ہے، رہی بات اوپر بیان کردہ حدیث غیر مملوک چیز کی بیع سے انسان کو منع کیا گیا ہے سو اس میں ممانعت کا سبب غرر ہے، چونکہ سپردگی پر قدرت نہیں ہوتی، اس لیے ممانعت نہیں کہ وہ معدوم ہے۔ ❺

بہر صورت آٹھوں مذاہب اور سبھی فقہاء جن میں ❻ ابن حزم، ابن تیمیہ اور ابن قیم بھی شامل ہیں اس پر متفق ہیں کہ انسان جس چیز کا مالک نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں یا تو اس لیے کہ معقود علیہ بوقت عقد معدوم ہے یا اس لیے کہ اس میں غرر ہے، اس کی دلیل مندرجہ ذیل تین احادیث ہیں۔

---

❶.....المبسوط ۱۹۴/۱۲، البدائع ۱۳۸/۵، فتح القدیر ۱۹۲/۵ مغنی المحتاج ۳۰/۲، المھذب ۲۶۲/۱۔ ❷ تخریج گزر چکی ہے۔ ❸ مضامین اونٹ کی صلب میں پڑے نطفے کی بیع، ملاقیح اونٹنیوں کے بطن میں پڑے حمل کی بیع۔ ❹ الشرح الصغیر ۳۰۵/۳، القوانین الفقھیہ ص ۳۶۷ ❺ المغنی ۲۰۰/۴ نظریۃ العقد لابن تیمیہ ص ۲۲۴۔ ❻ المراجہ السابقۃ۔

۱.....حکم بن حزام رضی اللہ عنہ کی حدیث جسے اصحاب سنن نے روایت کیا ہے، چنانچہ ان کا بیان ہے کہ میں نے عرض کی: اے اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) میرے پاس کوئی شخص آجاتا ہے اور ایسی چیز کی بیع کا مجھ سے مطالبہ کرتا ہے جو میرے پاس موجود نہیں ہوتی، پھر وہ چیز میں بازار سے اس کے لیے خرید لیتا ہوں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو چیز تمہارے پاس نہ ہوا سے فروخت مت کرو۔

۲.....حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی گذشتہ حدیث جسے احمد اصحاب سنن اربعہ اور دارمی نے روایت کیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بیع اور قرضہ حلال نہیں، جس چیز کا ضمان نہ بھرنا پڑے اس کا نفع حلال نہیں اور جو چیز تمہارے پاس نہ ہو اس کی بیع بھی حلال نہیں۔

۳.....حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث جسے امام احمد اور اصحاب سنن نے روایت کیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع غرر اور کنکری مار کر بیع کرنے سے منع فرمایا ہے۔ مذاہب اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ جس چیز کی سپردگی سے بائع عاجز ہو اس کی بیع باطل ہے یعنی جو چیز مقدور التسلیم نہ ہو اس کی بیع باطل ہے، جیسے ہوا میں اڑتے پرندے کی بیع، پانی میں تیرتی ہوئی مچھلی کی بیع، بدکے ہوئے اونٹ کی بیع، بھاگے ہوئے گھوڑے کی بیع، غاصب کے ہاتھ میں مغصوب مال کی بیع، دشمن کے قبضہ میں زمین یا گھر کی بیع چونکہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کنکری مار کر بیع کرنے سے اور بیع غرر سے منع فرمایا ہے۔ [1]

بیع غرر کی عدم صحت پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ جیسے تھنوں میں دودھ کی بیع، بھیڑ کی پشت پر اون کی بیع سیپی میں موتی کی بیع، پیٹ میں پڑے حمل کی بیع، پانی میں تیرتی مچھلی کی بیع، شکار پکڑنے سے قبل اس کی بیع اور دوسرے کا مال خریدنے سے قبل اس کی بیع، چونکہ بائع فی الواقع ایسی چیز کو فروخت کر رہا ہے جو فی الحال اس کی مملوک نہیں، برابر ہے کہ مچھلی دریا میں ہو یا سمندر میں یا زمین میں، یعنی مچھلی معرض خطر میں ہے اور بغیر شکار کرنے کے اس کا پکڑنا ناممکن ہے، خواہ غرر مبیع میں ہو یا ثمن میں۔ [2]

دوم: مملوک چیز پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع.....فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو چیز دوسرے مالک سے قبضہ میں نہ لی ہو اسے آگے فروخت کرنا جائز نہیں، لیکن اس حکم کے عموم اطلاق اور تقیید کی حد بندی میں فقہاء کا اختلاف ہے، چونکہ اس حکم کے متعلق روایات مختلف ہیں۔ چنانچہ شافعیہ، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قبضہ کرنے سے پہلے مبیع میں تصرف کرنا مطلقاً ممنوع ہے، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قبل از قبضہ منقولات میں تصرف کرنا ممنوع ہے زمین میں نہیں۔ مالکیہ نے غلہ کے علاوہ میں قبل از قبضہ تصرف کرنا جائز قرار دیا ہے، حنابلہ نے غیر عددی، غیر مکیلی اور غیر موزونی اشیاء میں قبل از قبضہ تصرف جائز قرار دیا ہے، ان کے قریب قریب زیدیہ اور امامیہ بھی ہیں۔ ظاہریہ نے گندم کے علاوہ باقی اشیاء میں قبل از قبضہ تصرف جائز قرار دیا ہے۔

شافعیہ، امام محمد و امام زفر رحمۃ اللہ علیہ.....کہتے ہیں جس چیز کی ملکیت میں استقرار اور استحکام نہ آیا ہو قبضہ سے پہلے مطلقاً اس کی خرید و فروخت جائز نہیں، خواہ وہ چیز منقولی ہو یا غیر منقولی، چونکہ جس چیز پر قبضہ نہ کیا ہو اس کی بیع کرنے کی ممانعت میں عموم ہے حدیث یہ ہے "بیع اور قرضہ حلال نہیں، جس چیز کا ضمان نہ بھرنا پڑے اس کا منافع حلال نہیں اور جو چیز تمہارے پاس نہیں اس کی بیع حلال نہیں"۔ جس چیز کا ضمان نہ بھرا ہو اس کا ایک معنی یہ بھی ہے کہ جس چیز پر قبضہ نہ کیا ہو، چونکہ سامان تلف ہونے سے پہلے خریدار کے ضمان میں ہیں، چونکہ بسا اوقات سامان ضائع ہو جاتا ہے اور عقد فسخ ہو جاتا ہے، گویا اس میں بلا حاجت غرر ہے لہٰذا جائز نہیں گویا اس بیع کے ممنوع ہونے کی علت غرر ہے۔ [3]

---

[1].....البدائع ۲۹۵/۵، بدایۃ المجتھد ۱۵۶/۲، المھذب ۲۶۳/۱، المغنی ۲۰۲/۴۔ [2] المجموع للنووی ۲۸۰/۹، قواعد الاحکام للعز بن عبدالسلام ۷۶/۲ نیل الاوطار ۱۴۸/۵۔ [3] مغنی المحتاج ۶۸/۲، المھذب ۲۶۴/۱

شیخین کی رائے...... حنفیہ کے نزدیک شیخین (امام ابوحنفیہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ) کی رائے مفتی بہ اور قابل اعتماد ہے، وہ یہ کہ قبل از قبضہ مبیع منقول میں تصرف جائز نہیں، چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی چیز کی بیع سے منع فرمایا ہے جس پر قبضہ نہ کیا گیا ہو۔ نہی منہی عنہ کے فساد کی موجب ہے۔ نیز اس بیع میں غرر بھی ہے چونکہ معقود علیہ کے ضائع ہونے کا احتمال ہوتا ہے، چنانچہ خریدار کو پتہ نہیں ہوتا کہ مبیع باقی رہے گی یا قبضہ سے پہلے ضائع ہو جائے گی پہلی صورت میں بیع باطل ہوتی ہے اور دوسری صورت میں بیع فسخ ہو جاتی ہے چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بیع سے منع فرمایا ہے جس میں غرر ہو۔

رہی بات غیر منقولی چیز زمین اور گھر کی سو قبل از قبضہ اس کی خرید وفروخت جائز ہے، یہ استحسانا جائز ہے اور جواز بیع کے عمومی دلائل بلا تخصیص اس کی دلیل ہیں۔ چنانچہ عموم کتاب کی

خبر واحد سے تخصیص جائز نہیں اور زمین میں غرر ہوتا نہیں، چونکہ زمین کے ضائع ہونے کا احتمال نہیں ہوتا لہٰذا زمین میں غرر نہیں ہو سکتا۔ خلاصہ یہ کہ حنفیہ کے مذہب میں قبل از قبضہ بیع کے ممنوع ہونے کی علت غرر ہے، جیسا کہ شافعیہ نے کہا ہے۔

مذکورہ تفصیل کی روشنی میں بازار حصص میں منقولی اشیاء کی خرید وفروخت کی جاتی ہے منقولی اشیاء مثلی ہوتی ہیں، زمین کی خرید وفروخت نہیں ہوتی چنانچہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک بازار حصص میں غیر منقولی اشیاء کی قبل از قبضہ خرید وفروخت جائز نہیں۔ اگر یہ بیع ہوگئی تو حنفیہ کے نزدیک فاسد ہوگی اور شافعیہ کے نزدیک باطل ہوگی۔

مالکیہ...... نے غلہ جات میں قبل از قبضہ بیع کے ممنوع ہونے کو مقصود رکھا ہے جبکہ غلہ، کیل، وزن یا عدد کے ساتھ فروخت کیا جا رہا ہو، اگر بیع غلہ کے علاوہ کوئی اور چیز ہو یا اندازے کے ساتھ غلہ ہی فروخت کیا جا رہا ہو تو قبضہ سے پہلے اس کی بیع جائز ہے، چونکہ غلہ غالب احوال میں متغیر اور خراب ہو جاتا ہے، ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث جسے اصحاب ستہ نے روایت کیا ہے کا بھی یہی مفہوم ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص غلہ خریدے وہ قبضہ کرنے سے پہلے اسے آگے فروخت نہ کرے، مالکیہ کے نزدیک قبل از قبضہ بیع کے ممنوع ہونے کی علت یہ ہے کہ اس طرح بیع بسا اوقات ربا نسیئہ کا ذریعہ بن جاتی ہے، یہ غلہ کے بدلہ میں غلہ کی بیع کے مشابہ ہے لہٰذا سد ذرائع کے لیے ممنوع ہے۔ ❶

حنابلہ...... کہتے ہیں: اگر شے مکیلی یا موزونی یا عددی ہو تو قبل از قبضہ اس کی بیع جائز نہیں، چونکہ مکیلی موزونی اور عددی چیز کو سہولت کے ساتھ قبضہ میں لیا جا سکتا ہے اور ان اشیاء پر قبضہ کرنا دشوار نہیں ہوتا، حنابلہ نے حدیث سابق کے مفہوم سے بھی استدلال کیا ہے، اس میں نہی کی غلہ کے ساتھ تخصیص کی گئی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غلہ کے علاوہ بقیہ اشیاء کی بیع قبل از قبضہ جائز ہے۔ کیل وزن اور عدد کی شرط اس لیے ہے کہ مکیلی، موزونی اور عددی چیز مشتری کے ضمان میں تبھی منتقل ہوتی ہے جب کیل، وزن اور عدد کے ساتھ اسے ناپ تول اور گن لیا جائے، جبکہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی چیز کی بیع سے منع فرمایا ہے جس کا ضمان نہ بھرا گیا ہو، چنانچہ حنابلہ کے نزدیک بیع کے ممنوع ہونے کی علت غرر ہے جیسا کہ حنفیہ کا قول ہے۔ ❷

رہی بات غیر مکیلی، غیر موزونی اور غیر عددی اشیاء کی سو حنابلہ کے نزدیک قبل از قبضہ ان کی بیع جائز ہے بنا بر ایں مالکیہ کے نزدیک قبل از قبضہ خریدار مبیع میں تصرف کر سکتا ہے برابر ہے فروخت کردہ سامان منقولات میں سے ہو یا غیر منقولات میں سے جیسے زمین، درخت وغیرہا البتہ مکیلی، موزونی اور عددی غلہ میں قبل از قبضہ تصرف جائز نہیں، حنابلہ کے نزدیک غیر مکیلی، غیر موزونی اور غیر عددی اشیاء جو بازار حصص میں لین دین میں آتی ہوں قبل از قبضہ ان کی خرید وفروخت جائز ہے۔ گویا ان دو مذہب میں موانع اور رکاوٹیں دور کر کے سپردگی تخلیہ اور خریدار کے قبضہ سے بیع جائز ہے۔

❶ ......المنتقی علی المؤطا ۴/ ۲۷۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۴۲۔ ❷ المغنی ۴/ ۱۱۰،

ظاہریہ......نے بالخصوص گندم کے علاوہ بقیہ اشیاء کی خرید وفروخت قبل از قبضہ جائز قرار دی ہے، ان کا استدلال ظاہر حدیث سے ہے، ظاہریہ کے نزدیک ”طعام کا اطلاق صرف گندم پر ہوتا ہے، اور قبضہ کا معنی یہ ہے کہ بائع خریدار کے ہاتھ کو کھلا چھوڑ دے اور مبیع اور خریدار کے درمیان رکاوٹ نہ بنے۔ ❶

امامیہ کہتے ہیں......جس چیز پر قبضہ نہ کیا ہو اس کی خرید وفروخت میں کوئی حرج نہیں، مکیلی اور موزونی اشیاء کی بیع قبل از قبضہ مکروہ ہے، طعام میں کراہت اور زیادہ مؤکد ہو جاتی ہے۔ ❷

زیدیہ کہتے اگر بیع غیر مکیلی اور غیر موزونی ہو تو قبل از قبضہ اس کی خرید وفروخت جائز ہے۔ ❸

بظاہر شافعیہ کی رائے راجح ہے چونکہ حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کی حدیث میں قبل از قبضہ چیز کی بیع سے عموماً منع کیا گیا ہے، اس کی تائید زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے ابوداؤد نے سند صحیح کے ساتھ روایت کیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سامان کو آگے فروخت کرنے سے منع فرمایا یہاں تک کہ تجار سامان کو سمیٹ کر اپنے پالانوں میں نہ لے آئیں (یعنی قبضہ نہ کرلیں)۔ نیز قبل از قبضہ چیز میں ملکیت ضعیف ہوتی ہے اور اس کے حصول اور عدم حصول کا احتمال ہی ہوتا ہے۔

سوم: نرخوں کی تحدید کے بغیر خرید وفروخت......آٹھوں مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ بیع منعقد ہونے کے وقت ثمن کا معلوم اور متعین ہونا شرط ہے، ثمن مجہول کے ساتھ بیع جائز نہیں ہے، علاوہ ازیں ثمن کی جنس، صفت اور مقدار کا متعین کرنا بھی ضروری ہے ❹ بنا برایں فقہاء کے نزدیک منقطع نرخوں یا متعین دن بازار کے نرخوں یا کسی تحدیدی وقت کے نرخوں کے ساتھ خرید وفروخت جائز نہیں۔

البتہ امام احمد کے نزدیک مستقبل میں معین تاریخ میں منقطع نرخوں کے ساتھ ثمن متعین کے بغیر عقد صحیح ہے چونکہ یہ بیع لوگوں میں متعارف ہے اور ہر زمانہ میں تعامل رہا ہے، ابن تیمیہ اور ابن قیم نے اس رائے کو راجح قرار دیا ہے، اور اس سے ان کی مراد بیع کے وقت بازاری قیمت ہوتی ہے مستقبل میں کسی نرخ کی مراد نہیں ہوتی۔ ❺

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بھی مذاہب بازار حصص میں بیع حالی یعنی موجود سامان کو بازار قیمت کے ساتھ متعین دن میں فروخت کیا، حتیٰ کہ ابن تیمیہ، ابن قیم نے اور ایک روایت کے مطابق امام احمد نے بازاری قیمت کے ساتھ بیع کو جائز قرار دیا ہے، مستقبل کے کسی نرخ کے ساتھ نہیں، جیسے مثلاً کسی شخص نے گوشت اس دن کے نرخوں کے ساتھ خریدا پھر مہینے کے آخر میں حساب کتاب کر کے ثمن دے دیئے اسی کو بیع استجرار کہا جاتا ہے۔

عصر حاضر کے بعض اساتذہ نے بعض حنابلہ کی رائے کو اپنایا ہے اور مارکیٹ ریٹ کے ساتھ جو کسی متعین دن کا ہو بیع کو جائز قرار دیا ہے، چونکہ متعاقدین اس پر رضامند ہوتے ہیں اور چونکہ اس صورت میں ثمن کی جہالت نزاع تک نہیں پہنچتی، ان اساتذہ نے ابن تیمیہ کے قول سے بھی استدلال کیا ہے کہ اس کا رواج ہر علاقہ اور ہر زمانہ میں رہا ہے۔

چہارم: شرط بسیط کے ساتھ ادھار کاروبار......جیسا کہ ہمیں معلوم ہو چکا ہے کہ خریدار کو مدت کے اندر فسخ عقد کا حق حاصل ہوتا ہے جب وہ اچھے نرخ نہ دیکھے تو فسخ کر سکتا ہے، بشرطیکہ فریق ثانی کو اولاً عوض دیئے ہوں اور واپس نہ لئے ہوں، اس کو شرط بسیط کہا جاتا ہے۔ اسی طرح کے کاروبار کا حکم ”شرط خیار“ کی روشنی میں فقہ میں معلوم کیا جا سکتا ہے، چنانچہ ظاہریہ کے علاوہ سبھی فقہاء نے خیار شرط کو جائز

---

❶...... المحلی ۱/ ۲۹۲۔ ❷ المختصر النافع فی فقہ الامامیہ ص ۱۴۸۔ ❸ منہاج الصالحین ۲/ ۵۱۔ ❹ المبسوط ۱۳/ ۴۹ البدائع ۵/ ۱۵۸ فتح القدیر ۵/ ۱۱۳ ردالمحتار ۴/ ۳۰، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۱۵ القوانین الفقهیة ۲۵۷ مغنی المحتاج ۲/ ۱۷، المهذب ۱/ ۲۶۶، المغنی ۴/ ۱۸۷۔ ❺ غاية المنتهى ۲/ ۱۴ نظریه العقد لابن تیمیه ۲۲۔

قرار دیا ہے۔ (1)

امام ابوحنیفہ، امام زفر اور امام شافعی رحمہم اللہ کہتے ہیں: متعین جو تین دن سے زائد نہ ہو کے اندر اندر شرط خیار جائز ہے، ان کی دلیل حضرت حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جسے بخاری، مسلم، ابوداود، نسائی وغیرہ ہم نے روایت کی ہے انہوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی میں لین دین میں دھوکہ کھا جاتا ہوں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم لین دین کرو تو کہہ دیا کرو کہ دھوکا نہیں ہوگا اور مجھے تین دن کا خیار حاصل رہے گا۔

امام ابویوسف، امام محمد، حنابلہ، امامیہ اور زیدیہ نے متعین مدت میں شرط خیار کو جائز قرار دیا ہے خواہ جتنی مدت پر بائع اور مشتری اتفاق کر لیں، مدت قلیل عہد یا کثیر، چونکہ خیار کا دارومدار شرط پر ہوتا ہے لہٰذا اس کے تخمینہ کو طے شدہ شرط کی طرف راجع کیا جائے گا۔

مالکیہ نے بقدر حاجت خیار کو جائز قرار دیا ہے اور حاجت مختلف احوال میں مختلف ہوتی ہے چونکہ پھلوں کی خرید وفروخت میں مدت خیار ایک دن ہے، کپڑوں اور چوپائے میں تین دن رہیں، زمین میں تین دن سے زائد اور گھر وغیرہ میں مہینہ کی مدت ہے۔

مالکیہ، حنابلہ اور ان کے موافقین کی رائے کے مطابق شرط بسیط والے ادھار کاروبار جائز ہوں گے بشرطیکہ حق خیار کے استعمال کی مدت متعین ہو۔ اسی طرح کے کاروبار میں مدت خیار متعین ہوتی ہے اور یہ ایسا درمیانی وقفہ ہوتا ہے جو وقت عقد سے لے کر تصفیہ کے وقت تک ہوتا ہے اور متفق علیہ شرط کے ساتھ مال دے دینا جائز ہے چونکہ مسلمان اپنی شرائط پر کاربند ہوتے ہیں۔ لیکن عوض کے ساتھ خیار شرط کو ساقط کرنا جائز نہیں، چنانچہ ہمارے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی شخص نے معاوضہ دے کر خیار ساقط کرنے پر صلح کر لی خواہ معاملہ بیع وشراء کا ہو یا اجارہ کا تو یہ صلح صحیح نہیں ہوگی۔ چونکہ خیار استفادہ مال کے لیے مشروع نہیں ہوا بلکہ خیار تو غور وفکر کے لیے مشروع ہوا ہے، لہٰذا خیار کا معاوضہ لینا جائز نہیں۔

پنجم: مرکب شرطی کاروبار...... یہ ایسا کاروبار ہوتا ہے اس میں بائع کو خریدار عقد متصل کرے یا عقد فسخ کر دے یا تصفیہ کے وقت نرخوں کے ادلنے بدلنے کے مطابق حسب رائے فروخت کنندہ رہے یا تصفیہ سے قبل مقابلہ میں معاوضہ زیادہ ہو جو بسیط شرطی کاروبار میں دیا ہو جو مالک کو دے۔

بسیط شرطی کاروبار کی طرح یہ بھی جائز ہے چونکہ جمہور علماء نے بقدر حاجت خیار شرط کی مدت میں شرط لگانے کو جائز رکھا ہے۔

ششم: چند در چند کاروبار...... یہ ایسا کاروبار ہوتا ہے کہ اس میں عاقدین بائع اور مشتری میں سے کسی ایک کو فروخت کی ہوئی یا خرید ہوئی کمیت کے چند در چند کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے عقد کے دن کے نرخوں کے ساتھ یہ ہوتا ہے، اور عوض کی قیمت زائد کی کمیت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے، یہ قسم بھی جائز ہے بشرطیکہ چند در چند کمیت متعین ہو، چونکہ شرط اضافی کے ساتھ عقد کی تعدیل جائز نہیں اور اصل ثمن پر عوض کا اعتبار ہوگا اور مسلمان اپنی شرائط کا اعتبار کرتے ہیں۔

ہفتم: ادھار کے بدل کا حکم...... جب ثمن اور بیع کی سپردگی طے شدہ وقت پر عمل میں لائی جا چکے تو بلا تردد معاملہ اپنی انتہاء کو پہنچ جاتا ہے، البتہ اگر سپردگی کے معاملہ میں عاقدین کا ادھار پر اتفاق ہو جائے جو عوض کے مقابلہ میں کسی تیسرے شخص کو دیا جائے اور وہ شخص معاملہ کو اپنی طرف منتقل ہونے کو قبول کرتا ہے اور یہ عاقدین کے علاوہ ہوتا ہے تو یہ عوض واضح سود ہے چونکہ اس میں دین حالی کو ادھار ثمن اور کچھ اضافہ کے ساتھ فروخت کیا جا رہا ہوتا ہے یہ ربا جاہلیت کی طرح ہے کہ یا سرمایہ دو ورنہ اضافہ کرو، چونکہ معاملہ کا خریدار اصل خریدار کی جگہ پر آ جاتا ہے

(1)......المبسوط ۱۲/ ۴۰، البدائع ۵/ ۱۷۴، المدونہ ۳/ ۲۲۳، المنتقیٰ علی الموطا ۵/ ۱۰۸، المہذب ۱/ ۲۵۸، مغنی المحتاج ۲/ ۴۷، المغنی ۳/ ۵۸۵، غایۃ المنتہی ۲/ ۳۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۰۷، المحلی ۹/ ۲۲۸

اور رقم کا فائدہ لیتا ہے جسے عاقد اصلی دیتا ہے، اور یہ اصل سود ہے۔ چونکہ عوض دہندہ مجبوراً دیتا ہے تاکہ معاملہ ادھار ہو جائے اور اسے نرخوں کے تبدیل ہونے کی امید ہوتی ہے، اور اسے تبرع کرتے ہوئے نہیں دے رہا ہوتا جیسے گذشتہ تین صورتوں میں، اور جیسے لینے والا دستبرداری کے حق کے مقابلہ میں عوض نہیں لیتا، جیسے گذشتہ ثمن کی صورتوں میں۔

ہشتم: بیع الدین بالدین (دین کے بدلہ میں دین کی بیع)......دین ذمہ میں ثابت شدہ چیز ہوتی ہے جیسے مبیع کے ثمن، قرض کا بدل، منفعت کے مدقابل کی اجرت، تلف شدہ چیز کا تاوان اور عقد سلم میں مسلم فیہ۔

دین کی بیع یا تو اسی شخص کے لیے ہوگی جس کے ذمہ میں دین ہو یا کسی اور کے لیے، دونوں صورتوں میں دین کی یا تو فی الحال مبیع ہوگی یا ادھار ہوگی جسے بیع مؤجل کہا جاتا ہے۔

دین کی بیع ادھار ہو...... جسے بیع الکالی بالکالی کہا جاتا ہے یعنی دین کی بیع دین کے ساتھ شرعاً یہ ممنوع ہے، چونکہ دارقطنی نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اور طبرانی نے نافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی ہے کہ بیع الکالی بالکالی (یعنی دین کی بیع ادھار کے ساتھ) سے منع کیا گیا ہے، باوجود یہ کہ حدیث ضعیف ہے تاہم فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ دین کی بیع دین کے ساتھ ناجائز ہے۔ خواہ بیع مدیون کے لیے ہو یا غیر مدیون کے لئے۔

پہلی صورت......یعنی مدیون کے لئے دین کی بیع ہو جیسے مثلاً ایک شخص کسی دوسرے سے کہے کہ میں نے تم سے یہ سامان ایک دینار کے ساتھ خرید لیا اس طور پر کہ ایک ماہ کے بعد عوضین کی سپردگی عمل میں آئے گی یا کوئی شخص ادھار کوئی چیز خریدے جب عوض چکانے کی مدت پوری ہو تو بائع کوئی چیز نہ پائے جس سے دین کی دائیگی کر سکے، وہ خریدار سے کہے: مجھے یہ چیز ایک مدت تک کے لیے فروخت کر دو کچھ زائد عوض کے ساتھ تاہم ان کے درمیان قبضہ نہ ہو، یہ حرام سود ہے چونکہ قاعدہ ہے۔ "مدت میں اضافہ کرو میں مقدار بڑھا دوں گا" جیسا کہ ساتویں نوع میں گزر چکا ہے۔

دوسری صورت کی مثال......یعنی دین کے بیع غیر مدیون کے لیے ہو جیسے مثلاً کوئی شخص کسی دوسرے سے کہے، میں نے تمہیں اپنا سامان جو اتنے مال کے بدلہ میں فلاں کے پاس ہے تمہیں فروخت کر دیا ہے جو تم مجھے ایک ماہ بعد دو گے، یہ بھی حرام ہے۔

چنانچہ بازار حصص کے اکثر کاروبار بیع الدین بالدین کی صورت میں طے پاتے ہیں اور عوضین کی سپردگی عمل میں نہیں لائی جاتی جیسا کہ یہ ملحوظ بھی کیا جاتا ہے تو یہ جائز نہیں (چنانچہ فی الفور سودے کا نفاذ ضروری ہے جو تاخیر اور ادھار کے بغیر ہو۔

اگر دین کی بیع بوزی نقدی فی الحال ہو تو اس میں اختلاف ہے چنانچہ ظاہریہ کہ علاوہ جمہور علماء نے دین کی بیع اس شخص کے ساتھ جس پر دین ہو، یا دین کا ہبہ جو اسی کو ہو جائز ہے۔ مالکیہ کے علاوہ جمہور فقہاء نے دین کی بیع غیر مدیون کو جائز قرار نہیں دیا، مالکیہ نے اس بیع کو آٹھ شرائط کے ساتھ جائز قرار دیا ہے جو بیع کو غرر اور سود سے دور رکھتی ہیں [1] یہاں اس کی تفصیل کی کوئی ضرورت نہیں۔ چونکہ بیع کی یہ صورت بازار حصص میں موجود نہیں ہوتی چونکہ بازار حصص میں اکثر کاروبار ادھار پر ہوتے ہیں۔

نہم: بینکوں کا کمیشن جو خدمات اور ضمان کے مقابلہ میں ہوتا ہے...... بینک چوکیداری، زمین کی اجرت، اسٹاک اور حفاظت اور حساب و کتاب کے مقابلہ میں جو رقم یا کمیشن لیتا ہے وہ شرعاً جائز ہے چونکہ یہ کمیشن منفعت کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور منافع و اعمال

---

[1] ......البدائع ۱۴۸/۵، تکملہ عابدین ۳۲۶/۲، الشرح الکبیر للدرر ۶۳/۳، بدایۃ المجتہد ۱۴۶/۲، المہذب ۲۶۲/۱، المغنی ۱۲۰/۴، غایۃ المنتہی ۸۰/۲، کشاف القناع ۲۳۷/۴، المحلی ۷/۹، اصول البیوع الممنوعہ للشیخ عبدالسمیع ص ۱۹، الغرر واثرہ فی العقود للدکتور الصدیق محمد الضریر، ص ۳۱۵۔

اور محنت کاری کا اجارہ شرعاً جائز ہے۔

رہی بات اس کمیشن کی جو بینک ودیعت رکھے ہوئے مال پر خدمات سے زائد لیتا ہے یا قرضہ جات پر زائد مال لیتا ہے فعلی طور پر غیر محیط ضمان لیتا ہے وہ غیر مشروع ہے، ہاں البتہ بینک کسٹمر کو شرکت صحیحہ میں داخل کردے یا شرعی مضاربت ہو اور بازار حصص میں خرید وفروخت فی الحال ہو، رہی بار ادھار پر خرید وفروخت کی سو میں نے غرر اور غیر ملک میں تصرف کرنے کی وجہ اس کے ناجائز ہونے کو بیان کر دیا ہے۔ ❶

خلاصہ..... بازار حصص میں خرید وفروخت کا حکم درجہ ذیل ہے۔

۱..... سودا حاضر ہو یعنی شیئرز دے کر ان کی قمت وصول کرلی جائے، یہ صورت جائز اور حلال ہے۔

۲..... سودا حاضر ہو لیکن اس کے نرخ تصفیہ کے دن تک مؤخر کر دیے گئے ہوں تو جمہور علماء کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں، البتہ بعض معاصر علماء نے امام احمد، ابن تیمیہ اور ابن قیم کی رائے کو حجت بنا کر منقطع نرخوں کے ساتھ بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

۳: ادھار معاملات..... اس طرح کے معاملات بازار حصص میں بعض اوقات طے پاتے ہیں، یہ معاملات ناجائز نہیں چونکہ ان میں انسان ایسی چیز فروخت کرتا ہے جو اس کے پاس نہیں ہوتی لہٰذا غرر ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے چونکہ قبل از قبضہ یہ بیع ہے، میں شافعیہ کے مذہب کی اس رائے کو راجح سمجھتا ہوں اور یہ دین کے ساتھ دین کی بیع ہے۔

ادھار معاملات کا متبادل بیع سلم ہے جو شرعاً جائز ہے، چنانچہ عقد سلم لفظ بیع کے ساتھ جائز ہے اور بوقت عقد معقود علیہ کا موجود ہونا شرط نہیں، اور یہ بھی شرط نہیں کہ معقود علیہ مسلم الیہ کی ملک میں ہو بلکہ معقود علیہ کا بوقت سپردگی موجود ہونا کافی ہے۔ البتہ عقد سلم میں شرط ہے کہ عقد ربا نسیہ پر مشتمل نہ ہو۔

ساتویں بحث..... سرمایہ کاری کی آمدنی اور منافع

آمدنی میں ترقی اور مالی اضافہ اسلامی قاعدہ ہے اور معاشی اصول ہے چونکہ آمدنی بڑھانے میں معاشی ترقی ہے اور تجارتی تحریک کی دوڑ میں حصہ داری ہے، اسی سے آسودگی، خوشحالی اور بہتری آتی ہے

اسی لیے اسلام نے تجارت کی ترغیب دی ہے اور کسب معاش پر اکسایا ہے، حصول نفع کے لئے اللہ تعالیٰ تجارت میں برکت عطا کرتا ہے، پیداوار میں ترقی ہوتی ہے، اسلام نے محنت کاری اور عمل کو حصول نفع کی اساس قرار دیا ہے۔ اسلام میں مشروع معاملات ہی کی ترغیب ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ..... البقرة ۲/۲۷۵

اللہ تعالیٰ نے خرید وفروخت کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام۔

چنانچہ تجارتی لین دین اور معاملات مشروع کمائی ہے اور یہ حلال ہے، سود اور فائدہ حرام ہے چونکہ نقود سے نقود نہیں پیدا ہوتے، چنانچہ وہ کمائی جو سودی معاملہ سے حاصل ہو وہ حرام ہے، چونکہ سود میں محنت ومشقت نہیں ہوتی جبکہ اسلام ایسے اعمال کو معیشت کی روح قرار دیتا ہے جن میں محنت ومشقت ہو جبکہ سود اور نرا منافع اور فائدہ، ظلم واستبداد ہے اور نری نفع اندوزی ہے سود ہی ایسا عامل ہے جو افراط زر، ذخیرہ اندوزی، مالدار اور فقراء کے درمیان فرق کا نشان ہے بلکہ اسلام گندی اور خبیث کمائیوں کو حرام قرار دیتا ہے جیسے غصب، رشوت، چوری، چکاری در ملاوٹ وغیرہ۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْۤا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّاۤ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ ..... النساء ۲۹/۴

❶..... الموسوعة السابقة ۴۲۶/۵

اے ایمان والو ایک دوسرے کا مال باطل طریقہ سے نہ کھاؤ الا یہ کہ باہمی رضامندی سے تجارت ہو۔

اس کے علاوہ بھی بہت ساری قرآنی آیات ہیں جو تجارت اور دوسرے پیشوں کی تائید کرتی ہیں۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ...... سورۃ الجمعۃ ۱۰/۶۲

جب نماز ادا کر لی جائے تو زمین میں پھیل جاؤ اور اللہ تعالیٰ کے فضل و خیر کو تلاش کرو۔

دوسری جگہ فرمان ہے:

هُوَ الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُوْلًا فَامْشُوْا فِيْ مَنَاكِبِهَا وَكُلُوْا مِنْ رِّزْقِهٖ ۖ وَإِلَيْهِ النُّشُوْرُ ۞ سورۃ الملک ۱۵/۶۷

وہی ہے جس نے تمہارے لیے زمین کو رام کر دیا ہے لہٰذا تم اس کے مونڈھوں پر چلو پھرو اور اس کا رزق کھاؤ اور اسی کے پاس دوبارہ زندہ ہو کر جانا ہے۔

تجارت کی صفائی اور بابرکت ہونے کے متعلق فرمان باری تعالیٰ ہے۔

يَّرْجُوْنَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُوْرَ ۞ سورۃ فاطر ۲۹/۳۵

وہ ایسی تجارت چاہتے ہیں جس میں خسارہ (اور مندی) نہ ہو۔

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا تھا کہ کونسی کمائی پاکیزہ ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: آدمی کے اپنے ہاتھ کی کمائی اور صاف ستھری تجارت۔ (۱) یعنی تجارت جس میں ملاوٹ نہ ہو، خیانت نہ ہو۔ اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا: نو حصے رزق تجارت میں ہے۔ (۲)

جدید معاشی نظام میں آمدنی اور سرمایہ کاری کے مشروع طریقہ بھی پائے جاتے ہیں، جو دو یا دو سے زیادہ لوگوں کے درمیان طے پاتے ہیں، جو عموماً شرکت مضاربت کی صورت میں ہوتے ہیں اور بہت سارے کھاتے دار بینک وغیرہ میں بھی شریک ہوتے ہیں، چنانچہ بینک سے کمائی کا طریقہ عصر حاضر میں زیادہ مرغوب سمجھا جاتا ہے اور جمع شدہ منجمد مال کو آمدنی میں لگانے کا ذریعہ بھی ہے تاکہ مال محفوظ بھی رہے اور پیداوار بھی لائے۔

خاکہ بحث...... عائد (فائدہ بچت آمدنی) سے کیا مراد ہے عائد اور ربح (منافع) میں کیا فرق ہے؟ عائد کی اقسام کون کونسی ہیں اور ان کا حکم کیا ہے؟ سرمایہ کاری میں عائد کی تحدید کا شرعاً کونسا بہتر طریقہ ہے؟

وہ کونسا شرعی طریقہ ہو سکتا ہے جس سے سرمایہ کاری سے حاصل ہونے والی بچت اور آمدنی کی کوئی حد مقرر کی جا سکے؟

وہ حالات جن میں سرمایہ کار متغیر ہو جاتے ہیں کیا وقفہ دوری میں فیصدی تناسب ربح یا عائد کی تقسیم جائز ہے؟

اگر سارے سرمایہ کار سابقہ طریقہ پر اتفاق کر لیں تو کیا یہ جائز ہوگا؟

ایسے حالات جن میں اپنا حصہ قبضہ کر لینے والے گاہک پر رجوع ممکن نہیں پھر مدت کے آخر میں منافع ظاہر نہیں ہوا، بھلا حساب کیسے ہوگا؟ فرق کس کو برداشت کرنا پڑے گا، کمپنی کو یا سرمایہ کار کو یا کسی اور کو؟

جب بینک نے محافظ اور سرمایہ کار ادارے کی صورت اختیار کر لی ہے جو سرمایہ کاروں کا نائب بن کر حصے تقسیم کرتا ہے کیا بینک کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے لیے اجرت الگ کرے جو ربح (منافع) سے ایک نسبت کے ساتھ محسوب ہو؟ کیا متعین شرح کے ساتھ قطعی رقم بینک اجرت میں کاٹ سکتا ہے؟ کیا بینک پر اس کی وضاحت کرنا واجب ہے؟

وہ کونسی ذمہ داریاں ہیں جو عقد مضاربت میں کمپنی کو نبھانی پڑتی ہیں؟

---

(۱)......البزار وصححه الحاكم عن رفاعة بن رافع (سبل السلام ۳/۴) (۲) حيث حسن عن نعيم بن عبدالرحمٰن الازدی ويحيىٰ بن جابر الطائی مرسلاً (الجامع الصغير للسيوطی ۱/۱۳۰)

اگر مضاربت میں عامل شرکہ (کمپنی) ہو (جو مستقل شخصیت معنوی رکھتی ہے) تو کیا ملازمین کی تنخواہیں اور ادارہ کے اخراجات جملہ ذمہ داریوں کے ضمن میں متصور ہوں گی؟

کیا سرمایہ کاروں کی ادارہ میں دخل اندازی سے دستبرداری جائز ہے؟

کیا عائد کا یومیہ حساب جائز ہے؟ میں اسی ترتیب سے ان تمام عناصر پر بحث کروں گا۔

عائد سے کیا مراد ہے؟ عائد اور ربح میں فرق:

عائد استثمار.....ٹیکسز اور اخراجات نکالے بغیر جو منافع حاصل ہو وہ عائد ہے۔ یہ سرمایہ کاری سے حاصل ہونے والا منافع ہوتا ہے جسے آمدنی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

ربح......ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں رأس المال سے فاضل آمدنی ربح (منافع) ہے۔ اگر رأس المال سے فاضل آمدنی نہ ہو تو وہ ربح نہیں ہوگا، اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ ❶ جیسا کہ زیلعی کہتے ہیں: ربح رأس المال کے تابع ہوتا ہے، اگر اصل سرمایہ سلامت نہ رہے تو ربح (منافع) بھی سلامت نہیں رہتا۔ ❷

ربح کا اعتبار اجرت کے بعد ہوگا جو آمدنی کے نوع ثانی ہے اور اسلامی معیشت میں مقرر ہے اور جو بھی سرمایہ کاری یا تجارت کے عمل میں جتا ہو وہ ربح کا مستحق ہوتا ہے۔ اور ربح (منافع) تنظیم کا عائد ہوتا ہے یعنی عمل کرنے والا (مضارب، تاجر) جو کہ منصوبے کو قائم کرتا ہے پیداوار اور آمدنی کا مستحق ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ دوسرے شرکاء، مینیجرز، ملازمین، کارکن اور مزدور بھی شریک ہوں گے، تجارت میں لگایا گیا اصل سرمایہ حصہ داری کے مقابلہ میں اجرت کا متقاضی نہیں ہوتا بلکہ جو آمدنی ہو اس میں حصہ داری کا متقاضی ہے۔ اگر سرمایہ کا مالک دوسرے شخص کو سرمایہ دے کہ وہ اس سے تجارت کرے تو خسارہ اصل سرمایہ دار کو برداشت کرنا پڑے گا اور جو نفع ہوگا وہ طے شدہ شرح کے ساتھ مالک اور عامل کے درمیان تقسیم ہوگا۔

ربح کا حصول یا تو اجرت کی صورت میں ہوگا یا کاروبار میں بالفعل مشغول ہو جانے سے ہوگا کہ اور جو عقد میں طے شدہ اجرت سے ہو، اور جب نقدی مال کی صورت میں یا کسی دوسرے شخص سے جنس کی صورت میں منافع ہو یا کسی تنظیم سے تقسیم ربح کی اساس پر ہو تو اس صورت میں اس عمل کو منتظم کہا جاتا ہے۔

یوں چند کاریگروں کا کسی ایک کام میں شراکت کر لینا ممکن ہے جیسے کپڑے سینے، دھونے یا کسی اور کام میں شریک ہو جائیں، پھر صافی نفع جس پر انہوں نے اتفاق کیا ہو آپس میں تقسیم کر لیں۔ جیسے وکلاء انجینئرز اور اطباء وغیرھم تنظیم کی صورت میں شراکت قائم کر سکتے ہیں اور سرمایہ کاری کی خدمات سے حاصل ہونے والے منافع جات کو طے شدہ شرح کے ساتھ آپس میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

عائد اور ربح میں غالب احوال میں مختلف خصائص اور ضوابط کے ساتھ شراکت داری کی جا سکتی ہے، عائد اور ربح کا ضمان نہیں ہوتا، برعکس سودی فائدہ کے چنانچہ سودی فائدہ کا ضمان ہوتا ہے۔

اگر مضارب کل رأس المال یا بعض مضارب ثانی کو دے دیا ہو تو اس صورت میں عائد کا ضمان ہوتا ہے یہ حنفیہ کے نزدیک ہے یا اگر مضارب نے مضاربت کا مال ذاتی مال کے ساتھ مخلوط کر لیا ہو تو بھی عائد کا ضمان ہوگا۔ چونکہ اس صورت میں مضاربت فاسد ہوتی ہے، اگر مضاربت فاسد ہو جائے تو ربح (منافع) سارے کا سارا رب المال کا ہوتا ہے اور عامل کو جمہور فقہاء (حنفیہ شافعیہ اور حنابلہ ❸) کے نزدیک

---

❶......المغنی ۵/۵۱۔ ❷ تبیین الحقائق ۵۔۶۷۔ ❸المبسوط ۲۲/۲۲، البدائع ۶/۱۰۸، تکملہ فتح القدیر ۷/۵۸، مختصر الطحاوی ۱۲۴، مغنی المحتاج ۲/۳۱۵، غایة المنتهى ۲/۱۷۹

اجرتِ مثل ملے گی، مشترکہ مضاربت کا فساد سرمایہ کار مودعین کی اجازت سے ختم ہو جاتا ہے درحالیکہ کہ وہ اپنے اموال دوسرے لوگوں کے ساتھ مخلوط کرلیں جیسا کہ آج کل معمول ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مضاربہ ❶ کے جمیع احکام میں عامل ربح اور خسارہ کے محدود احوال میں مضاربت مثل کی طرف رد کرے گا اور اس کے علاوہ دیگر احوال میں عامل کے لئے اجرت مثل ہوگی۔

مالکیہ کے نزدیک مضاربت مثل اور اجرت مثل میں یہ فرق ہے کہ اجرت رب المال کے ذمہ سے تعلق رکھتی ہے خواہ مال میں منافع ہو یا نہ ہو جبکہ مضاربت مثل مضاربت کے طریقہ پر ہے، اگر اس میں منافع ہو تو عامل بھی اس کا مستحق ہوگا ورنہ وہ کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا۔❷

عائد اور ربح میں شرط ہے کہ دونوں کی مقدار متعین ہو، جو فی الجملہ جزو شائع ہو، اس وقت ربح حسب اتفاق تقسیم ہوگا، اگر مقدار میں جہالت ہو تو عقد فاسد ہو جائے گا، اگر منافع (ربح) کی شرط لگادی گئی ہو یا عاقد قطعی متعین ہو کسی ایک عاقد کے لیے مثلاً ہر ماہ سو درہم میں کردیے تو عقد فاسد ہوگا اگر ربح نہ ہو تو صاحب مال اپنے مال کو معطل کر دیتا ہے اور عامل کی محنت رائیگاں ہو جاتی ہے۔❸

ربح اور عامل میں فرق منافع کی تقسیم کے وقت ظاہر ہوتا ہے اور معاملہ مضاربت خاصہ اور مضاربت مشترکہ میں مختلف ہوتا ہے، چنانچہ مضاربت خاصہ کی حالت میں منافع تبھی ہوگا جب جنس نقد میں تحویل ہو جائے۔ اور یہ بھی تبھی ہوسکتا ہے جب کاروبار کا مکمل تصفیہ ہو جائے، اور بالفصل ربح موجود ہو، الغرض رأس المال نقدی کی صورت میں آجائے تاکہ رب المال، رأس المال کو پہلی حالت میں واپس لینے کے قابل ہو جائے اور منافع کی باقی ماندہ مقدار کو تقسیم کر سکے، چونکہ منافع اس میں رأس المال کے بچاؤ کا سامان ہوتا ہے۔ منافع وہی ہے جو رأس المال سے فاضل ہو۔

عائد مشترک مجموعی سرمایہ کاری کے سبب ہوتا ہے یا مضاربت مشترکہ کے سبب، یہ دائمی سرمایہ کاری کے نظریہ پر قائم طریقہ ہے اور موزوں وقفہ کے ساتھ منافع جات کی تقسیم ہوتی رہتی ہے۔

اس قول کی گنجائش نہیں کہ عائد کی معرفت کے لیے ربح متعین ہو اور ساتھ ساتھ مشترکہ مضاربت بھی جاری رہے، چونکہ منافع تقسیم کے بغیر نہیں ہوتا اور تقسیم تبھی صحیح ہے جب رأس المال نقدی کی صورت میں لوٹ آئے تاکہ مالک کا نمائندہ مضاربت نقد مال پر قبضہ کر سکے۔

دائمی مضاربت جو غیر محدود مدت تک کے لیے ہو ہمیں سالانہ تقسیم کی طرف مجبور کرتا ہے جیسا کہ حصہ دار کمپنیاں کرتی ہیں، تاکہ انتظام بہتر رہے اور مقررہ اوقات پر سرمایہ کاروں کو عائد ملتا رہے، چنانچہ سال کے اختتام پر متحقق منافع جات کا حساب کیا جائے تاکہ تقسیم ہو سکے سرمایہ کاروں کا مال واحد نوعیت کا ہو یا ان کے مضارب کے درمیان مشترکہ ہو اور مضارب کوئی بھی سودی بینک ہو یا کوئی بھی مالی ادارہ ہو۔ مضاربت خاصہ میں عائد کا حساب قدرے مختلف ہے۔

خلاصہ......سرمایہ کاری کا عائد ربح کی خاص نوع ہے، اس کے حساب کا مخصوص طریقہ ہے جو رب المال اور مضارب کے درمیان ہونے والی مضاربت سے حاصل شدہ منافع کے حساب میں عام طریقہ سے قدرے مختلف ہے۔ اس کا دارومدار نقود کی سرمایہ کاری پر ہے جو مالک اور عامل کے درمیان عقد طے ہونے کی بنیاد پر ہے، اس کا دارومدار مشترکہ مضاربت پر ہے جیسے سرمایہ کاری کا مجموعی نظام ہوتا ہے، یہ مضاربت خاصہ سے قدرے مختلف ہے چونکہ مضاربت خاصہ میں معاملہ کار اشخاص اگرچہ متعدد ہوں لیکن مالک اور عامل کے درمیان علاقہ دو

---

❶......الشرح الکبیر للدردیر ۳/۵۱۹، الخرشی ۶/۲۰۵۔ بدایۃ المجتھد ۲/۲۴۰، القوانین الفقہیۃ ۲۸۲۔❷ بدایۃ المجتھد ۲/۲۴۱، المقدمات الممھدات ۳/۱۴۔❸البدائع ۶/۸۵ تبیین الحقائق ۵/۵۵، الدر المختار ۴/۵۰۵، الخرشی ۶/۲۰۹، بدایۃ المجتھد ۲/۲۳۴۔

طرفہ (ثنائی) ہوتا ہے، جبکہ مضاربت مشترکہ تین علاقوں کے ساتھ مربوط ہوتی ہے جو دو مالکوں اور عاملین کی نمائندگی کرتی ہے اور عاملین مضاربت کی جماعت ہوتی ہے، اور ایک فریقین کے درمیان ایک تنظیم ہوتی ہے جو اموال کی درآمدی کا انتظام کرتی ہے اور مضاربت کی رغبت رکھنے والوں کو مال دیتی ہے۔

عائد کی انواع اور ان کا حکم...... اسلامی بینکوں میں سرمایہ کاری کے عائد کی مختلف انواع ہیں۔ اسلامی بینک تین میدانوں میں کاروبار قائم کرسکتا ہے۔

۱......سرمایہ کاری اور مشارکت کے میدان میں، خواہ سرمایہ کاری براہ راست ہو یا بالواسطہ ہو جو زرعی، صنعتی، تجارتی اور ملازمت کے صورت میں ہو، محدود پیمانے کی تجارتی سرگرمیوں کو بھی یہ صورت شامل ہے، مثلاً منقولہ اموال اور ساز وسامان خریدا جاسکتا ہے، درآمد اور برآمد سرگرمیوں کو بھی فروغ دیا جاسکتا ہے۔ ساز وسامان اور منقولات کو بھی ذخیرہ رکھا جاسکتا ہے، اس طرح اسٹاک مارکیٹ اور دوسرے اداروں سے خلاصی مل سکتی ہے، نیز طویل مدت سرمایہ کاری میں شراکت بھی اس میں شامل ہوسکتی ہیں۔ یہ سب مشروع ہیں۔

۲......بینک کے دیگر سروسز خدمات اور کاروائیاں جو اسلامی طبیعت کے متعارض نہیں وہ ودائع (امانتوں اور ڈپیازٹس) کا جمع کرنا ہے، یہ امانتیں کرنٹ اکاونٹس بجٹ کھاتہ (سیونگ اکاونٹس) اور سرمایہ کاری کھاتہ میں جمع کی جاسکتی ہیں۔ ملکی وغیر ملکی کرنسی کے چیک جمع کروائے جا سکتے ہیں، اموال مختلف کا لین دین کیا جاسکتا ہے، کریڈٹ کارڈز جاری کیے جاسکتے ہیں، مخصوص ہنڈی سسٹم جو کرنسی کے متعلق ہو اور فوائد کا ضامن نہ ہو چلایا جاسکتا ہے، بینک کے اخراجات وصول کیے جاسکتے ہیں، کرنسی نوٹوں کی خرید وفروخت کی جاسکتی ہے، حفاظت زر پر چارجز وصول کیے جاسکتے ہیں، مختلف جواہر کی حفاظت کے چارجز وصول کیے جاسکتے ہیں، مختلف مؤسسات اور کمپنیوں کے حصص کا کاروبار جائز طریقہ سے کیا جاسکتا ہے، چنانچہ یہ سارے مشروع کاروبار ہیں۔ بشرطیکہ مطلوبہ شرائط اور اسلامی احکام کی رعایت کی جائے۔

۳......اجتماعی تکافل کا نظام چلایا جاسکتا ہے اس کی صورتیں مختلف ہیں زکوۃ دے کر، حادثاتی فنڈز قائم کئے جاسکتے ہیں، اجتماعی قرضہ جات کا نظام متعارف کروایا جاسکتا ہے، جو کہ قرضہ برائے مریضاں، قرضہ برائے افراد سن رسیدہ، بچگان، اہل حرفہ اور طلبہ تاہم اس میدان میں سرمایہ کاری کا نفع متحقق نہیں ہوتا ہاں البتہ یہ تعاونی انشورنس ہے جو اسلام میں مشروع ہے۔

ملحوظ رہے کہ سرمایہ کاری اور شراکت کی اہم صورتوں میں مضاربت ہے اس کی تفصیل گزر چکی ہے اور مضاربت اسلام میں بالاجماع مشروع ہے، اسی طرح بیع مرابحہ جو آمر شراء کے ساتھ ہو بھی جائز ہے، یہ بھی مشروع ہے جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الام میں ذکر کیا ہے، چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ❶ اگر ایک شخص کسی دوسرے شخص کو سامان دکھائے اور کہے یہ سامان خرید لو اس میں تمہیں اتنا نفع دوں گا، دوسرا شخص وہ سامان خرید لے تو یہ خریداری جائز ہوگی اور جس شخص نے نفع کا عندیہ دیا ہوا سے خیار حاصل ہوتا ہے بیع کی صورت بنائے یا چھوڑ دے......الخ۔ یہ معاملہ اس قبیل میں سے نہیں کہ انسان ایسی چیز کو فروخت کررہا ہو جو اس کے پاس نہ ہو چونکہ بینک کسی چیز کی فروختگی کو پیش نہیں کرتا ہوتا البتہ بینک خریداری کی ذمہ داری لیتا ہے، اور بینک کسی چیز کو اس وقت تک فروخت نہیں کرتا جب تک کہ اس چیز کا مالک نہ بن جائے پھر آمر خریداری پر وہ مطلوبہ چیز بینک پیش کرتا ہے، تاکہ خریدار دیکھ لے کہ وہ چیز اس کے مطلوبہ اوصاف کے مطابق ہے، یہ جملہ کارروائی ایسی صورت بھی نہیں کہ غیر مضمون چیز کا منافع ہو۔ چونکہ بینک چیز کو خرید کر اس کا مالک بن جاتا ہے اور چیز ضائع ہونے پر اس کا تاوان بھرتا ہے چنانچہ خریدار کو سپرد کرنے سے قبل خرید کردہ سامان اگر ضائع ہوجائے یا توڑ پھوڑ کا شکار ہوجائے تو اس کا ضمان بینک کے کھاتے پڑتا ہے۔ حکم دینے والے خریدار کے کھاتے نہیں پڑتا۔ ❷

---

❶ ......الأم ۳/ ۲۹۔ ❷ تطویر الاعمال المصرفیة ۴۷۹۔

عائد کو سرمایہ کاری پر لگانے میں شرعاً اس کی تحدید کیا ہو سکتی ہے؟......اسلامی بینکوں میں سرمایہ کار کے عائد اسی طریقہ پر متفق ہوسکتا ہے جس پر حصدار کمپنیاں ہوتی ہیں، اور مضاربت کی رو سے مالی سال کی متعین مدت میں اس کا حساب ہوتا ہے۔

بنا برہذا ہر مالی سال کے آخر میں اعلان کردہ منافع اسی تناسب پر برقرار رہتا ہے جو شروع سال سے آخر سال تک رہے، جب سرمایہ کار مضاربت میں پوری رقم واپس کردے یا سال پورا ہونے سے پہلے اس رقم کا ایک حصہ واپس کردے بایں طور کہ منافع کا کوئی اعلان نہ ہو تو بلاشبہ واپس کردہ رقم منافع کا حصہ اور جزو تصور نہیں ہوگی۔

فقہاء کے ہاں مقرر احکام مضاربت میں اس کی نظیر ملتی ہے، چنانچہ علامہ رملی نے نہایۃ المحتاج میں لکھا ہے کہ مالک اگر مضاربت کا کچھ منافع واپس کردے اور واپسی مال یا نقصان کے ظہور سے پہلے ہو تو مضاربت کا مال بقیہ مال کی طرف راجع ہوگا کیونکہ مالک مضارب کے قبضہ میں مضاربت کا مال ہی دیتا ہے، گویا مالک نے شروع ہی میں یہ مال عطا کرنے پر اکتفاء کرلیا ہو۔

بینک میں رقمیں اگرچہ مخصوص مدت کے لئے رکھی جاتی ہیں تاہم رقمیں نکالنے کا سلسلہ جاری رہتا ہے، غیر سودی بینکوں میں اس صورت کو مدنظر رکھتے ہوئے مخصوص طریقہ ہوتا ہے جسے یومیہ پیداوار سے تعبیر کیا جاتا ہے اور عربی میں ''حساب النمر'' کہا جاتا ہے یومیہ پیداوار کے حسابی طریقہ کا مطلب یہ ہے کہ مدت مضاربت کے اختتام پر جو نفع آئے اس کے بارے میں حساب کیا جائے کہ اوسطاً فی یوم فی روپیہ کتنا نفع حاصل ہوا؟ مثلاً تیس دن میں تین سو روپے پر تیس روپیہ نفع ہوا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تین سو روپیہ فی یوم ایک روپیہ نفع ہوا، لہٰذا ایک پر فی یوم نفع 00.0333 ہوا، اب اگر کسی شخص کا ایک روپیہ پندرہ دن مضاربت کے کھاتے میں رہا تو اس ایک روپے کو 0.00333 پندرہ سے ضرب دیا جائے گا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے ایک روپے پر پندرہ دن میں 0.04999 نفع آیا، اب اگر کسی کے دس روپے پندرہ دن رہے تھے تو اس نفع کو دس سے ضرب دے کر اس کا نفع 0.4999 ہوگیا اس طریقہ کو یومیہ پیداوار کا حساب کہا جاتا ہے۔

اسلامی بینکوں میں حساب کا طریقہ دنوں کی بجائے مہینوں میں ہوتا ہے، چنانچہ جو شخص سالانہ سرمایہ کاری کے لئے ایک ہزار روپے بینک کو دے تو وہ اس شخص کے ایک ہزار کے مساوی النفع نہیں ہوگا جو دوران سال یا نصف سال گزرنے پر بینک کو دے، مؤخر الذکر کی سرمایہ کاری کی مدت تو صرف چھ ماہ ہوتی، یوں سالانہ سرمایہ کاری کا عائد (نفع) ۹٪ سے کثیر ہوگا اور نصف سال کا نفع ۷٪ تک ہوئے، گویا کہ سالانہ نفع کے نسبت چھ ماہ کا نفع نصف ہوگا۔

ڈاکٹر احمد نجار نے لکھا ہے کہ مدت کی تعیین یا تو یومیہ ہوگی یا ہفتہ وار یا مہینہ وار جو بھی بینک کی منتظمہ مقرر کرلے، یہ مدت سرمایہ کاروں کے سامنے اعلان کردی جاتی ہے۔

ڈاکٹر نجار نے اس بات کا بھی اضافہ کیا ہے کہ دوران سال سرمایہ کاری کی رقم کے احوال کا تغیر جو نفع ہونے یا نقصان ہونے کی صورت میں ہوتو وہ ''حساب نمبر'' یعنی یومیہ پیداوار کے اصول پر محسوب ہوگا۔

وہ حالات جن میں ڈپیازٹر متغیر ہوں کیا ان میں دوری حساب سے سو فیصدی نفع کی تقسیم جائز ہے؟......مضاربت خاصہ میں جنرل قسم کا یہ اصول مقرر ہے کہ ہر ثنائی (دوطرفہ) عقد بذاتہ قائم رہتا ہے اور اس عقد میں جب رأس المال (اصل سرمایہ) مالک کو مل جاتا ہے اور حاصل شدہ منافع طے شدہ تصفیہ کے مطابق تقسیم کرلئے جاتے ہیں۔ اور منافع اسی وقت متصور ہوتا ہے اور قابل تقسیم ہوتا ہے جب کل رأس المال نقود میں تحویل ہوجائے۔ [1]

مشترکہ مضاربات کے منافع جات فقہاء کے مقرر کردہ اصولوں اور بنیادوں پر قائم رہنا واجب ہے، تاکہ حساب پوری طرح درست رہے اور رأس المال واپس کیا جاسکے اور جو منافع رأس المال سے فاضل ہوا سے تقسیم کیا جاسکے، بنا برہذا فرضی منافع کی گنجائش مضاربت

[1] ......بدایۃ المجتھد ۲/ ۲۳۷

جاری رکھنے کے ساتھ باقی نہیں رہتی کیونکہ منافع تو تقسیم سے راسخ ہوتا ہے اور تقسیم اسی وقت عمل میں لائی جاسکتی ہے جب رأس المال نقود کی شکل میں آجائیں۔

اس تفصیل سے پتہ چلا کہ سوفیصدی تناسب سے منافع کی تقسیم جائز نہیں۔

عوامی بینک ناصر نے منافع کے تخمینہ میں محاسبی طریقہ اپنایا ہے اور اس کی بنیاد مشروع طریقہ پر ہے کہ بینک شراکتی منافع کا قرض پیش کرتا ہے، ڈاکٹر سامی حمود نے یوں اس کا پیچھا کیا ہے۔''ہم سمجھتے ہیں کہ تطبیق فقہی اصولوں کے ساتھ موافقت نہیں رکھتی، ہماری نظر میں نہ یہ طریقہ سودی قرضہ کے زمرے میں داخل نہیں۔اور میں اس کی پوری تائید کرتا ہوں، یہ طریقہ صحیح اور حق ہے، جبکہ فرض طریقہ اسلام میں روا ہیں کیونکہ اسلام میں غرر ممنوع ہے، چنانچہ اکثر امر واقعی فرض طریقہ کے خلاف ہوتا ہے۔

جب سبھی سرمایہ کار سابقہ طریقہ پر اتفاق کرلیں تو کیا یہ جائز ہوگا؟......شریعت میں مقررہ اصول، خودساختہ قوانین سے مختلف ہے خودساختہ قوانین میں یہ طے ہے کہ درعقد متعاقدین کا قانون ہوتا ہے جبکہ شریعت مطہرہ میں یہ اصول احکام شریعت کے ساتھ مقید ہے، شریعت میں ظلم، دھوکا دہی، غبن، اجارہ داری، باطل طریقہ سے لوگوں کا مال کھانا وغیرہ کا پاس نہیں، چنانچہ ربن پر دوآدمیوں کے اتفاق، بیع میں عاقدین کے اتفاق یا سود پر قرضہ دینے پر اتفاق کرلینے کی کوئی قیمت نہیں جبکہ اس طرح کا اتفاق اصول شریعت کے منافی ہے۔لہٰذا یہ باطل ہے اگرچہ طرفین اس پر رضامند ہوں، چونکہ اللہ کی شریعت عدل والی ہے جو ہمیشہ لوگوں کی مصلحتوں پر منتج ہوتی ہے، لوگوں کو غلط تصرفات سے بچاتی ہے، ضرر اور نقصان سے دور رکھتی ہے، اگرچہ لوگوں کے جانب مخالف میں وقتی مصلحت دکھائی دیتی ہو یا تجارتی جال میں کوئی مصلحت پھیلی نظر آتی ہو لیکن حق وسچ کو یہ مصلحت تجاوز کرجائے گی اور لوگ باطل میں پڑجائیں گے۔

اگر آڑھتی (مضارب) اپنا حصہ قبضہ کرلے پھر مدت پوری ہونے پر خسارہ ظاہر ہو تو حساب کیسے ہوگا؟ خسارہ کون برداشت کرے گا کمپنی یا سرمایہ کار یا کوئی اور؟

مضاربہ کمپنیوں میں یہ اصول مقرر ہے کہ خسارہ رب المال پر پڑے گا، عامل کا اتنا نقصان کافی ہے کہ اس کی محنت رائیگاں گئی۔اس حالت میں ڈیپازٹرز خسارہ برداشت کریں گے۔یہ تب ہے جب عامل اپنا حصہ قبضہ کرلے اور واپس لینا دشوار ہو، یہ مشترکہ مضاربہ کمپنی کی انتظامیہ کی طرف سے خطا ہے یہی ادارہ (انتظامیہ) اس خطا کو برداشت کرے گی، یعنی اداروں نے عامل کو جو خطاءً مال دیا ہے وہ اس کے ذمے پڑے گی کیونکہ عامل کا حق نہیں تھا، جو بقیہ خسارہ ہوگا وہ بینک ڈیپازٹس کے تناسب سے سرمایہ کاروں کو برداشت کرنا پڑے گا۔کیونکہ شرکت عنان میں شرعی قاعدہ ہے کہ''نفع اس بنیاد پر تقسیم ہوگا جس پر شرکاء اتفاق کرلیں اور نقصان ہمیشہ سرمایہ کے بقدر ہوگا وہ یعنی کمپنی کے شرکاء پر خسارہ ان کے حصوں کے بقدر ہوگا۔ان کے علاوہ کسی دوسرے شخص پر خسارہ نہیں ڈالا جائے گا الا یہ کہ کوئی شخص تبرعاً خسارہ برداشت کرلے تاکہ کمپنی کی مشہوری میں رخنہ نہ پڑنے پائے۔''

اگر بینک سرمایہ کی حفاظت کا فنڈ مقرر کردے جو سرمایہ کاروں کی نیابت میں ہو تو کیا منافع کے تناسب سے بینک کٹوتی کرسکتا ہے؟ اور کیا اس کٹوتی کی مقدار قطعی مقرر کی جاسکتی ہے؟ اور کیا بینک کے ذمہ اس کی وضاحت واجب ہے؟

سرمایہ کاروں کی نسبت سے بینک مضارب ہوتا ہے، بینک کے ذمّہ سارے انتظامات ہوتے ہیں اور بینک ہی سرمایہ کاروں کی نیابت

میں کام کرتا ہے، منافع کا قاعدہ اور ضابطہ یہ ہے کہ منافع عاقدین کے درمیان جزو شائع ہو۔ قطعی نہ ہو، اگر کسی ایک عاقد کے لیے قطعی منافع کی شرط لگادی جائے تو یہ شرط صحیح نہیں ہوگی اور مضاربت فاسد ہوجائے گی، کیونکہ مضاربت منافع میں اشتراک کا تقاضا کرتی ہے، جبکہ یہ شرط اشتراک کے مانع ہے کیونکہ یہ احتمال ہے کہ مضارب کو ہوسکتا ہے اتنا ہی منافع ہو جو قطعی مقدار طے ہوئی اس صورت میں منافع ایک ہی عاقد کو ملے گا دوسرے کو منافع نہیں ملے گا گویا شراکت داری ہی متحقق نہ ہوگی، اور مال میں کیا گیا تصرف از روئے مضاربت نہ ہوگا، ابن منذر کہتے ہیں: اہل علم کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر مضاربت میں کسی ایک عاقد کے لئے منافع کی قطعی مقدار کی شرط لگادی جائے تو مضاربت باطل ہو جائے گی۔

ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ نے کسی ایک عاقد کے لئے قطعی مقدار کے طے ہونے کے عدم جواز کی دو علتیں بیان کی ہیں۔ ❶

(اول)..... اگر مضاربت میں متعین دراہم کی شرط لگادی جائے تو یہ احتمال قوی ہوتا ہے کہ عین ممکن ہے کہ یہی متعین دراہم کے بقدر منافع ہو اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ سرے سے نفع نہ ہی ہو اور یوں صاحب شرط اور رأس المال کا حصہ منافع کی مد میں لے لے گا، بسا اوقات منافع زیادہ ہوتا ہے اور صاحب شرط خسارہ میں چلا جاتا ہے۔

(دوم)..... عامل یعنی مضارب کا منافع میں حصہ باعتبار اجزاء کے متعین ہو چونکہ منافع باعتبار مقدار کے متعین کرنا متعذر ہے اگر اجزاء مجہول ہوں تو مضاربت فاسد ہوجائے گی جیسے دوسرے معاملات میں مقدار کا متعین ہونا شرط ہوتا ہے اور جہالت مقدار کی وجہ سے معاملہ فاسد ہوجاتا ہے، نیز اگر عامل اپنے لیے متعین دراہم (یا روپے) کی شرط لگادے تو وہ کما حقہ محنت نہیں کرے گا بلکہ سستی کرے گا، بخلاف اس کے کہ اس کا حصہ منافع کا جزو ہو۔

اگر مضارب تقسیم منافع سے پہلے کچھ رقم لے لے یا اس استحقاق کی بنا پر لے لے کہ جب حساب ہوگا لی گئی رقم استحقاقی حصہ میں شمار کر لی جائے گی، منافع کی تقسیم پر اس کا جواز موقوف ہوگا۔ چنانچہ علامہ بغدادی مجمع الضمانات میں لکھتے ہیں: رب المال کے رأس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے منافع کی تقسیم موقوف رہتی ہے سو اگر سرمایہ کار (رب المال) نے اصل سرمایہ (رأس المال) قبضہ کرلیا تو تقسیم صحیح ہوگی ورنہ تقسیم باطل تصور ہوگی، مال مضاربت میں سے جو ہلاک (ضائع) ہوگا۔

وہ منافع میں سے محسوب ہوگا نہ کہ رأس المال سے، حتیٰ کہ رب المال اور مضارب نے اگر منافع تقسیم کرلیا جبکہ رب المال نے رأس المال پر قبضہ نہ کیا ہو اور پھر مضارب کے پاس رأس المال ہلاک ہوجائے تو تقسیم منافع باطل ہوجائے گی۔

مذکورہ بالا تفصیل سے دو امور واضح ہوتے ہیں۔

اول..... بینک کے لیے منافع کی نسبت سے اپنے لیے کٹوتی جائز نہیں اور یہ بھی جائز نہیں کہ بینک کی اجرت متعین اور قطعی ہو برابر ہے عاملوں کے سامنے اس کی وضاحت کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو۔

دوم..... اجیر شریک کی ثابت شدہ اجرت سے ہٹ کر مضاربت کے منافع سے مضارب کا لینا جائز نہیں، اس اجرت کے حاملین کی رضامندی کا کوئی اعتبار نہیں اور نہ ہی مضارب کی معقولی اجرت کا اعتبار ہے۔

عقد مضاربت میں وہ کونسے اخراجات ہیں جنہیں کمپنی پر ڈالنا جائز ہے؟..... مضاربت خاصہ کی بحث میں ہمارے فقہاء نے وضاحت کی ہے کہ کون کون سے اخراجات مضارب وصول کرسکتا ہے اور مضارب یہ اخراجات مال مضاربت سے لے، عصر حاضر میں شرکہ (کمپنی) مضارب خاص کے معنی میں ہے تاہم اس مسئلہ کے حل کے دو پہلو ہیں۔

---

❶..... المغنی لابن قدامة ۳/۳۴۔

ایک پہلو کی رو سے عامل (مضارب) کے لیے مالی مضاربت سے کٹوتی جائز نہیں۔

دوسرے پہلو کی رو سے یہ کٹوتی چند قیود کے ساتھ جائز ہے۔

نمبر ۱ پہلو...... دراصل یہ ظاہریہ اور شافعیہ کی رائے ہے ❶ ظاہریہ کہتے ہیں: عامل کے لئے جائز نہیں کہ وہ مال مضاربت سے کوئی چیز کھائے اور نہ ہی سفر حضر میں مال مضاربت سے کوئی چیز (کپڑا وغیرہ) پہن سکتا ہے۔

شافعیہ کے ہاں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دو اقوال میں سے ظاہر قول یہ ہے کہ" مال مضاربت سے مضارب اپنے اخراجات وصول نہیں کرسکتا، نہ سفر میں نہ ہی حضر میں، الا یہ کہ رب المال اجازت دے دے تو جائز ہے، اور وہ بھی خرچہ منافع سے لے گا اور لی گئی رقم (یا خرچہ) مضاربت میں نفع سے زائد ہو۔ چونکہ بسا اوقات خرچہ منافع کے بقدر ہو جاتا ہے اگر خرچہ مضارب لے گا تو اس کا مطلب ہوا کہ جملہ منافع تنہا مضارب ہی لے رہا ہے، بسا اوقات اخراجات منافع سے بڑھ جاتے ہیں اس صورت میں مضارب رأس المال سے خرچہ وصول کرے گا، جبکہ یہ امر تو مقتضائے عقد کے منافی ہے۔ اور اگر مضارب کے لئے خرچہ کی شرط لگا دی جائے تو عقد فاسد ہو جائے گا۔

نمبر ۲ پہلو...... یہ دراصل جمہور فقہاء کی رائے ہے ان میں زیدیہ اور امامیہ بھی شامل ہیں۔ حنفیہ، امامیہ اور زیدیہ مضارب کے لئے جائز قرار دیتے ہیں کہ وہ صرف سفر میں مال مضاربت سے اخراجات وصول کرسکتا ہے حالت حضر میں اخراجات نہیں لے سکتا۔ یہ کھانے، پینے، سالن، کپڑا کا خرچہ نقل وحمل کا کرایہ، مزدور کا خرچہ، حمام کا خرچہ، چراغ لکڑ کا خرچہ، جانور کے چارے کا خرچہ، بستر کا کرایہ، کپڑے دھونے کا خرچہ، وغیرہ جو کہ ضروری سمجھے جاتے ہیں شامل ہوں گے ان کے علاوہ اور اخراجات نہیں۔ ❷

مالکیہ نے حالت سفر میں مال مضاربت سے اخراجات وصول کرنے کو جائز قرار دیا ہے بشرطیکہ مال مضاربت میں یہ اخراجات برداشت کرنے کی سکت ہو۔ اور اگر حالت حضر میں مضارب مضاربت میں اس قدر مشغول ہو کہ اسے کسی اور طرف کی فرصت ہی نہ ملتی ہو اس صورت میں مضارب خوراک کے اخراجات لے سکتا ہے۔ ❸ حنابلہ نے سفر وحضر میں مضارب کے لئے مال مضاربت سے اخراجات وصول کرنے کو جائز قرار دیا ہے، البتہ اخراجات کی باقاعدہ شرط لگانا ضروری ہے۔ ❹

ان مذاہب کی روشنی میں مشترکہ مضاربت کے دائرہ کار میں حسب ذیل آراء ہیں:

چنانچہ ڈاکٹر محمد عبداللہ عربی کی رائے ہے کہ بینک عمومی اخراجات اور ملازموں کی تنخواہیں وصول کرسکتا ہے۔ اور کھاتے داروں یعنی سرمایہ کاروں سے یہ اخراجات لے سکتا ہے۔

خلیجی سرمایہ کاری کی اسلامی شرکہ کے نظام میں ہے کہ شرکت مضاربت کو سرمایہ کاری سے متعلقہ اخراجات برداشت کرنے ہوں گے، یہ اخراجات، انتظامی، شراکتی اور مال مضاربت کی کھپت پر آنے والے اخراجات ہیں تاہم یہ اخراجات دو امریکی ڈالر (۲ فیصد) سے تجاوز نہ کرنے پائیں، اس سے زائد اخراجات کا بوجھ منافع پر ڈالا جائے گا، بشرطیکہ منافع موجود ہو۔ اور حامل دستاویز شرعیہ بورڈ کی نگرانی میں زکوۃ کے سلسلہ میں مضارب کا نائب تصور ہوگا۔ ❺

ڈاکٹر سامی حمود کا موقف ہے کہ مضاربت مشترکہ کے اخراجات، مضاربت خاصہ کے اخراجات سے مختلف ہیں۔ چونکہ مضارب خاص کاروباری شرائط کا پابند ہوتا ہے جبکہ مضارب مشترک کو ان شرائط کا پابند کرنا دشوار ہے، چند اعتبارات کے پیش نظر مضارب مشترک کے لیے اخراجات کی شرط لگانا روا نہیں۔

---

❶...... المحلی ۸/ ۲۴۸، المهذب ۱/ ۳۸۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۷۔ ❷المبسوط ۲۲/ ۶۳، تكملہ فتح القدير ۷/ ۸۱، المنتزع المختار ۵/ ۳۳۳، فقہ الامام جعفر الصادق للشيخ محمد جواد مغنية ۴/ ۱۶۲۔ ❸ بداية المجتهد ۲/ ۱۳۸، القوانين الفقهية ۲۸۳، الخرشی ۶/ ۲۱۷۔ ❹المغنی ۵/ ۶۴ كشاف القناع ۲/ ۲۶۵۔ ❺ تطوير الاعمال المصر فية ۴۹۲

۱.....فقہاء جن اخراجات کو مال مضاربت پر ڈالتے ہیں وہ ایسے اخراجات ہیں جو حالت سفر میں پیش آتے ہیں اور وہ معمول کے اخراجات نہیں ہوتے۔

۲.....حنفیہ نے جس خرچے کی اجازت دی ہے وہ حوائج سفر میں بند ہے، حنابلہ نے جس خرچے کی اجازت دی ہے وہ کھانا اور کپڑے میں محدود ہے، یہ اخراجات گویا عرف کے مطابق ہیں۔

۳.....بینکاری کی نسبت سے آنے والے اخراجات ملازموں کی تنخواہوں، انتظامی خرچوں وغیرہ کی نوعیت کے ہوتے ہیں جن کا ایک الگ اخراجاتی معیار ہے، یہ اخراجات ایک عام شخص کے اخراجات میں داخل نہیں ہوتے۔ گویا بینکاری کے اخراجات فقہاء کے بیان کردہ اخراجات سے مختلف ہیں۔ چنانچہ خاص مضارب کے اخراجات توقع اور حدود کے اندر اندر ہوتے ہیں جو کھانے پینے، کپڑے اور نقل وحمل کی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ فی الواقع بینک کے جملہ اخراجات اور ملازمین کی تنخواہیں بسا اوقات حاصل شدہ جملہ منافع جات کو ہڑپ کر جاتی ہیں، بالخصوص ابتدائی چند سالوں میں حالت نہایت دگرگوں ہوتی ہے۔

سو اسی لئے عمل مضاربت سے متعلقہ اخرجات یعنی اسٹیشنری، مطبوعات وغیرہ کے علاوہ بقیہ اخراجات منافع پر نہیں ڈالے جائیں گے۔ رہی بات ملازمین کی تنخواہوں اور بینک کے انتظامیہ اور دفتری اخراجات کی سو یہ اخراجات بینک کے حصہ میں ہیں جو منافع سے منہا کیے جائیں گے چونکہ بینک مضارب مشترک کے معنی میں ہے۔ اور اگر منافع ہو ہی نہ تو جملہ اخراجات کا بار بینک برداشت کرے گا، جیسے سرمایہ کار سال بھر کے اخراجات برداشت کرتے ہیں۔

رہی بات بینک کے عاملین مضاربین کی جو بینک کے متعین کردہ مضارب ہوں تو ان کے اخراجات بحسب اتفاق طے شدہ پالیسی کے مطابق ہوں گے جو حالات کے تغیر کے پیش نظر فیصل ہوں گے۔

میں ڈاکٹر سامی حمود کی رائے کی تائید کرتا ہوں اور اس میں ایک چیز کا اور اضافہ کرتا ہوں کہ جب بینک اپنے کسی ملازم کو سامان کی اور آمدنی کے لیے بیرون ملک یا کسی دوسرے شہر میں بھیجے تو سفر کے جملہ اخراجات مال مضاربت پر پڑیں گے۔

جب عامل مضاربت میں شخص معنوی ہو تو کیا ملازمین اور ادارہ کے خرچے جملہ اخراجات میں سے اعتبار کیے جائیں گے؟.....مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہو چکا ہے کہ اس مسئلہ کا فتویٰ نہایت دشوار ہے، چنانچہ مال مضاربت سے ملازمین اور ادارہ کے اخراجات نکالنا جائز نہیں کیونکہ ملازمین تجارتی مراکز میں مقیم ہوتے ہیں، اور یہ لوگ قابل اور اہل ہوتے ہیں۔

سابق میں ہمیں یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ فقہاء یا تو سرے ہی سے مال مضاربت سے اخراجات لینے کو ممنوع قرار دیتے ہیں یا صرف سفر میں خرچہ لینے کی اجازت دیتے ہیں، ہاں البتہ خود حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ اور ابراہیم نخعی سفر وحضر میں مضاربت خاصہ میں مضارب کے لیے خرچہ لینا روا سمجھتے ہیں۔

ہمیں یہ ملحوظ رکھنا چاہیے کہ مالیاتی اداروں اور بینکوں کا طریقہ مضاربت، مضاربت خاصہ کے ساتھ متفق نہیں بلکہ جدا ہے، تاہم بینک کے لیے جائز نہیں کہ وہ مال مضاربت سے تنخواہیں اور دفتری اخراجات کاٹے، ہاں البتہ اسٹیشنری، طباعت، کتابت، توثیقی اخراجات مستثنیٰ ہیں گویا یہ اخراجات مال مضاربت پر ہوں گے۔

کیا مالیاتی ادارہ یا بینک میں سرمایہ کاروں کا دخل اندازی سے دستبرداری کا اظہار جائز ہے؟.....یہ بات متعین ہے کہ مضاربت خاصہ اور مضاربت مشترکہ کا مضارب کے ساتھ اس لئے کاروبار ہوتا ہے کہ تجارتی ضروریات کے مقتضاء کے پیش نظر بحسب تجربہ اموال کو سرمایہ کاری پر لگایا جا سکے اور یہ سارا کام مضارب کا ہوتا ہے تاہم ارباب مال (سرمایہ کار) شرکہ کے اعمال اور کاروبار میں دخل دینے

کے مجاز نہیں ہوتے اور نہ ہی دخل ان کے بس کا روگ ہوتا ہے گویا سرمایہ کار ذاتی طور پر نگرانی کر سکتے ہیں۔

بنا بر ہذا امر مرتب ہوتا ہے کہ مالیاتی ادارے یا بینک کے اعمال شیون میں سرمایہ کار دخل دینے کا حق نہیں رکھتے، جب انہیں دخل دینے کا حق نہیں تو وہ کسی ایسی چیز کے مالک بھی نہیں ہوئے جس سے وہ دستبردار ہو جائیں رہی بات نگرانی اور دیکھ بھال کے حق کی سو یہ طبعی اور شرعی ہے اس سے باہمی رضامندی کے ساتھ دستبردار ہوا جا سکتا ہے چنانچہ جس شخص کے لیے کوئی حق مقرر ہو وہ اس حق سے دستبردار ہو بھی سکتا ہے۔

کسی بھی ادارے کا اہم عنصر جس کی فقہاء نے شرط لگائی ہے ❶ وہ یہ ہے کہ رأس المال (سرمایہ) عامل (مضارب) کو سونپ دیا جائے چنانچہ اگر سرمائے پر رب المال (سرمایہ کار) کا قبضہ باقی ہو تو مضاربت صحیح نہیں ہوتی کیونکہ رأس المال کی سپردگی شرط ہے اور رب المال کے قبضہ کے ہوتے ہوئے سپردگی ہوتی نہیں اگر مضاربت میں مالک کے قبضہ یا مالک کی شراکت کی شرط لگادی جائے تو مضاربت فاسد ہو جاتی ہے۔ رہی بات حنابلہ کی سو انہوں نے رب المال کے قبضہ کے باقی رہنے کی شرط کو جائز قرار دیا ہے، جبکہ یہ شرط اس امر کی مقتضی ہے کہ مالک کاروبار یعنی عمل مضاربت میں بھی پھر شریک ہو۔ ❷

کیا منافع کا یومیہ حساب جائز ہے؟......اوپر کی تفاصیل سے ہمیں معلوم ہو چکا ہے کہ غیر سودی مضاربت کے نظام کا دارومدار بالفعل موجود منافع پر ہے اور بینکوں میں معروف طریقہ حساب جسے عربی ''حساب النمر'' سے اور اردو میں ''یومیہ پیداوار'' سے تعبیر کیا جاتا ہے سے مشترکہ نظام مضاربت میں آسانی لائی جا سکتی ہے۔ یا یومیہ حساب کی بجائے مہینہ وار حساب کی بنیاد پر منافع تقسیم کیا جا سکتا ہے، کیونکہ غیر سودی سرمایہ کاری پیداواری اور انتاجی سرمایہ کاری ہوتی ہے جس کا دارومدار موجود منافع پر ہوتا ہے اور یہ منافع نہایت سرعت کے ساتھ متحقق نہیں ہوتا بلکہ رفتہ رفتہ بتدریج ظہور پذیر ہوتا ہے۔ ❸ بنا بر ہذا منافع کا یومیہ حساب جائز نہیں کیونکہ سودی فوائد کے حساب کا دارومدار زمانہ کے عنصر پر ہوتا ہے بلکہ شریعت میں منافع کے حساب کا دارومدار بالفعل موجود منافع پر ہوتا ہے۔

چنانچہ اگر پیداوار میں عجلت پذیری ہو اور منافع وقفہ جاتی ہو تو اس صورت میں منافع کا یومیہ حساب جائز ہے۔ البتہ یہ سارا قضیہ نظام معیشت کے عرف پر چھوڑا جائے گا کہ مضاربت کی کیا نوعیت ہے اور تجارتی اصول وضوابط کیا ہیں چنانچہ جو بھی مضارب ہوگا وہ حالات کے تغیرات سے بخوبی واقف ہوگا۔

عام طور پر بینک مضاربت کے جملہ حسابات ہر تین ماہ کے بعد کلیئر کرتا ہے، یوں بینک ہر طرح کی سرگرمیوں کا جائزہ لیتا ہے اور اجمالی طور پر منافع یا خسارہ کا جائزہ لیتا ہے، گویا اس مدت کے منتہی ہونے سے قبل منافع یا خسارہ کا تخمینہ روانہ ہوگا۔ تاہم چوتھائی سال یا تین ماہ کی مدت کی تجدید کی کوئی خاص اہمیت نہیں تاہم اس درمیانی وقفہ میں کمی بھی کی جا سکتی ہے اور حسابی مدت کو بڑھا کر چھ ماہ بھی کیا جا سکتا ہے اور کم کر کے ایک ماہ بھی کیا جا سکتا ہے جیسا کہ پروفیسر محمد نجات اللہ صدیقی نے لکھا ہے۔ ❹

خلاصہ......اہمیت اس امر کی ہے کہ منافع کی معرفت اور پہچان حاصل ہو جائے یعنی اتنا منافع حاصل ہو چکا ہے جب منافع معلوم ہو چکا تو اس کی تقسیم جائز ہے خواہ یہ تقسیم یومیہ منافع کی بنیاد پر ہو یا ہفتہ وار منافع کی بنیاد پر ہو یا مہینہ وار منافع کی بنیاد پر ہو۔

پانچویں قسم......الفقہ العام

یہ قسم چھ ابواب پر مشتمل ہے:

اول ...... شرعی حدود

---

❶......الدرالمختار ۶/۴، الشرح الکبیر للدردیر ۵۶۰/۳، مغنی المحتاج ۳۱۰/۲۔ ❷ کشاف القناع ۶۲۶/۲۔ ❸ تطویر الاعمال المصرفیة للدکتور ساقی حمود ۴۶۰۔ ❹ انتظام المصرفی اللاربوی ۲۸

دوم ...... تعزیر
سوم ...... جنایات (جرائم) اوران کی سزائیں، مثلاً قصاص اور دیت
چہارم ...... جہاد اور جہاد کے توابع
پنجم ...... قضاء اوراثبات حق کے طریقے
ششم ...... اسلام میں نظام حکم

پہلا باب

یہ باب ایک تمہید اور چھ فصلوں پر مشتمل ہے:

پہلی فصل ...... حدِ زنا
دوسری فصل ...... حدِ قذف
تیسری فصل ...... حدِ سرقہ
چوتھی فصل ...... حدِ حرابہ (رہزنی)
پانچویں فصل ...... حدِ شرب اور حد سکر
چھٹی فصل ...... حدردّت (مرتد ہونے کی سزا)

تمہید...... جب بھی کوئی انسان آفاق فقہ اور مسلمان فقہاء کی کتابوں میں کھوج لگاتا ہے اس کا یقین چند در چند ہوجاتا ہے کہ شریعت اسلام کو کاروبار زندگی میں کس قدر دخل ہے، اسلامی نظریہ اور فکر کتنی زبردست محفوظ اور سلامت ہے، اسے فقہاء کی عبقریت فقہ کی عظمت و سربلندی کا یقین ہوجاتا ہے، فقہ اسلام کے احکام قرآن وسنت کے نقلی دلائل پر منحصر نہیں بلکہ یہ احکام وجدان اور عقل انسانی کی گہرائیوں کی نچوڑ ہیں، آج تک عقلی وجدان فقہ اسلام کی تائید کررہے ہیں اور فقہ عملی تطبیق کے شابہ بشانہ ہے، چنانچہ اجتماعی علاقات، افراد میں طے ہونے والے روزمرے کے معاملات اور سرکاری سطح کے علاقات میں بھی اسلامی فقہ رسوخ حاصل کئے ہوئے ہے۔

احکام اسلام کو اختیار کرنے کا ہدف اسلامی معاشرہ کو پاک وصاف، پرامن اور خوشحال ماحول پر لاکر کھڑا کرنا ہے، اس میں اعطائے دنیہ اور دشمن کو سلوٹ کرنے کی ذرہ گنجائش نہیں۔

ا...... فقہ عام کے مقابلہ میں فقہ خاص ہے، فقہ خاص سے مراد افراد اور اللہ تعالیٰ کے درمیان قائم علاقہ کو محیط فقہ ہے اور فقہ عام سے مراد جس کے قیام کا اختیار سرکار کو حاصل ہو خواہ ملکی سطح کا فقہ ہو یا بین الاقوامی سطح کا فقہ خاص کی مثال عبادت اور فقہ عام کی مثال حدود اور جہاد وغیرہ ہیں۔

لاقانیت، طوائف الملوکی اور جرائم کا اس میں کوئی ٹھکانہ نہیں، شذوذ اور انحراف کا کوئی اعتبار نہیں، فساد، افراتفری، برائی اور معصیت اسلامی فقہ میں ناسور سمجھے جاتے ہیں یہ سارے امور بقدر الامکان ہیں، اسلام کے ضوابط میں ''ستر معصیت'' اور ''شبہات کی وجہ سے اسقاط حدود'' کا بھی ضابطہ بھی شامل ہے جو فقہ اسلام کی خصوصیت ہے۔

ایک اور حقیقت بھی اسلام کے ساتھ ہمارا ناتا مضبوط کرتی ہے کہ فی زمانہ لوگوں نے درآمد کئے ہوئے قوانین، نظامہائے افکار، ثقافت، تہذیب اور مادیت کے رنگ میں رنگے ہوئے معارف اور نظریات کا اچھی طرح تجربہ کرلیا ہے اور درآمد کی ہوئی پونجی ناکارہ ہوگئی،

[illegible] تہذیب کی خاطر آ ... گئی تھی کہ [illegible] عرب
[illegible] بن چکا ہے، تم نے قرآن پر عمل ترک
[illegible] اور فقہ ترک کرنے کے [illegible]
[illegible] قدم ... ہو گیا ... زوال ... ہو گا نتیجتاً تم نے نبوت
[illegible] اور پہچان جاتی رہی ... ذاتی استقلال معدوم ہو گیا ... نہ
[illegible] ... جنہوں نے فرسودہ نظام اور تہذیب کا استقبال کیا تھا۔
[illegible]

[illegible] اسلام میں ... میدان عبادت میں ایک کونے پر ہے اور نظام
[illegible] ... حیرت و ملال میں ڈوبا ہوا ہے اور ایک نئے اضطراب
[illegible] بہت تھی ہے۔

[illegible] نجات پانے کا راستہ صرف اور صرف ایک ہے وہ یہ ہے کہ مسلمان
[illegible] شریعت ... تحقیق ... خود ساختہ قوانین کی تبدیلی، دنیائے عرب اور دنیائے اسلام کا
[illegible] اختلاف سے پاک ہو، خودی کا اثبات ہو، نظام ہائے زندگی سیاسی، معاشی،
[illegible] اسلامی ... اس کے بعد ذلت و رسوائی کو شکست پڑے گی عدوان سرکشی ختم ہو گی،
[illegible] اور خودی کا اعتماد بحال ہو گا تب جا کر تمام مسلمان قرآن و سنت کے جھنڈے تلے جمع ہوں گے
[illegible] سے خارج نہیں۔

[illegible] حقیقت [illegible] جارحیت کی تردید، اراضی کی بازیابی، چھینے ہوئے حقوق کی واپسی اور
[illegible] جھنڈے تلے جمع ہوئے بغیر سب ناممکن ہے۔ جبکہ دشمن نے اپنی تمام تر قوت کو یکجا کر لیا
[illegible] سے لڑ رہے ہیں۔

[illegible] تنظیم حدود جنایات پر تفصیلی کلام، انصاف پر مبنی اسلامی قضا (عدلیہ) اور حکم اسلامی کے ضوابط
[illegible] ہمارے فقہ کی عظیم دولت اور سرمایہ ہیں۔

[illegible] فقہ کے عظیم ذخیرہ کو "فرسودہ اور انبار ڈھیر" کہتے ہیں، اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ ان کی
[illegible] عدم اعتماد کا نتیجہ ہے، یہ لوگ خود ساختہ قوانین سے متاثر ہیں، بالفاظ دیگر یہ لوگ مغرب کے خود کاشتہ پودے
[illegible] افکار اور نظریات سے نابلد ہیں حالانکہ وہ ہستیاں عظماء کی ترقی کا نشان علماء کا مطمع نظر فلاسفہ اور مفکرین
[illegible] ہیں۔

اے ہمارے [illegible] اسلام ہی تمہارا مرجع اور اصل سرمایہ ہے، اسلام کے سرچشموں سے سیراب ہونے کے لئے آگے بڑھو، تم اسلام کے
[illegible] مطابق پاؤ گے، اللہ تعالیٰ احکام پر چلنے کی آسانیاں عطا کرے گا، یقین صادق سے نواز دے گا، عقل کی دولت سے
[illegible] فرمائے گا، اللہ تعالیٰ حقیقت کو نکھار کر تمہارے سامنے لائے گا باطل کو بھگا دے گا، تب تمہیں معلوم ہوگا کہ اسلام
[illegible] مقاصد کی نظر سے دیکھتا ہے، عملی حقیقت جس کی نمائندگی اسلامی فقہ، اسلامی فکر اور دعوت اسلام سے ہوتی ہے کا نمونہ تمہارے
سامنے ہوگا الغرض اصل مقصد اس زمین کو دعوت اسلام کے لیے تیار کرنا ہے تا کہ کھوکھلی اور اعداء کی تدابیر کالعدم ہو جائیں۔

اسلامی فقہ کے جملہ مذاہب میں اس امر کی دلیل ہے کہ اسلام میں عصری تطبیق موجود ہے، گویا اسلامی فقہ تعمیری عامل ہے اس میں یکجہتی اور وحدت ہے تفریق وتمزیق نہیں جیسا کہ بعض سطحی سوچ کے حاملین کا خیال ہے۔

رہی بات فقہاء کے اختلاف کی سووہ فروع اور اجتہادی جزئیات میں ہے، اصول اور مقاصد میں اختلاف نہیں، لیکن اس وقت ضرورت اس امر کی ہے کہ فقہ کو سہل اسلوب اور دلیل صحیح کے ساتھ پیش کیا جائے اور اس کے ضمن میں فقہی آراء کا موازنہ بھی ہو، ترجیح الراجح بھی ہو اور زمانہ کے مناسب وموزوں کا اختیار کرنا ہو۔

یہی وہ مقصد ہے، جس کے پیش نظر میں نے اس کتاب کو تیار کرنے میں کوشش وسعی کی۔ (واللہ اعلم بہا) تا کہ ہر فقہی رائے کی تحقیق ہو جائے اور قدیم کتابوں سے ہر مسئلہ کا حکم نمایاں ہو جائے اور اس امر کی یاداش میں افادہ واستفادہ کا مقصد متحقق ہو جائے۔

حد کی تعریف...... حد کا لغوی معنی منع کرنا، روکنا ہے۔ دروازے پر کھڑے چوکیدار کو بھی ''حداد'' کہا جاتی ہے چونکہ وہ بھی لوگوں کو اندر داخل ہونے سے منع کرتا ہے۔ شریعت میں مقررہ سزاؤں کو حدود کا نام اس لئے دیا گیا ہے چونکہ حدود بھی ارتکاب جرائم اور اسباب حد کے مانع ہوتی ہیں، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَقْرَبُوْهَا ...... البقرہ ۲/۱۸۷

یہ اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ حدود ہیں ان کے قریب بھی مت جاؤ۔

اللہ تعالیٰ کی حدود اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ احکام ہیں، جائز نہیں کہ انسان ان احکام سے آگے تجاوز کرے، حدود کی وجہ تسمیہ یہ بھی یہی ہے کہ حدود آگے پھلانگ کر بڑھ جانے کے مانع ہوتی ہیں۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَعْتَدُوْهَا ...... البقرہ ۲/۲۲۹

یہ اللہ کی حدود ہیں انہیں تجاوز مت کرو۔

اصطلاحی تعریف..... حنفیہ کے نزدیک حد کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:

عقوبةٌ مقدرةٌ واجبةٌ حقاً لله تعالىٰ

حد وہ مقررہ سزا ہے جو اللہ کے حق کے طور پر دی جاتی ہے۔

چنانچہ اس تعریف کی رو سے تعزیر کو حد نہیں کہا جائے گا چونکہ تعزیر مقرر نہیں ہوتی اسی طرح قصاص اگر چہ مقرر ہے، لیکن بندے کا حق ہونے کی وجہ سے حد نہیں۔ قصاص معاف بھی کیا جا سکتا ہے، چنانچہ سزاؤں کو حدود کہا جاتا ہے چونکہ ان حدود کے اسباب یعنی جو گناہ ہیں حدود ان کے ارتکاب کے مانع ہوتی ہیں۔

حدود کے حق اللہ ہونے کا مطلب...... یہ ہے کہ حدود عزت وآبرو نسب، اموال، عقل وجان کو تعرض (چھیڑ چھاڑ) سے محفوظ رکھتی ہیں ❶ البتہ بعض حدود جیسے زنا، حد شرب، خالص اللہ کا حق ہیں، یعنی معاشرہ کا حق ہیں، جبکہ بعض حدود جیسے حد قذف میں اللہ کا بھی ہے اور بندہ نے کا بھی حق ہے یعنی حد قذف میں حق شخصی اور حق عام دونوں شریک ہوتے ہیں۔ ❷

حنفیہ کے علاوہ بقیہ فقہاء کے نزدیک حد کی تعریف یوں ہے:

عقوبة مقدرة شرعاً سواء كانت حقا لله ام للعبد

---

❶ ..... المبسوط للسرخی ۹/۳۶، فتح القدير ۴/۱۱۲، البدائع ۷/۳۳ تبيين الحقائق للزيلعی ۳/۱۶۳ حاشية ابن عابدين ۳/۱۵۴ مغنی المحتاج ۴/۱۵۵۔ ❷ الجريم والعقوبة لاستاذنا الشيخ محمد ابو زهره ص ۶۴

یعنی حد شرعاً مقررہ سزاء ہے خواہ اللہ کا حق ہو یا بندے کا حق ہو۔

حدود کی اقسام......حد زنا، حد قذف، حد سرقہ (چوری) حد صرابہ (رہزنی) حد شرب خمر۔ حنفیہ کہتے ہیں: حدود کی پانچ اقسام ہیں: وہ یہ ہیں: حد سرقہ، حد زنا، حد شرب حد سکر، (نشہ چڑھ جانے کی حد) اور حد قذف ❶ رہی بات قطع طریق (رہزنی) کی سو وہ معنی ائمہ کے اعتبار سے سرقہ کے مفہوم میں داخل ہے۔ حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک مذکورہ بالا پانچ اقسام کے ساتھ دو قسمیں اور بھی ہیں وہ یہ ہیں: (۱) حد قصاص اور (۲) حد ردت۔

یوں ان فقہاء کے نزدیک حدود کی سات اقسام ہیں۔ چنانچہ جب حدود میں یہ اعتبار کرلیا جاتا ہے کہ حدود یا تو اللہ کا حق ہیں یا بندے کا حق ہیں اس لیے کسی کے لیے جائز نہیں کہ وہ ان حدود کو پھلانگ جائے۔

مذکورہ بالا تعریفات اور تفصیل سے معلوم ہوا کہ حدود کی دو اصطلاحیں ہیں ایک حنفیہ کے مشہور مذہب کی نمائندگی کرتی ہے، اس کے مطابق حدود کی پانچ اقسام ہیں، ان کے ہاں حد صرابہ، حد سرقہ میں داخل ہے اور حنفیہ نے حد شرب خمر اور حد سکر میں فرق کیا ہے۔

دوسری اصطلاح جمہور کی ہے، اس اصطلاح میں ہر مقررہ سزا حد ہے خواہ اللہ کا حق ہو یا بندے کا حق ہو، اس اصطلاح کے مطابق حدود کی سات اقسام ہیں جن میں قصاص اور حد ردّت بھی شامل ہیں۔ میں آگے چل کر ان سب کی تفصیلات بیان کروں گا، یوں کل ملا کر حدود کے جرائم کی آٹھ قسمیں ہیں وہ یہ ہیں: زنا، قذف، شرب، مسکر، سرقہ (چوری)، رہزنی، بغاوت، ارتداد، قتل عمد جو موجب قصاص ہو، اس تقسیم کی اساس یہ نظریہ ہے کہ سزائیں شرعاً مقرر ہیں۔

ابن جزی مالکی کہتے ہیں ❷ سزا کے موجب جرائم تیرہ (۱۳) ہیں:

۱......قتل	۲......زخمی کردینا	۳......زنا	۴......قذف
۵......شرب خمر	۶......بغاوت	۷......صرابہ	۸......ردت
۹......رب تعالیٰ کی گستاخی	۱۰......انبیاء اور فرشتوں کو سب وشتم کرنا		۱۱......جادوگری
۱۲......اور نماز وروزہ کا چھوڑنا	۱۳......زندقہ		

ملاحظہ......ہو کہ اسلامی فقہ کی اصطلاح میں جرم کو جنایت سے تعبیر کیا جاتو ہے، ماوردی کہتے ہیں ❸ جرائم کا ارتکاب شرعاً ممنوع ہے، اللہ تعالیٰ نے حدود اور تعزیرات کے ذریعہ ارتکاب جرائم سے روکا ہے، یہ بھی ملاحظہ رہے کہ زندقہ اور اس کے بعد کے مذکور بالا جرائم کی سزا قتل ہے، جیسے ارتداد کی سزا قتل ہے، چنانچہ میں نے جنایات کی بحث الگ سے مستقلاً ذکر کی ہے، چونکہ ہمارے فقہاء کے ہاں جنایات کے متعلق کلام اس امر پر منحصر نہیں ہوتا جو موجب قصاص ہے اور جمہور کے نزدیک وہ حد ہے بلکہ دیات کی بحث جانور پر ظلم اور دیوار وغیرہ کے گرنے کے نتیجہ سے پیدا شدہ ضرر کے معاوضہ کو بھی شامل ہے۔

قانون حدود کی حکمت......ان حدود یا سزاؤں کی حکمت لوگوں کو ڈانٹنا ہے تاکہ جرائم کا ارتکاب نہ کرسکیں، نیز معاشرے کی حفاظت اور گناہوں سے پاک رہنا، ابن تیمیہ کہتے ہیں: لوگوں کے درمیان واقع جنایات رجرائم پر سزاؤں کی مشروعیت اللہ تعالیٰ کی رحمت ہے، چنانچہ قتل، آبروریزی، مال لوٹنا، قذف اور چوری وغیرہ جرائم پر اللہ تعالیٰ نے سزائیں مقرر کردی ہیں تاکہ لوگ ارتکاب جرم سے ڈر جائیں اور انہیں عبرت ہوجائے، سزائیں نہایت موزوں طریقہ سے مقرر کی ہیں، گویا ظالم (جانی) کو اس کے ظلم کے عین مطابق سزا دی، حد سے تجاوز نہیں کیا۔ چنانچہ جھوٹ کی ارتکاب پر زبان کاٹنے کی سزا لاگو نہیں کی، زنا کے ارتکاب میں خصی کردینے کی سزاء مقرر نہیں کی، چوری کی صورت

❶......البدائع المرجع سابق۔ ❷القوانین الفقهية ص ۳۴۴۔ ❸الحکام السلطانية ۲۱۱

میں جان کے خاتمہ کی سزا مقرر نہیں کی، بلکہ اللہ تعالیٰ کے اپنی حکمت اور رحمت سے ان جرائم میں وہی سزائیں مقرر کیں جو رب العزت کے اسماء اور صفات کی موجب تھیں، رب تعالیٰ کے لطف واحسان عدل وانصاف کے عین مطابق تھیں تاکہ جرائم کا خاتمہ ہو ظلم وتعدی کی راہیں مسدود ہو جائیں اور انسان صرف اللہ کی عطا پر قناعت کرلے اور دوسرے کے حقوق چھیننے کے درپے نہ ہو۔ ❶

حدود کا نفاذ چار امور کے نتیجے میں ہے:

۱.....عقیدہ شریعت اور منہاج کے طور پر اسلام پر ایمان۔

۲.....سیاسی، معاشی اور اجتماعی احکام کا شریعت کے مطابق ہونا۔

۳.....حدود کے فائدہ کا عقلی اور تجرباتی ادراک۔

۴.....مصلحت عامہ کو مصلحت فرد پر ترجیح دینا۔

کیا قطع ید میں عذاب اور سنگدلی کا پہلو ہے؟ قطع ید کی سزا بطور زجر ہے جو مجرم کے حال کے عین مناسب ہے، یہ لوگوں کے لیے سراسر رحمت ہے، چنانچہ لیبیا کے قانون مجریہ ۱۹۷۲ء میں سرقہ اور صرابہ کی حد کے متعلق ہے۔ ’’بعض ریب وشک کے ماروں کو یہ شوق چرایا ہے کہ وہ قطع ید کی سزا کو سول قانون کے ناموافق قرار دیتے ہیں اور اس سزا کو ظلم اور زیادتی سے تعبیر کرتے ہیں‘‘ ان لوگوں نے اپنی نظریں سزا کی شدت پر مرکوز کرلی ہیں حالانکہ جرم کی فظاعت وقباحت اور معاشرے پر اس سے پڑنے والے اثرات کو بھول گئے ہیں، گویا یہ لوگ گناہ کار چور کے ظالم ہاتھ پر روتے ہیں اور چوری کے گھناؤنے جرم پر غور نہیں کرتے، حلانکہ سرقہ میں اور کتنے جرائم کا ارتکاب ہوتا ہے، کتنے ہی جرائم ہیں جو اشخاص پر پڑ جاتے ہیں اور سرقہ کی وجہ سے بے گناہ لوگوں پر کتنی بڑی بڑی آفات ٹوٹ پڑتی ہیں، کتنے اموال غصب کر لئے جاتے ہیں کتنے بڑے بڑے سرمائے چھین لیے جاتے ہیں، اور کتنے ہی لوگ اپنے اموال اور رزق سے محروم ہو جاتے ہیں، یہ سارے خطرات ان معترضین کے دلوں پر نہیں کھٹکتے، گویا اقامت حدود کا ہدف معاشرے کو سلامتی امن اور ٹھہراؤ فراہم کرنا ہے اور ان امور کا خاتمہ کرنا ہے جو امت کے مصالح کبری کے لیے چیلنج بنے ہوئے ہوں۔

اس شرذمہ قلیلہ سے سوال کیا جائے کہ دو امور میں سے کونسا امر معاشرہ کے لیے سہولت کا باعث ہے؟ ایک یہ کہ سال بھر میں ایک یا دو ہاتھوں کا کاٹ دینا اور چوری کی وارداتوں کا خاتمہ کر دینا پھر اس کے بعد ہاتھ کاٹنے کی نوبت ہی نہ آئے اور لوگ چوری سے بے خوف اپنے اموال سے بے اندیش ومطمئن ہو جائیں یا دوسرا امر یہ کہ چور کو قید بند میں ڈال دیا جائے۔‘‘ آئے روز اس سے مشقت طلب کام لیے جائیں چنانچہ اکثر ممالک میں ہر سال لاکھوں چوروں کو پکڑا جیلوں میں ٹھونس دیا جاتا ہے۔ مگر سرقہ ہے کہ ختم نہیں ہوتا بلکہ آئے دن اس میں اضافہ ہو رہا ہے چوری کی وارداتیں نئے نئے روپ میں سامنے آتی ہیں اور یہ جرم نہایت سنگین حالت اختیار کرتا جا رہا ہے آئے روز ہم بینکوں میں چوری اور ڈکیتی کی خبریں سنتے ہیں، دن دھاڑے کئی کئی ریلیں لوٹ لی جاتی ہیں خزانے خالی کر دئے جاتے ہیں، مال کی آڑ میں اصحاب اموال کو بھی دھر لیا جاتا ہے، چوری ہے کہ کوئی تدبیر، کوئی حکمت عملی اس کی روک تھام کے لیے کارگر ثابت ہی نہیں ہوتی۔ جبکہ دوسری طرف سال بھر میں ایک یا دو مرتبہ ہاتھ کاٹنا ہے پھر امن ہی امن۔

پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ خطرناک قسم کے جرائم کی روک تھام سخت سزاؤں سے ہی وجود میں لائی جاسکتی ہے، چنانچہ عربی میں سزا کو عقوبت کہا جاتا ہے اور عقوبت عقاب سے مشتق ہے، وہ عقاب عقاب نہیں جو نرمی اور کمزوری سے موسوم ہو، کامیاب عقاب وہی ہوتا ہے جس کا جادو جرم کے سر چڑھ کر بولے، وہ عقاب نہیں ہوتا جس پر جرم غالب ہو جائے، تصور کا دوسرا رخ بھی دیکھ لیجئے کہ خود ساختہ قوانین کے ماہرین نے بڑے بڑے جرائم کے بدلہ میں سزائی موت اور پھانسی کو سخت گیر قرار نہیں دیا، حالانکہ اس میں کوئی شک نہیں کہ سزائے موت قطع ید سے

---

❶.....البر ساله فی القیاس ۱۵ السیاسة الشرعیة ۹۸، قواعد الا حکام للعزبن عبدالسلام ۱/۱۶۳، اعلام الموقعین ۹۵/۲

بدرجہا اشد ہے، تاہم جرائم کی روک تھامیں مناسب اور فعال سزاء کا اعتبار کیا جائے گا۔

بے غبار حقیقت یہ ہے کہ چور کے ہاتھ کاٹنے میں معاشرتی سہولت اور آسانی ہے، کیونکہ اگر ہاتھ نہ کاٹا جائے تو چوری معاشرے میں بتدریج پنپتی رہتی ہے اور چوری صرف مال پر منحصر نہیں رہتی بلکہ اس کی پاداش میں بے شمار جرائم جنم لیتے ہیں۔

تاریخ اس بات پر گواہ ہے کہ اسلامی معاشرہ میں جب بھی حدود کا نفاذ عمل میں لایا گیا معاشرہ امن کا گہوارا بن گیا، اموال، عزت وآبرو، اور نظام پرامن ہوگیا، یہاں تک کہ مجرم خود آگے بڑھ کر اقرار جرم کرتا اور نفاذ حد کا مطالبہ کرتا اور اپنے آپ کو گناہ اور جرم کی نجاست سے پاک کرنا چاہتا ہے۔ ایک وقت وہ بھی تھا جب پورا جزیرہ عرب سرقہ اور رہزنی کی آماجگاہ بنا ہوا تھا حتیٰ کہ حجاج کرام، عورتوں بچوں کو بھی معاف نہیں کیا جاتا تھا، بہت کم لوگ ہوتے تھے جو چوری سے محفوظ اپنے گھر سلامت لوٹتے، چنانچہ جب سے سعودی حکومت نے حد سرقہ اور حد صرابہ کا نفاذ کیا چوری کا خاتمہ ہوگیا راہزنوں کا نام ونشان نہیں رہا، حتیٰ کہ سعودی علاقہ امن کے اعتبار سے ضرب المثل بن گیا جب سے حدود کا نفاذ ہوا ہے چوری یا رہزنی کی پاداش میں کٹے ہوئے ہاتھوں کی تعداد نہایت قلیل ہے جبکہ ڈاکوں تو ایک ہی واردات میں بیسوں افراد کی گردنیں اڑا دیتے ہیں۔ چنانچہ سعودی عرب میں گزشتہ چوبیس سالوں کے دوران چوری کی حد میں صرف سولہ (۱۶) ہاتھ کاٹے گئے ہیں۔

مذکورہ تفصیل سے واضح ہوجاتا ہے کہ حد سرقہ اور حد صرابہ میں قطع ید کو جو سنگ دلی اور ظلم کا نام دیا جاتا ہے فی الواقع یہ حد عامہ الناس کے لیے صریح رحمت ہے، اسی حد کی وجہ سے مذکورہ حدود کے اسباب جرائم سے خلاصی مل سکتی ہے، ہاتھ پاؤں کٹوانے کی سزا پانے والے لوگوں کی تعداد بہت کم ہوتی ہے اور یہ سزا اس سے کہیں معمولی نسبت رکھتی ہے کہ جرم کو کھل چھوٹ دی جائے اور بے گناہ لوگ اس کی بھینٹ چڑھے رہیں۔

بلکہ یہ سزا خود ان لوگوں کے لیے رحمت ہے جن کے دلوں میں جرائم کے وسوسے پیدا ہوتے ہوں چنانچہ وہ اقدام جرم سے باز رہتے ہیں اور حد کا خوف ان کے اور جرائم کے ارتکاب کے درمیان حائل ہوجاتا ہے۔ گویا حدود فرد کے لیے بھی رحمت ہیں اور معاشرہ کے لیے بھی، بھلا یہ رحمت کیوں نہ ہوں چونکہ شریعت اسلام سراپا رحمت ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ......انعام ۶/ ۵۴

تمہارے رب نے اپنے اوپر رحمت لازم کردی ہے۔

رب تعالیٰ رحمٰن ہے، رحیم ہے۔ ہم ہر وقت اس کی رحمت کا تذکرہ کرتے رہتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: رحم کرنے والوں پر رب تعالیٰ رحم کرتا ہے ❶ بلکہ ہمیں تو جانوروں پر بھی شفقت کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس سراپائے رحمت شریعت کے احکام کو سنگدلی سے تعبیر کرنا ناممکن ہے، چونکہ شریعت کا مطمع نظر مصلحت عامہ ہے مجرمین کی مصلحت نہیں۔

بایں ہمہ اسلام کی حتی الامکان کوشش ہوتی ہے کہ حد جاری نہ ہو، الا یہ کہ جہاں جرم حق الیقین کی صورت کو پہنچ جائے تب حد قائم کرنا واجب ہوجاتا ہے۔ نیز اثبات حد کے وسائل میں بھی سختی برتی گئی ہے۔ حتیٰ کہ اگر معمولی سا شبہ بھی آڑے آئے تو حد ٹل جاتی ہے بلکہ بعض حدود جیسے کوڑوں کی حد بہت سارے مجرموں کے نزدیک مدتوں جیلوں کے اندر پڑے رہنے سے کہیں زیادہ محبوب سمجھی جاتی ہے، رہی بات رجم کی سووہ اعلامی وسیلہ کے طور پر قتل ہے جو زجر کی خاطر مشروع ہے اور معاشرتی آبروریزی کا جو مرتکب ہو اس سے انتقام لینے کی نمائندہ حد ہے۔

ایک امر جس کا انتباہ ضروری ہے وہ یہ کہ اسلام میں حدود کو ٹھہرا قانوں میں لانے سے قبل اور قوانین بھی لاگو کیے گئے ہیں جو جرم سے بچاتے ہیں، چنانچہ اسلام میں ستر پردہ اور حجاب کا حکم ہے مرد وزن کے اختلاط اور عورت کے ساتھ خلوت میں بیٹھنے سے منع کیا گیا ہے۔ اسلام

❶......رواہ ابوداؤد والترمذی عن عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ

نے بعد از بلوغ فی الفور شادی کر لینے پر زور دیا ہے، فتنہ وفساد کے باعث وسائل سے منع کیا ہے، انسان کو محنت کاری اور دینی اعمال میں مصروف رہنے کا حکم دیا ہے، ایک دوسرے کی مدد، تعاون اور محنت کاری کی ترغیب دی گئی ہے اور بیکاری، بے روزگاری، سستی اور دوسروں کے سہارے پر زندہ رہنے کی سوچ کی اسلام نے مذمت کی ہے۔

حدود وتعزیرات میں فرق..... قرافی مالکی نے حدود وتعزیرات میں دس فرق بیان کئے ہیں: ❶

۱۔ **مقرر ومتعین ہونا**..... حدود وقصاص کی سزائیں شریعت میں مقرر ہیں قاضی کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ جرم اور مجرم کے احوال کے پیش نظر اپنی طرف سے سزا مقرر کر لے رہی بات تعزیراتی سزاؤں کی سوان کی تعیین وتقریر قاضی کو سپرد ہے چنانچہ جرم، مجرم اور سزا کے اثرات کو مدنظر رکھ کر قاضی کو سزا مقرر کرنے کا اختیار حاصل ہوگا۔

لیکن ملحوظ رہے کہ تعزیر کی تعین کا اختیار بھی چند ضوابط کے ساتھ مقید ہے، چنانچہ قاضی مشروع سزاؤں میں سے کوئی سزا تجویز کرے، حالات ومعاصی کو مدنظر رکھے، قاضی صاحب عدالت اور صاحب ورع ہو، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک قاضی کا مجتہد ہونا ضروری ہے اس سے معلوم ہوا کہ تعزیرات کا اختیار محض بے ضبط اختیار نہیں، تاہم حکومت تعزیری سزاؤں کو قانونی شکل میں مقرر بھی کر سکتی ہیں۔ اور اصل تعزیر کی تعین کا اختیار امام کو حاصل ہوتا ہے، بشرطیکہ امام مجتہد ہو اور عہدۂ قضا کی اس میں صلاحیت موجود ہو۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ کم از کم تعزیر کی تحدید نہیں البتہ زیادہ سے زیادہ وہ تعزیر کی تحدید میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں زیادہ سے زیادہ تعزیر بھی غیر محدود ہے، ان کی دلیل اجماع صحابہ ہے کہ معن بن زائدہ نے ایک جھوٹا خط عمر رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کر دیا تھا، اور جعلی مہر خط پر لگادی تھی، چنانچہ اس جرم پر عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو کوڑے مارے، کچھ لوگوں نے سفارش کی، آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: انہوں نے مجھے یاد دھانی کرادی حالانکہ میں بھول گیا تھا، چنانچہ آپ سو کوڑے اور لگائے اس کے بعد سو کوڑے اور لگائے"۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ سزائیں جرائم کے مساوی ہونی چاہیے۔ نیز حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے کہ: لوگوں نے جیسے جرائم کا ارتکاب شروع کر دیا ہے ان کے مطابق فیصلے بھی صادر ہونے شروع ہو گئے ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: شریعت میں جو کم از کم حد مقرر ہے تعزیر اس سے آگے نہ بڑھنے پائے، اور کم از کم حد چالیس کوڑے ہیں، جو شرب خمر یا قذف کی صورت میں غلام کو لگائی جاتی ہے بلکہ ایک کوڑا کم لگایا جائے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دو اقوال ہیں: زیادہ صحیح قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول جیسا ہے، اس کی تفصیل آیا چاہتی ہے۔ ان کی دلیل صحیحین کی ایک روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: حدود کے علاوہ دس کوڑوں سے زیادہ نہ لگاؤ"۔ دوسرے فقہاء کی طرف سے یہ جو جواب دیا جاتا ہے کہ یہ حدیث تادیبی مصلحت پر محمول ہے جو ولاۃ (والی کی جمع) کے علاوہ سے صادر ہو جاتی ہے جیسے آقا اپنے غلام کو مار دیتا ہے، خاوند بیوی کو تادیباً مارتا ہے، باپ بیٹے کو مارتا ہے، یا اس حدیث سے مراد غیر مکلفین کو کوڑے مارنا ہے یعنی بچوں مجانین اور چوپایوں کو۔

حنابلہ کہتے ہیں..... آزاد آدمی ❷ کی تعزیر آزاد کی ادنیٰ حد سے تجاوز نہ ہونے پائے، الا یہ تعزیر کا سبب اگر وطی ہو تو آزاد آدمی و تعزیر کے سو کوڑے مارے جاسکتے ہیں، ایک قول یہ بھی ہے کہ پورے سو کوڑے نہ مارے جائیں بلکہ ایک کوڑا کم کیا جائے۔

۲۔ **وجوب نفاذ**..... حدود اور قصاص کا نفاذ حکام پر واجب ہے، ہاں البتہ اگر مدعی قصاص معاف کر دے تو پھر نفاذ نہیں ہوگا، اس کے علاوہ حدود وقصاص میں معافی، ابراء سفارش اور اسقاط کی گنجائش نہیں۔

---

❶..... الفروق ۱۷۷/۴۔ ❷ القواعد لابن رجب ۳۱۱ المغنی ۳۲۴/۸

رہی بات تعزیر کی سو اس کے نفاذ میں اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام محمد (جمہور فقہاء) کہتے ہیں: اگر تعزیر اللہ کا حق ہو تو پھر اس کا نفاذ واجب ہے جیسے حدود کا نفاذ واجب ہے، ہاں البتہ اگر زبانی کلامی ڈانٹ ڈپٹ اور ملامت سے ہی مصلحت پوری ہو جائے اور امام کا یہی ظن غالب ہو تو تعزیر کا نفاذ نہ کرے۔ اگر تعزیر بندے کا حق ہو تو صاحب حق کو اختیار ہے کہ تعزیر معاف بھی کر سکتا ہے، البتہ تعزیر مرافعہ (عدالت میں مقدمہ لے جانے) پر موقوف ہے، اگر صاحب حق تعزیر کا مطالبہ کر رہا ہو تو حاکم وقت معاف نہیں کر سکتا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہی: تعزیر کا نفاذ امام پر واجب نہیں ہے، اگر چاہے تو نافذ کرے چاہے چھوڑ دے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل صحیح حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک انصاری کو زبیر رضی اللہ عنہ کے حق میں کھیتی سراب کرنے کے قضیہ پر تعزیر نہیں لگائی، انصاری نے کہا تھا: چونکہ یہ آپ کا پھوپھی زاد بھائی ہے [1] نیز تعزیر مقرر نہیں ہوتی لہٰذا واجب نہیں جیسے باپ، استاذ اور خاوند کا مارنا واجب نہیں۔

حدود اور تعزیرات میں میں بنیادی اختلاف اس امر پر ہے کہ حدود خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہیں اور قصاص افراد کا حق ہے لہٰذا قصاص معاف بھی کیا جا سکتا ہے، جبکہ تعزیرات اللہ تعالیٰ کا حق بھی ہیں اور افراد کا حق بھی ہیں۔

۳۔ اصل اور قاعدہ عامہ کے ساتھ اتفاق..... تعزیر اصل اور قاعدہ عامہ کے موافق ہوتی ہے یعنی جس نوعیت کا جرم ہو اسی کے مطابق تعزیر بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ تعزیرات میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔ جبکہ حدود مقرر ہیں خواہ سب حد یعنی جرم معمولی ہو یا بہت بڑا ہو حد میں فرق نہیں پڑتا چنانچہ کوئی ایک دینار چوری کرے یا ایک ہزار دینا چوری کرے اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اسی طرح کوئی شخص خمر کا مٹکا پی جائے یا ایک قطرہ پیئے اسے اسی کوڑے لگائے جائیں گے، قصاص میں بھی برابری رکھی گئی ہے چنانچہ قصاص میں عالم فاضل، پرہیز گار، بہادر کو بھی قتل کیا جاتا ہے اور حقیر کو بھی قتل کیا جاتا ہے۔

۴۔ جرم کا معصیت اور عدم معصیت کے ساتھ متصف ہونا..... تعزیر تادیبی سزا ہوتی ہے جو مفاسد کے خاتمہ کے لیے لگائی جاتی ہے، بسا اوقات تعزیر کسی معصیت اور جرم کے بغیر لگائی جا سکتی ہے جیسے بچوں، جانوروں، مجانین کو اصلاح کی نیت سے مار دینا۔ رہی بات حدود کی سو شریعت میں حدود نہیں پائی جاتیں مگر معصیت میں۔

۵۔ سقوط عقوبت..... بسا اوقات تعزیر ساقط بھی ہو جاتی ہے اگر چہ ہم اس کے وجوب کے قائل کیوں نہ ہوں، مثلاً جانی (جس سے جنایت سرزد ہو مجرم) بچہ ہو یا کوئی مخالف ہو اور اس سے معمولی جرم سرزد ہو تو سزا ساقط ہو جاتی ہے، رہی بات حد کی سو وجوب کے بعد کسی حال میں بھی ساقط نہیں ہوتی۔

۶۔ توبہ کا اثر..... تعزیر توبہ سے ساقط ہو جاتی ہے جبکہ حد حنابلہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک (صحیح قول کے مطابق) توبہ سے ساقط نہیں ہوتی، ہاں البتہ، رہزنی کی حد توبہ سے ساقط ہو جاتی ہے چونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ ۖ ......المائدۃ ۵/ ۳۴

ہاں البتہ وہ رہزن جو تمہارے ان پر قدرت پا لینے سے قبل توبہ کر لیں۔

۷۔ تخییر..... تعزیرات میں تخییر کو مطلقاً دخل ہے (چنانچہ ولی الامر کو یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ مجرم کو معاف کر دے یا سزا دے، پھر سزا کوڑے سے دے یا کسی اور طرح) جبکہ حدود میں تخییر کو دخل نہیں، ہاں البتہ حد حرابہ میں تخییر ہے۔

---

[1] ......نیل الاوطار ۷/ ۳۰۷ اعلام الموقعین ۲/ ۹۹، جامع الاصول ۹/ ۵۶۵، والحدیث رواہ البخاری ومسلم وابوداؤد والترمذی والنسائی عن عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ

۸۔ **مختلف احوال میں تخفیف کی مراعات**......تعزیر مجرم اور جرم کی نوعیت دیکھ کر لگائی جاتی ہے یعنی حالات مختلف ہونے سے تعزیر مختلف ہو جاتی ہے جبکہ حدود میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا، نیز حالات کے پیش نظر تعزیرات میں تخفیف ہو جاتی ہے جبکہ حدود میں تخفیف نہیں ہوتی۔

۹۔ **جرم کے مکان وزمان کی رعایت**......زمانہ اور جگہ کے مختلف ہونے سے تعزیرات بھی مختلف ہو جاتی ہیں، چنانچہ بہت ساری تعزیرات بعض ممالک میں تعزیرات ہی سمجھی جاتی ہیں اور وہی دوسرے ممالک میں تعزیرات نہیں سمجھی جاتیں۔

۱۰۔ اللہ کا حق اور بندے کا حق......تعزیر کی دوقسمیں ہیں:

۱......جس میں اللہ کا حق ہو۔

۲......جس میں بندے کا حق ہو۔ جس میں اللہ کا حق ہو جیسے صحابہ کی گستاخی قرآن کی بے حرمتی اودوسرے دینی حرمات کی ہتک۔ بندے کا حق ہو جیسے کسی بندے کو گالی دینا اسے مارنا وغیرہ۔

جبکہ حدود آئمہ مذاہب کے نزدیک اللہ کا حق ہیں، البتہ حد قذف میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل آیا چاہتی ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حدود وتعزیرات میں مختلف فروق ہیں، ان میں سے ایک فرق یہ بھی ہے کہ حد لگانے کی وجہ سے کوئی مرجائے یا اس کا کوئی عضو ضائع ہو جائے تو وہ ہدر (بغیر ضمان کے تلف) ہے۔ اگر تعزیر میں تلف ہو تو اس کا ضمان واجب ہوگا، ان کی دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے کہ آپ رضی اللہ عنہ نے ایک حاملہ عورت کو طلب کیا، وہ عورت ڈر گئی اور اس کا حمل مردہ حالت میں ساقط ہو گیا، اس پر آپ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مشاورت کی، حضرت علی نے ''ناتمام بچے کی دیت لازم کی۔'' ایک قول کے مطابق والی کی عاقلہ پر دیت ہوگی، دوسرں قول کے مطابق بیت المال پر ہوگی۔

جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مطلقاً ضمان نہیں ہوگا، چنانچہ امام نے کسی کو حد لگائی یا اس پر تعزیر لگائی اور سزا میں مجرم مرگیا تو اس کا خون ضائع (ہدر) ہے۔ چونکہ حدود وتعزیر کے نفاذ پر حاکم مامور ہے اور مامور کا فعل سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید نہیں ہے۔ ❶

اسلام میں سیاست تعزیرات اور معاشرے میں اس کے اصلاحی اثرات:

تمہید......نظام شریعت میں قانونِ حدود وتعزیرات منکرات، فواحش کی روک تھام سب اس لیے ہے تاکہ جرائم سے پاک اسلامی معاشرہ وجود میں آئے اور جرائم کا تناسب کم سے کم رہے، چنانچہ یہ امر یقینی ہے کہ امت اسلامیہ کو اس نظام نے مکمل سلامتی فراہم کی ہے، دوسری اقوام اور دوسرے ممالک جن میں ہر ثانیہ جرائم سرزد ہوتے ہیں ان کی نسبت اسلامی معاشرہ میں جرائم کم واقع ہوتے ہیں، چونکہ اسلامی معاشرہ اسلام کے اعلیٰ اخلاق سے آراستہ ہوتا ہے، قرآن وسنت کی تعلیم اور سلف صالحین کی سیرت سے آراستہ ہوتا ہے، ہاں البتہ فردی، شاذ جہالت پر مبنی اور برائی واقعات مستثنیٰ ہیں، یہ واقعات بھی ایسی صورت میں رونما ہوتے ہیں جب صحیح اسلامی تکوین، ترتیب، دینی ثقافت کا اہتمام نہ ہو، اگر چہ موضوع تفصیل طلب ہے تاہم ایضاح حقیقت کے لیے اس نظریہ کے چند بنیادی نکات پر طائرانہ نظر ڈالی جاتی ہے۔

خاکہ بحث:

اول......جرم کے مفاہیم عامہ، عصر حاضر میں جرم کی صورتحال جو دینی مانع کے نہ ہونے کے سبب ہے۔

❶......الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي ۴/۳۵۵، ردالمحتار: ۳/۱۹۶، رسالة التعزير ص ۵۱

دوم.....تعزیراتی سیاست کے اصول یا اسلامی قانون سزا۔

سوم.....احکام شرعیہ کی اقسام اور احکام شرعیہ کا علاجی اور وقائی دائرہ کار۔

چہارم.....اسلام میں سزاؤں کی اقسام اور جرائم کی روک تھام میں ان کے اثرات۔

پنجم.....اسلامی تعزیراتی مبادی کی تطبیق: وسائل، سزاؤں کے اہداف اور جرائم کے خاتمہ میں ان کے اثرات۔

ششم.....شریعت میں مبادی تعزیرات اور تخفیف جرائم میں ان کے اثرات۔

ہفتم.....حدود شرعیہ، ان کی حکمت اور جرائم کی روک تھام میں نفاذ حدود کا اثر۔

ہشتم.....سزائیں اور اسلام میں انسان کے حقوق۔

نہم.....جرم اور سزا کی شرعی حیثیت۔

دہم.....سزا کے موانع، موانع مسئولیت، اسباب اباحت اور انسانی سزا۔

یازدہم.....اسلام میں سیاست تعزیرات کے بڑے بڑے اصلاحی آثار۔

اول: جرائم کے مفاہیم عامہ اور دینی موانع کے معدوم ہونے کی وجہ سے عصر حاضر میں جرائم کی صورتحال:

جرم معاشرتی ناسور ہے، قدیم زمانہ سے جرائم چل رہے ہیں اور وقت کے ساتھ ساتھ روبہ ترقی ہیں جرائم کے اثرات عرف میں نہایت سنگین ہوتے جارہے ہیں، ہر ملک روک تھام کے لیے قانون مرتب کرتا ہے اور جرائم پر سزائیں لاگو کرتا ہے، یا یوں کہہ لیجئے کہ جرم قوانین تعزیرات کے اوامر و نواہی پر کھلا خروج ہوتا ہے [1] ہر زمانہ میں جرم کا مفہوم نئی تبدیلی کے ساتھ رونما ہوتا رہا ہے، چنانچہ فقہ اسلامی کی اصطلاح میں جرم، جنایت کے معنی میں ہے، یعنی فقہی اصطلاح میں جرم کو "جنایت" سے تعبیر کیا جاتا ہے، قاضی ماوردی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: جرائم شرعی محظورات (ممنوعات) ہوتے ہیں، جن کی روک تھام کے لیے اللہ تعالیٰ نے حدود اور تعزیرات کو مشروع کیا ہے۔ [2]

محظور.....یا تو منہی عنہ کے ارتکاب کو کہا جاتا ہے یا مامور بہ کے ترک کو کہا جاتا ہے۔

جرم، بالمعنی خاص جنایت ہے اور جنایت بالمعنی عام..... ہر اس فعل کو کہا جاتا ہے جو شرعاً حرام ہو خواہ فعل کا وقوع جان پر ہو یا مال پر ہو یا کسی اور چیز پر ہو چنانچہ جرم کا یہی معنی اکثر ماہرین قانون کے ہاں لیا جاتا ہے، چنانچہ ماہرین قانون جرم کا معنی یوں بیان کرتے ہیں کہ ہر ایسا فعل جس سے قانون روکتا ہو اس فعل پر سزا مقرر ہو۔

افراد کی غیر متناہی حاجات کی وجہ سے معاشرہ میں جرم کا ارتکاب ہوتا ہے اور جرم پر سزا کا لاگو ہونا فطری تقاضا ہے، چنانچہ ہر انسانی جماعت میں سزا مقرر ہے اگرچہ سزا کی مختلف صورتیں ہیں۔ اور مجرم سے انتقام لینے کے اہداف مختلف ہوں، یا عدلیہ کے حکم کا نفاذ مطلوب ہو یا تہمت زدہ کی اصلاح اور تہذیب مقصود ہو۔ [3]

فی الجملہ سزا کا ہدف عبرت دلانا اور لوگوں میں ارتکاب جرم کا خوف پیدا کرنا ہے، اس کے ساتھ ساتھ معاشرہ کی اصلاح، تہذیب اجتماعی سوچ میں عدالت سے راضی رہنے کا شعور، بالآخر سزا اور تعزیرات معاشرہ کو جرائم کے خطرات سے محفوظ رکھنے کا وسیلہ بن گیا، چنانچہ سزا جدید معنی کے اعتبار سے معاشرہ کا دفاع تین لحظات پر منتج ہوتا ہے وہ:

(۱).....قانونی لحظہ: یعنی قانون جاری کر کے سزا کا خوف دلانا۔

---

[1].....الجریمۃ التنمیۃ للدکتور درویش عبدالحمید ۱۳، ۱۵۔ [2] الاحکام السلطانیۃ ۲۱۱، الا جرام والعقاب فی مصر للدکتور حسن المرصفاوی ۲۳۱۔ [3] الجریمۃ التنمیۃ للدکتور درویش عبدالحمید المرجع السابق ۲۱

(۲)..... قضائی لحظ: اس کا حاصل یہ ہے کہ عدالت کی طرف سے سزا کا حکم جاری کرنا تا کہ معاشرہ کو جرائم پر جرأت نہ ہو۔

(۳)..... تنفیذی لحظہ: اس کا حاصل یہ ہے کہ مجرم کو سزا کی تکلیف پہنچا کر اس کی اصلاح کرنا تا کہ دوسری بار اسے جرم کے جرأت نہ ہو۔

جرائم کی مختلف انواع ہیں۔ چنانچہ یہاں جن جرائم سے ہم بحث کر رہے ہیں ان میں سے کچھ جرائم املاک پر واقع ہوتے ہیں جیسے چوری، کچھ جرائم نفوس (جان) اور افراد پر واقع ہوتے ہیں جیسے مار پٹائی، قتل ہتک عزت، کچھ جرائم نظام عامہ کے لیے چیلنج ہوتے ہیں جیسے امن عامہ کے جرائم، تخریب کاری جاسوسی، رہزنی وغیرہ۔ کچھ جرائم کا وقوع دین اور اہل دین پر ہوتا ہے جیسے عبادت گاہوں پر دھاوا بول دینا نمازیوں پر حملہ کر دینا اور کچھ جرائم کا وقوع خاندانوں پر ہوتا ہے، جیسے بچوں کا اغواء، زنا، جنایت، زوجیت، کچھ جرائم کا ہدف اخلاقیات ہوتی ہیں جیسے قبیح افعال جو حیاء کے لیے چیلنج ہوں۔ ❶

جس طرح جرائم کی مختلف انواع ہیں اسی طرح عصر حاضر میں مجرمین کے بھی مختلف روپ ہیں، چنانچہ ایسے ایسے انوکھے طریقوں سے جرائم کا ارتکاب کیا جاتا ہے کہ یہ طریقے کسی کے دل میں کھٹکتے تک نہیں جیسے عورتوں کا اغواء۔

چنانچہ شارع عام پر چلتی ہوئی عورت کو ہاتھوں ہاتھ اڑا لیا جاتا ہے، اسی طرح خرید وفروخت کی غرض سے بچوں اور عورتوں کا اغواء، چنانچہ حال ہی میں بنگلہ دیش میں پولیس اہلکاروں نے ساٹھ (۶۰) کے لگ بھگ مرد عورتوں کو چھڑایا جو خرید وفروخت کے ذریعہ بیگار میں لگائے گئے تھے۔ اور بعض کو اعضاء کی پیوند کاری کی غرض سے فروخت کیا گیا تھا، چنانچہ بنگلہ دیشی حکومت نے یکم جولائی ۱۹۸۸ء میں پارلیمنٹ میں ایک قانون پاس کیا، اس کی رو سے عورتوں کی خرید فروخت میں ملوث افراد کو سزائے موت دینے کا حکم لاگو کیا گیا۔ ❷ کمسن، بچوں کی تجارت تو نہایت زور پکڑ چکی ہے، چنانچہ ایک ہی سال میں کئی ملین بچوں کو اغواء کر کے فروخت کر دیا جاتا ہے ❸ مختلف صیہونی علاقوں میں آج کل دو ہزار (۲۰۰۰) کے لگ بھگ برازیلی مغوی بچے موجود ہیں، اسرائیل میں تو ۱۶، ادارے موجود ہیں جو باقاعدہ سے اغواء اطفال کی تعلیم دیتے ہیں، فرانس میں دو سالوں ۸۸۔۱۹۸۷ء کے دوران بیسوں نوجوان لڑکیوں کے اغواء کیس ہوئے اغواء کاروں نے صرف ہوس پرستی پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ اغواء کے بعد لڑکیوں کو قتل بھی کر دیا گیا، اب مختلف اداروں نے اس گھناؤنے جرم پر سزائے موت کے قانون کی بحالی کا مطالبہ شروع کر دیا ہے۔ ❹

منشیات میں حیرت انگیز اضافہ ہو گیا ہے چنانچہ اٹلی میں منشیات کی عادت سے مرنے والوں کی تعداد پانچ سو (۵۰۰) سے تجاوز کر چکی ہے۔ ۱۹۸۵ء میں عالمی ادارۂ صحت عامہ نے ایک اندازے کے مطابق ۳۲ ملین عادی منشیات زدہ افراد کا انکشاف کیا، مصر کے مفتی اعظم نے تو اعلانیہ منشیات کا کاروبار کرنے والوں کو سر عام سزائے موت دینے کا مطالبہ کیا ہے تا کہ مصر میں منشایت کے دھندے کی روک تھام ہو سکے اور اس سخت سزا سے لوگوں کو عبرت حاصل ہو۔ ❺

برطانیہ میں بھی جرائم میں زبردست اضافہ دیکھنے میں آیا ہے، اسی طرح امریکی معاشرہ میں قتل چوری، غضب، اغواء اور کھلی جارحیت کے جرائم میں روز بروز اضافہ ہو رہا ہے، یہاں تک کہ کئی عشروں سے اقتصادی آسودگی کی وجہ سے نیویارک، اٹلانٹا اور واشنگٹن میں کھلے عام منشیات کا دھندا جاری ہے اور منشیات نے یورپ، ایشیاء ار افریقہ کو اپنی لپیٹ میں لے رکھا ہے، جس کی وجہ سے ایڈز اور جنسی بیماریوں میں بھی اضافہ ہو رہا ہے یہاں تک کہ پورے عالم میں لاکھوں مرد اور عورتیں ان مہلک امراض میں مبتلا ہیں، برطانیہ میں چوری، ڈکیتی اور چکاری کی واردات میں

---

❶..... الجريمة التنمية للدكتور درويش عبدالحميد المرجع السابق ۲۱۔۲۲۔ ❷ جريدة البيان فی الامارات بتاريخ ۲، جولائی ۱۹۸۸ء۔ ❸ جريدة الاتحاد فی الامارات بتاريخ ۲۳ جون ۱۹۸۸ء۔ ❹ جريدة الاتحاد بتاريخ ۳۰ مارچ ۱۹۸۸ء۔ ❺ جريدة الفجر فی الامارات بتاريخ ۳۰ اپریل ۱۹۸۸ء

سال ۱۹۸۷ میں ۱۲ فیصد اضافہ ہوا اور اس طرح کے پینتالیس ہزار (۵۴۰۰۰) کیس منظر عام پر آئے جرائم میں حیرتناک اضافے کی وجہ سے آسودگی اور دینی روک ٹوک کا معدوم ہونا ہے، چنانچہ جدید عصری سول قانون رب تعالیٰ کی ہدایت، دینداری اور تعلیمی دینیہ سے عاری ہے۔

میں نے چند جرائم کا ذکر کیا ہے جو نمونہ کے لیے کافی ہیں جیسے میں نے ناکارہ مادی فلسفہ کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، چنانچہ یہ تمام جرائم جدید مادی تہذیب کی کارستانیاں ہیں، اس کے برعکس اخلاق، دین انسانی اقدار، عدل وانصاف اور مساوات سے مسلسل غفلت برتی جارہی ہے۔ چنانچہ مثال کے طور پر ۱۹۸۶ء میں ایک اندازے کے مطابق یو۔ایس اے میں لاکھوں قیدی جیلوں میں پڑے موت کی انتظار میں ہیں، رہی بات سزائے موت کی سو امریکہ میں اس کا بھی کوئی عادلانہ معیار نہیں بلکہ سزائے موت کا قانون بھی تعسف اور ازم پرستی کی بھینٹ چڑھا ہوا ہے، جیلوں میں موت کے انتظار میں بیٹھے ہوؤں میں مرد، عورتیں اور بچے بھی شامل ہیں، ان میں سے اکثر ذہنی مریض ہو چکے ہیں جبکہ یہ لوگ ۱۸ سال یا ۱۸ سال سے کم عمر میں قید کیے گئے اور اب ان کے سامنے صرف موت ہے، ان میں سے آدھے تو سیاہ فام ہیں جو عدالتی فیصلوں کی باداش میں جیلوں میں ٹھونس دیے گئے، گویا سزائے موت کا قانون بھی نسلی امتیاز پر قائم ہے۔[1]

علوم وفنون میں ترقی جرائم کی روک تھام کا سبب نہیں، چونکہ عصری علوم وفنون مادیت کا چربہ ہیں اور جذبہ انسانیت سے کوسوں دور ہیں، جبکہ انسانی علوم تو وہ ہوتے ہیں جو جذبات واحساسات کو مہذب بنادیں، طبائع کی اصلاح کریں، جرائم میں کمی لائیں لیکن عصری علوم کا حیاۃ حاضرہ اور جدید مادی تہذیب میں کوئی اثر نہیں جبکہ علوم ومعرفت کا یہ خاصہ ہے کہ وہ جرائم میں تقلیل کا باعث ہو اور جب جہالت بڑھ جاتی ہے جرائم میں بھی اضافہ ہو جاتا ہے۔

دوم: تعزیری سیاست یا تعزیرات اسلامیہ کے اصول.....خود ساختہ قوانین کے ماہرین کی نظر میں جرائم کی روک تھام کے اہداف کا ماحصل تین نکات میں بیان کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ عموم.....اس کا حاصل یہ ہے کہ جہاں بھی جرم سرزد ہو قانون لاگو ہوتا ہے۔

۲۔ کامل ہونا.....یہ کہ قانون، سیاسی، اجتماعی اور اقتصادی اہداف کے ساتھ متفق ہو۔

۳۔ عملی ہو.....یہ کہ حکمت عملی کا قیاس عملی طور پر ہو، چنانچہ دیکھا جائے گا کہ مثلاً سزائیں سلب حریت میں کتنی مؤثر ہیں جو کہ قید وبند کی سزا ہو اور اس کے ساتھ مشقت طلب مصروفیت بھی ہوتا کہ مجرم اجتماعی زندگی کے قابل ہو جائے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام میں تعزیراتی نظام میں ان خصوصیات کی رعایت رکھی گئی ہے، رہی بات عموم کی سو شریعت اسلام نے ہر ایسے امر کو حرام قرار دیا ہے جو مصلحت فرد یا مصلحت عامہ کے لیے باعث ضرر ہو، چنانچہ تحریم، خطر، ممانعت، جرم، سزا کے جملہ نظام ہا، نے بھی تعزیرات کا احاطہ کر رکھا ہے، اسی پر بس نہیں بلکہ اس کے بعد اخروی اور دنیوی سزا بھی لاگو ہوتی ہے، رہی بات کامل ہونے کی سو نظام ہائے جرم سزا جو اسلام میں مقرر ہیں ان سے متوقع جملہ سیاسی، اجتماعی اور اقتصادی اہداف متحقق ہوتے ہیں جیسے باغیوں، راہزنوں، زنا، قذف اموال اسحاق پر جا جیت، سرقہ، اغواء، غصب، چکاری، وغیرہ ذالک۔

رہی بات سزا کے عملی ہدف کی سو ظاہر ہے کہ جب شریعت کے ضوابط کا التزام ہوگا تو احکام کا نفاذ لامحالہ ضروری ہوگا، اس کے ساتھ آداب، نگرانی، اصلاح نفس وعظ ونصیحت اور جیلوں میں دعوت وارشاد کا انتظام ہوتا ہے چنانچہ جن مجرمین کو جیلوں میں قید کیا جاتا ہے ان میں سے بہت کم لوگ ایسے ہوتے ہیں جن کی اصلاح نہ ہو پائے ورنہ اکثریت راہ راست پر آجاتی ہے اور وہ قوم کے افراد بن جاتے ہیں۔

---

[1] .....نشرة منظمة العفو والدولية عام ۱۹۸۶ ص ۱

بایں ہمہ جرائم سے روک تھام کا ایک اور نظام موجود ہے جو سزا اور تعزیر سے پیشگی فعال ہوتا ہے، اس نظام کی رو سے جرائم کی نوبت ہی پیش نہیں آتی یہ نظام، نظام حسبہ یعنی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا محکمہ اور نظام ہے، چنانچہ کاروبار زندگی کے جمیع مبادین بالخصوص بازاروں میں یہ محکمہ فعال رہتا ہے جو وعظ نصیحت کے اسلوب میں لوگوں کو اچھائی کا حکم اور برائی سے روکنے کی ہدایت کرتا رہتا ہے۔ چنانچہ یہ محکمہ دعوت وارشاد تعلیم دین، وعظ نصیحت، آیات قرآن اور احادیث نبویہ کے ذریعہ ترغیب وترہیب، اصلاح وتعلیم کے ذریعے جرائم کی روک تھام کرتا ہے اگر کسی کی طبیعت ہی میں انحراف ہو تو پھر اس کے لیے سزا اور تعزیر ہے۔

سوم: احکام شرعیہ کی انواع اور ان احکام کا وقائی (حفاظتی) اور علاجی دائرہ کار......ملاحظہ ہو کہ احکام شرعیہ کی دو قسمیں ہیں:

۱......احکام اصلیہ ۲......احکام مؤیدہ یا زجریہ

احکام اصلیہ ......اساسیہ جو ایجاب [1] و منع کے دائرہ میں اصلی نظام شریعت کو وجود دیتے ہیں، ان احکام کی وجہ سے انسان قصداً ممنوعات سے بچتا ہے، جبکہ ممنوعات کے ارتکاب سے دین، جان، مال، عقل وآبرو، کے اعتبار سے واضح ضرر مرتب ہوتا ہے، گویا حرام کو حرام اس لیے قرار دیا گیا تا کہ انسان دوسروں کو ضرر اور اذیت پہنچانے سے محفوظ رہے، چنانچہ اکثر محرمات پر دنیوی سزائیں نہیں بلکہ اخروی سزا ہے جیسے شرک، والدین کی نافرمانی، سود خوری، یتیم کا مال کھانا، جنگ سے بھاگ جانا کبیرہ گناہ ہیں دنیا میں ان موبقات (کبیرہ گناہوں) پر کوئی سزا نہیں، ہاں البتہ اگر حاکم وقت ان گناہوں کے سبب اجتماعی نظام میں خلل دیکھے تو مناسب سزا دے سکتا ہے، اسی طرح بسا اوقات انسان عبادت میں کوتاہی کر بیٹھا ہے مثلاً بغیر وضو کے نماز پڑھ دی، روزے میں چغلی یا غیبت کردی، حج میں فحش کلام کر دیا، زکوۃ میں حقیر مال دیا، ان گناہوں پر کوئی سزا نہیں البتہ آخرت میں ان پر سزا ملے گی۔

معاملات میں بھی انسا سے گناہ سرزد ہو جاتے ہیں مثلاً غش، اجارہ داری، سٹہ، ظلم، ذخیرہ اندوزی، غصب، دھوکہ دہی، دوسرے خریداری پر خریداری وغیرہ ذالک، چنانہ ان جرائم پر دنیا میں کوئی سزا نہیں، اسی طرح ملکی معاملات میں بھی جرائم ہو جاتے ہیں جیسے مثلاً حاکم غیر شرعی طور پر معاہدہ توڑ دے، اسے سزا نہیں ملے گی، میراث اور حقوق عامہ میں جرائم کر دیے جاتے ہیں مثلاً کوئی ایک وارث جبراً ترکہ سے کوئی چیز قبضہ میں کر لیتا ہے، مجاہد مال غنیمت سے کوئی چیز اٹھا لیتا ہے، تاہم دنیا میں اسے سزا نہیں ملتی [2] شخصی احوال میں بھی جرائم ہو جاتے ہیں مثلاً خاوند بیوی کو معلق کر کے چھوڑ دیتا ہے وہ دوسری شادی نہیں کر سکتی، اسی طرح پیغام نکاح پر پیغام بھیج دیا جاتا ہے، اخلاقی دائرے میں بے شمار گناہوں کا ارتکاب کر دیا جاتا ہے مثلاً انسان غیبت اور چغلی کا ارتکاب کر بیٹھتا ہے۔

بسا اوقات کسی بے گناہ انسا پر ظلم کر دیا جاتا ہے، ان جرائم پر دنیا میں سزا نہیں۔

دنیوی سزا نہ ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ یہ جرائم مباح اور حلال ہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ دنیا میں ان جرائم کی سزا نہ کوئی دے سکتا ہے اور نہ ہی کوئی جھیل سکتا ہے، ان جرائم پر اخروی سزا ہے جو نہایت شدید، انتہا درجے کی خطرناک اور دائمی ہے۔ گویا حرام کو حرام اس لیے قرار دیا گیا تا کہ مفاسد، شرور منازعات، مضار ومفاسد سے اجتناب کیا جائے، اس امر پر اگر غور وفکر کر لی جائے تو انسان راہ راست کی پابندی کر سکتا ہے، شریعت کے ممنوعہ اور حرام کردہ امور سے دوری اختیار کر سکتا ہے، یہی شریعت مطہرہ اور آسمانی دین کی خصوصیات ہیں جو کسی خود ساختہ قانون میں موجود نہیں۔

اسی پر بس نہیں بلکہ شریعت نے مشتبہات میں پڑنے سے بھی منع کیا ہے چونکہ امر شبہ امر حرام کا واسطہ اور وسیلہ بن سکتا ہے اس لیے مشتبہ

---

[1] ......ایجاب: یعنی کسی جرم کے ارتکاب کے لیے تگ ودو۔ منع یعنی جرم سے باز رہنا۔ [2] یعنی قانونی طور پر وہ سزا کا مستحق نہیں ہوتا تکویناً اسے سزا مل سکتی ہے۔

سے بچنے میں زیادہ بہتری اور زیادہ سلامتی ہے، چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "حلال بھی واضح ہے، حرام بھی واضح ہے"۔ ان دونوں چیزوں کے درمیان مشتبہ امور ہیں، بہت سارے لوگوں کو ان کا علم نہیں ہوتا، سو جو شخص مشتبہ امور سے بچ رہا اس نے اپنا دین، اپنی عزت و آبرو محفوظ کر لی، اور جو شخص مشتبہ امور میں پڑ گیا وہ صریح حرام میں پڑ گیا، یہ ایسا ہی ہے جیسے ایک چرواہا سرحد کے آس پاس بکریاں چرواتا ہے۔ کیا بعید کوئی بکری سرحد پار بھی جا سکتی ہے، ہوشیار رہو ہر بادشاہ کی سرحد ہوتی ہے، خبردار اللہ تعالیٰ کی سرحد اس کے حرام کردہ امور ہیں۔ ❶

جنایہ احکام مانعہ، حفاظتی اور وقائی احکام ہیں، جرائم اور ارتکاب جرائم سے روکتے ہیں وقائی یا حفاظتی احکام میں سب سے اہم (جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا نظام ہے اور قرآنی آیات واحادیث نبویہ کے ذریعہ ہر مسلمان سے اچھائی کرنے اور برائی سے روکنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے، جمعات اور عیدین کے مواقع پر وعظ ونصیحت کی جاتی ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۭ وَاُولٰۗىِٕكَ ھُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ﴿۱۰۴﴾

تم میں سے ایک ایسی جماعت ہونی چاہیے جو بھلائی کی دعوت دے، اچھائیوں کا حکم دے اور برائیوں سے روکے یہی جماعت حقیقت میں فلاح پانے والی ہے۔ آل عمران ۳/۱۰۴

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "تم میں سے جو شخص کسی برائی کو دیکھے اسے اپنے ہاتھ سے روکے، اگر اس کی طاقت نہ رکھتا ہو زبان سے روکے اور اگر اس کی طاقت نہ رکھتا ہو دل میں اسے برا سمجھے اور یہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے۔ ❷ ترمذی کی ایک حدیث ہے جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ: جس نے ہمیں دھوکا دیا وہ ہم میں سے نہیں ہے۔"

انہی اوامر اور نواہی کی اساس پر نظام حسبہ قائم ہے جو افراد اور معاشرہ کو جرائم میں پڑنے سے روکتا ہے، حسبہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا نام اور یہ دینی فریضہ ہے۔

چنانچہ علامہ ابن خلدون رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں۔ حسبہ اگرچہ ہر مسلمان پر واجب عام ہے، ہاں البتہ جب باقاعدہ نظام اور شعبہ بن جائے تو محتسب پر فرض عین ہو جاتا ہے، محتسب کی ذمہ داریوں میں قضاء، مظالم کا خاتمہ اور محکمہ پولیس شامل ہے، محتسب ظاہری، منازعات پر نظر رکھے جو اثباتی ادلہ کے محتاج ہوتے ہیں جیسے غش تدلیس، ناپ تول میں کمی، محتسب ان ذمہ داریوں کے اعتبار سے قاضی کے حکم میں ہے، محتسب ایسے لوگوں کی تادیبی کارروائی عمل میں لائے جو اعلانیہ جرائم کا ارتکاب کرتے ہو یا آداب اسلامیہ کی رعایت نہ رکھتے ہوں، گویا محتسب جرائم پر نظر رکھے، قانون، آداب، سڑکوں اور بازاروں میں بحالی امن کو یقینی بنائے، ان امور کے پیش نظر شعبہ احتساب محکمہ پولیس یا دفتر عدالت کی مانند ہے۔ ❸

شعبہ احتساب امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ذمہ داری نبھاتا ہے، چنانچہ جہاں بھی انفرادی یا اجتماعی طور پر حقوق کی پامالی ہو رہی ہو احتساب ان کی بحالی کو یقینی بناتا ہے، مثلاً دینی واجبات ترک کیے جا رہے ہوں یا شعائر اسلامیہ کا قیام نہ ہو تو احتساب واجبات کی بجا آوری اور شعائر کے قیام کو یقینی بناتا ہے، مصالح عامہ مساجد اور سڑکوں پر احتساب کی نظر ہوتی ہے،

ادائیگی حقوق میں کوتاہی کا خاتمہ، بچوں کی کفالت، نوجوان لڑکوں اور لڑکیوں کی شادیوں کا مطالبہ شعبہ احتساب کے فرائض میں شامل ہے، احتساب عوام کو تہمت وریب کے مواقع سے روکتا ہے چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: تمہیں جس امر میں شک ہو اسے چھوڑ دو اور جس میں شک نہ ہو اسے بجا لاؤ۔ ❹ مثلاً مساجد اور پبلک سنٹرز میں مردوں اور عورتوں کے اختلاط کی روک تھام، منشیات اور لہو لعب کے دھندوں کا خاتمہ شعبہ احتساب کے فرائض میں سے ہیں، شعبہ احتساب غلط معاملات مثلاً سود، بیوع، فاسدہ، غش، تدلیس، اور ناپ تول میں کمی

❶......رواه البخاری و مسلم عن نعمان بن بشیر رضی الله عنه۔ ❷ اخرجه الامام احمد و مسلم واصحاب السنن الاربعة عن ابی سعید الخدری رضی الله عنه

کی روک تھام یقینی بنا تا ہے۔

احکام مؤیدہ...... یا تو مدنی (سول احکام) ہوں گے یا تعزیراتی ہوں گے، پھر مؤیدات مدنیہ کی چار قسمیں ہیں: بطلان، فساد، توقف (عدم نفاذ)، عدم لزوم، چنانچہ ہر وہ عقد (معاملہ) جس کے ارکان اور شرائط پوری نہ ہو وہ یا تو باطل ہوتا ہے یا فاسد ہوتا ہے یا موقوف ہوتا ہے یا غیر لازم ہوتا ہے۔تعزیراتی مویدات، سزائیں ہیں جن میں جرائم کی روک تھام کے لیے نافذ کیا جاتا ہے۔اور یہ حدود اور تعزیرات ہیں۔ چنانچہ مویدات، احکام شرعیہ اصلیہ کی معاون ہیں، گویا احکام شرعیہ کا دائرہ کار یا تو حفاظتی اقدام ہے یا علاجی اقدام ہے، یہ دونوں اصلاح، ارتکاب جرائم اور انحراف کا سبب ہیں۔جیسے کہ اس کی تفصیلی آیا چاہتی ہے۔

چہارم: اسلام میں سزاؤں کی اقسام اور جرائم کی روک تھام میں ان کے اثرات...... اسلام کے نقطہ نظر میں سزا یا تو اخروی ہوگی یا دنیوی، آخری سزا کا اختیار اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے چاہے مجرم کو سزا دے یا اس پر رحم فرما کر اسے بخش دے وہ غفور اور رحیم ہے۔اور شدید العقاب (سخت سزا دینے والا) بھی ہے۔سچا مومن عذاب آخرت سے ڈرتا ہے چونکہ دوزخ کا عذاب دنیوی سزا سے کہیں زیادہ سخت ہے۔

اخروی سزا کا دارومدار قانون حق وعدل پر ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ

کیا ہم ان لوگوں کو جو ایمان لائے اور اعمال صالحہ کیے، کیا ہم انہیں زمین میں فساد پھیلانے والوں کے برابر کردیں گے؟

یا ہم پرہیزگاروں کو بدکاروں کے برابر کردیں گے؟ص ۲۸/۳۸

دوسری جگہ ارشاد ہے:

أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾ القلم ۶۸/۳۵۔۳۶

کیا ہم مسلمانوں کو مجرموں کے برابر کردیں گے؟ تمہیں کیا ہوگیا، کیسے فیصلے کرتے ہو؟

چنانچہ نہ عدل وانصاف کا تقاضا ہے نہ کسی فلسفہ اور عقل کا کہ نافرمان اور فرمانبردار میں برابری کردی جائے، منحرف اور راستباز کو مساوی حقوق دیئے جائیں۔اسی لیے تو قیامت کو "یوم الدین" جزا کا دن کہا جاتا ہے۔ چنانچہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: میرے ہاتھ پر اس شرط کے ساتھ بیعت کرو کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہراؤ گے، زنا نہیں کرو گے، چوری نہیں کرو گے، اللہ کے حرام کردہ نفس (جان) کو ناحق قتل نہیں کرو گے ہاں البتہ کس حق کے ساتھ۔سو جو شخص ان شرائط پر پورا اترے اس کا اجر وثواب اللہ تعالیٰ کے ذمے ہے۔اور جس شخص نے ان گناہوں میں سے کسی گناہ کا ارتکاب کیا اور اسے سزا مل گئی تو یہ سزا اس کے لیے کفارہ ہوگی، اور جس نے گناہ کیا پھر اللہ تعالیٰ نے اس پر پردہ ڈال دیا تو اس کے معاملہ کا اختیار اللہ کو حاصل ہے، اگر چاہے تو اسے معاف کردے چاہے اسے عذاب دے۔

بہت ساری قرآنی آیات مبداء عدل وانصاف پر دلالت کرتی ہیں، چنانچہ ان لوگوں کے ساتھ بھی عدل وانصاف کا برتاؤ کیا جائے گا جنہوں نے اطاعت وامتثال کو اپنا وطیرہ بنائے رکھا وہ ان لوگوں کے ساتھ بھی عدل وانصاف کا معاملہ کیا جائے گا جنہوں نے اطاعت خداوندی کی مخالفت کی، انہیں بھی انصاف ملے جو خیر وہدایت اور اصلاح کے پیغامبر تھے اور انہیں بھی ملے گا، جو شر وفساد، ضلالت، وگمراہی کے داعی تھے، آیات عدل وانصاف کا ایک اور مقصد بھی ہے کہ جرائم پیشہ افراد کی ترہیب کا سامان ہوجائے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ ۚ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾ يَوْمَ تَبْيَضُّ

❶ ......مقدمہ ابن خلدون ۲/۵۷۶۔ ❷رواہ الترمذی والنسائی عن الحسن بن علی رضی اللہ عنہ

وُجُوْهٌ وَّ تَسْوَدُّ وُجُوْهٌ ۚ فَاَمَّا الَّذِيْنَ اسْوَدَّتْ وُجُوْهُهُمْ ۚ اَكَفَرْتُمْ بَعْدَ اِيْمَانِكُمْ فَذُوْقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُوْنَ ۝ وَاَمَّا الَّذِيْنَ ابْيَضَّتْ وُجُوْهُهُمْ فَفِيْ رَحْمَةِ اللّٰهِ ۚ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ ۝ تِلْكَ اٰيٰتُ اللّٰهِ نَتْلُوْهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ ۚ وَمَا اللّٰهُ يُرِيْدُ ظُلْمًا لِّلْعٰلَمِيْنَ ۝ آل عمران ۳/۱۰۴تا۱۰۸

اور تمہارے درمیان ایک ایسی جماعت ہونی چاہیے جس کے افراد لوگوں کو بھلائی کی طرف بلائیں، نیکی کی تلقین کریں اور برائی سے روکیں، ایسی ہی لوگ ہیں جو فلاح پانے والے ہیں۔ اور ان لوگوں کی طرح نہ ہو جانا جن کے پاس کھلے کھلے دلائل آئے تھے، اس کے بعد بھی انہوں نے آپس میں پھوٹ ڈال لی اور اختلاف میں پڑ گئے، ایسے لوگوں کو سخت سزا ہوگی۔ اس دن جب کچھ چہرے چمکتے ہوں گے اور کچھ چہرے سیاہ پڑ جائیں گے، چنانچہ جن لوگوں کے چہرے سیاہ پڑ جائیں گے ان سے کہا جائے گا کہ کیا تم نے اپنے ایمان کے بعد کفر اختیار کر لیا تھا؟ تو پھر اب مزہ چکھو اس عذاب کا، کیونکہ تم کفر کرتے تھے، دوسری طرف جن لوگوں کے چہرے چمکتے ہوں گے وہ اللہ کی رحمت میں جگہ پائیں گے، وہ اسی میں ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے۔ یہ اللہ کی آیتیں ہیں جو ہم تمہیں ٹھیک ٹھیک پڑھ کر سنا رہے ہیں، اور اللہ دنیا جہان کے لوگوں پر کسی طرح کا ظلم نہیں کرنا چاہتا۔

اسلام میں دنیوی سزائیں

دنیوی سزاؤں کی دو قسمیں ہیں۔

ا۔ حدود...... وہ سزائیں جو شارع کی طرف سے مقرر ہوں اور ان کی تعین نصوص صریحہ سے ثابت ہو۔[1] یہ سزائیں نہایت محدود ہیں، حنفیہ کی رائے کے مطابق کل ملا کر پانچ ہیں۔ حد زنا، حد قذف، حد سرقہ، (قطع ید اور حد صرابہ) حد شرب خمر اور حد مسکر۔ یہ سزائیں اللہ کا حق ہیں یعنی ان سزاؤں میں مصلحت عامہ کی رعایت رکھی گئی ہے، حنفیہ نے قصاص کو حدود میں شمار نہیں کیا چونکہ قصاص میں بندے کا حق غالب ہوتا ہے۔

حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہاء کے نزدیک حدود کی سات اقسام ہیں...... حد زنا، حد قذف، حد سرقہ، حد صرابہ، حد مسکرات، (اس میں خمر اور دوسرے مسکر مشروبات بھی شامل ہیں) حد قصاص اور حد ردّت۔ کیونکہ حد اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر کردہ ہے، ان سے تجاوز کرنا کسی کے لیے جائز نہیں، خواہ حدود کا مقصد حقوق اللہ کی رعایت ہو (یعنی مصلحت عامہ) یا بندوں کے حقوق کی رعایت ہو، قصاص بھی حدود میں سے ہے، ان سزاؤں کو حدود کا نام دیا گیا ہے چونکہ حدود جرائم اور گناہوں میں پڑنے کے مانع ہوتی ہیں۔

درحقیقت سبھی حدود کا مقصد اجتماعی حق کی رعایت ہے، کیوں کہ جس جرم سے لوگوں کو ضرر اور اذیت پہنچے تادیبی کاروائی سے اس جرم کی روک تھام یقینی بنائی جاتی ہے تاکہ امن وامان، احترام زندگی عزت و آبرو کی حفاظت، نقود و اموال کی حفاظت یقینی ہو، حدود میں حق شرع کی بھی رعایت ہے چونکہ حدود یا تو قرآن حکیم میں منصوص ہیں جیسے حد زنا، حد قذف، حد سرقہ، حد صرابہ، اور قصاص یا سنت نبویہ میں منصوص ہیں جیسے حد مسکرات اور رجم۔ ان حدود کی صراحت کا مقصد یہ ہے کہ انسانی اقدار کو چیلنج نہ کیا جا سکے، انسانی جان، انسانی فکر، آبرو، مال، دین اور عقیدہ محفوظ رہے۔

ایسا بھی نہیں کہ محض شک وشبہ کی بناء پر حدود کا اجراء کر دیا جائے بلکہ حدود بہت سارے ضوابط وشرائط پر موقوف ہیں اس لیے حدود کا وقوع نادر ہے، مشاہدہ کے لیے ان ممالک کو دیکھ لیا جائے جن میں حدود کا نفاذ ہے جیسے سعودی عرب، چنانچہ پورے سعودی عرب میں سال بھر میں دو تین ہی واقعات پیش آتے ہیں جن میں حدود کا اجراء ہوتا ہے۔

جمہور کے نزدیک حدود کے جرائم آٹھ ہیں...... زنا، قذف (تہمت) شرب مسکر، چوری، رہزنی، بغاوت، ردت اور قتل عمد جو موجب قصاص ہو، چونکہ ان جرائم کی سزائیں شریعت میں مقرر ہیں۔

---

[1]...... المبسوط للسرخسی ۹/۳۶ فتح القدير ۴/۱۱۲، البدائع ۷/۳۳، تبيين الحقائق للزيلعی ۳/۱۶۳ ردالمحتار ۳/۱۵۴ اللباب ۲/۷۲

۔ ابن جزی مالکی کہتے ہیں......موجب سزا جرائم تیرہ (۱۳) ہیں: قتل اور زخمی کرنا، زنا، قذف شرب خمر، سرقہ، بغاوت، رہزنی، ردت، زندقہ، رب تعالیٰ کی شان میں گستاخی کرنا، انبیاء اور فرشتوں کی شان میں گستاخی کرنا، جادو کا عمل، نماز اور روزہ چھوڑنا۔ ❶

ابن جزی نے تعزیری سزائیں جو قرآن وسنت میں منصوص نہیں بھی حدود کے ساتھ ملالی ہیں، بلکہ فقہاء کے اجماع کا اکثریتی رائے کی بناء پر مضمومہ جرائم کی سزا ایک ہی ہے یعنی قتل، قصاص میں بھی قتل ہے، زندقہ، گستاخی، جادو، صوم وصلاۃ کے ترک میں بھی قتل ہے۔

۲۔ تعزیرات......وہ سزائیں جو شرعاً مقرر نہیں ہیں اور ان کی تحدود وتعین کا اختیار قاضی یا حاکم وقت کو سونپ دیا گیا ہے کہ وہ زمان و مکان کا اور اشخاص کے حالات اور جرائم کی نوعیت کو سامنے رکھ کر اپنی صوابدید کے مطابق تعزیراتی سزا دے۔

خود ساختہ قوانین میں اکثر سزائیں سزائیں تعریراتی ہیں، چونکہ خود ساختہ قوانین میں اصلاح وامن اور مجرم کی زجر وتوبیخ کو مدنظر رکھا جاتا ہے۔ ہر ایسا جرم جس پر حد اور کفارہ مقرر نہ ہو اس میں تعزیر ہے خواہ حقوق اللہ پر جارجیت کی گئی ہے جیسے بلا عذر رمضان کا روزہ ضائع کرنا، جمہور کی رائے میں نماز چھوڑنا، ''سود خوری'' نجاست اور اذیت دہ اشیاء کو عوامی راستوں میں پھیلانا، یا حقوق العباد پر جارحیت ہو جیسے اجنبی عورت کا بوسہ لینا، مس کرنا، شرعی نصاب سے کم چوری کرنا، غیر حرز سے چوری کرنا، امانت میں خیانت کرنا، رشوت لینا، گالی گلوچ اور الفاظ قذف کے علاوہ دوسرے الفاظ میں تہمت لگانا اور دوسروں کو اذیت پہنچانا۔

علامہ ابن قیم کہتے ہیں......معافی (جرائم) کی تین انواع ہیں:

۱......وہ جرائم جس میں حد ہے کفارہ نہیں جیسے سرقہ، شرب خمر، زنا، قذف، ان جرائم میں حد کافی ہے ان میں تعزیر نہیں۔

۲......وہ جرائم جن میں کفارہ ہے حد نہیں جیسے شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک رمضان میں دن کے وقت وطی کر لینا، حالت احرام میں وطی کر لینا۔

۳......وہ جرائم جن میں نہ حد ہے اور نہ ہی کفارہ جیسے اجنبی عورت کا بوسہ لے لینا، اجنبی عورت کے ساتھ خلوت میں بیٹھنا، شلوار کے بغیر حمام میں داخل ہونا، مردار، خون اور خنزیر کا گوشت کھانا وغیرہ ذالک، اس نوع کے جرائم میں تعزیر ہے۔ بقول جمہور امام کے لیے جائز نہیں کہ وہ تعزیر چھوڑ دے، شافعیہ کہتے ہیں: تعزیر امام کی صوابدید پر موقوف ہے چاہے قائم کرے یا نہ کرے جیسا کہ تعزیر کی مقدار امام کی صوابدید پر موقف ہے۔ ❷

تعزیری سزائیں یہ ہوسکتی ہیں......زجر توبیخ، قید وبند مار پٹائی، مالی تاوان، حالات اور جرائم کے پیش نظر سیاسۃً قتل بھی ہے، مثلاً ملکی امن وامان، جاسوسی، لواطت، حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کرنے پر قتل بھی بطور تعزیر روا ہے۔

ان سزاؤں کا نفاذ جرائم کی روک تھام کے لیے ہے، اگر ان کے مقابلہ میں حیلہ گیری، سفارش، اور رشوت ہو تو جرائم میں قلت کی بجائے کثرت ہوگی۔

خلاصہ یہ رہا کہ شرائط وضوابط کے ساتھ حدود شرعیہ اور تعزیرات کا نفاذ معاشرتی سلامتی اور امن وعامہ کے تحقق کے لیے ہے، طبعاً جب حدود کا نفاذ ہوگا لامحالہ جرائم میں خود بخود کمی واقع ہو جاتی ہے۔

پنجم: تعزیراتی سیاست اسلامیہ کے مبادی (اصول) کی عملی تشکیل وتطبیق......اسلامی تعزیراتی کے اصولوں کا عملی نفاذ ہمیں سزا کے اہداف وسائل اور اغراض ومقاصد سے آگاہ کرتا ہے، یہ اغراض ومقاصد درج ذیل تصور کے موافق جرائم کے سدباب میں مؤثر ہیں۔

❶......القوانين الفقهية ۳۴۴ ط فاس ❷اعلام الموقعين ۲/ ۹۹

مجرم کی اصلاح......شریعت اور خود ساختہ قوانین میں سزا کا ایک ہدف اور مقصد مجرم کی اصلاح اور اسے راہ راست پر لانا ہے، اس اصول کا معنی یہ ہوا کہ مجرم کو سزا کی تکلیف اور درد والم پہنچانا فی ذاتہ مقصود نہیں بلکہ سزا تو مقصود تک پہنچنے کا وسیلہ ہے اور وہ مقصد مجرم کی اصلاح ہے، لہٰذا مجرم کو تکلیف پہنچانا اور اسے ذلیل کرنا مقصد نہیں اسی طرح جیل میں مجرم سے مشقت طلب کام لینا بھی ہدف نہیں، یہ سب اس لیے ہیں تاکہ گناہ گار راہ راست پر آجائے)۔❶

سزا مقصود لذاتہ نہیں......اسلام کی فکر ونظر میں سزا لذاتہ مقصود نہیں اور نہ ہی سزا فرد و جماعت کی اصلاح وتہذیب کا کوئی بہترین وسیلہ ہے، سزا سے معاشرتی زندگی میں بنیادی تبدیلی نہیں لائی جاسکتی، سزا تو ہدف تک پہنچنے کا آخری وسیلہ ہے جب تمام وسائل غیر مؤثر ہو جائیں تب سزا کا سہارا لیا جاتا ہے، جیسا کہ ماضی میں عرب کے عرف میں علاج کے لیے آخری دوا کی (داغنے) کو تجویز کیا جاتا تھا۔

پیشگی تنبیہ اور وارننگ......جب ہم سزا کے اصل مقصد تک رسائی حاصل کرنا چاہتے ہوں تو اس سے پہلے تشفی بخش وضاحت کا ہونا ضروری ہے، جس طرح جبر واکراہ کی صورت میں ایمان صحیح نہیں ہوتا اسی طرح سزا کا فوری اقدام بھی نہ صرف غیر صحیح ہے بلکہ بے سود بھی ہے، بسا اوقات تو دعوت وارشاد، اچھی بات، وعظ نصیحت زیادہ نفع بخش ثابت ہوتے ہیں اور سزا تک نوبت ہی نہیں پہنچتی، الغرض پیشگی تنبیہ کے بغیر سزا نہ صرف بے سود ہے، بلکہ نہایت قبیح اقدام ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے تکلیف شرعی سے قبل جزا اور سزا کا تصور ہی نہیں ہوتا، چنانچہ جب عقل و بلوغ کے ساتھ اہلیت پیدا ہو جائے تب مکلف پر اوامر ونواہی اور احکام شرعیہ کا اجراء ہوتا ہے، چنانچہ عقلاء ملامت وسزا کو پیشگی تنبیہ وہدایت کے بغیر معیوب سمجھتے ہیں۔

اسی لیے اللہ تعالیٰ نے انسانوں کی ہدایت کے لیے مختلف تشفی بخش وسائل، عقلی اور حسی براہین ہم تک پہنچائے ہیں، ایمان صحیح اور توحید کی رہنمائی کا انتظام کیا ہے، شرک وکفر کے تمام تر ڈھانچوں سے دور رہنے کی تاکید فرمائی ہے، پھر اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو دنیا وآخرت کی ابدی سعادت کا راستہ دکھادیا ہے، خیر بھلائی، نیکی اور احسان کے مختلف طریقے سمجھائے، مواعظ مضامین عبرت، گذشتہ تباہ شدہ اقوام کے قصص اور ضرب الامثال کے ذریعے متنبہ کیا، کائنات میں غور وفکر کی دعوت دی، عقل وفکر کو پیدا کیا، ضمیر ووجدان کو جھنجوڑا، فردی استقلال کو باوقار قرار دیا، آباؤ اجداد کی اندھی تقلید اور غلط موروثی رسوم افکار کے خلاف اعلان جنگ کیا تاکہ فاسد اور بیکار عقائد میں تغیر آئے، اخلاق کی اصلاح ہو، خوشحال زندگی کے لیے درست اور صالح نظام زندگی وجود میں آئیں اور جاہلی اور مشرکانہ روایات سے خلاصی ملے۔ الغرض جب تمام تر وسائل بروئے کار لانے کے بعد بھی کوئی اپنی اصلاح نہ کر سکے تو اسے راہ راست پر لانے کے لیے حتمی وسیلہ سزا ہی رہتا ہے۔

بتدریج اصلاحی اقدام......اجتماعی اور فردی اصلاح کے حوالے سے قرآن حکیم میں تدریجی اسلوب اختیار کیا گیا ہے، ایسا نہیں کہ یک لخت انسانوں کو اصلاح اور تبدیلی کے جملہ احکام پر مجبور کر دیا گیا ہو، بلکہ آہستہ آہستہ اور وقتاً فوقتاً احکام شریعت سے انسانوں کو مانوس کیا گیا، چنانچہ جب زعماء، راہنما ٹولے اور قوم کے بڑوں میں کفر وعناد مستحکم ہو گیا اور وہ قبول حق سے پہلوتہی کرنے لگے، اہل قرآن اور اہل ایمان پر ان کی جارحیت بڑھتی گئی، کمزور طبقے کو اذیت وعذاب کی بھٹی میں تج دیا یوں تیرہ سال (۱۳) کے طویل عرصہ میں ضعفاء تختہ مشق بنے رہے اور اتنے عرصہ تک ان کے ابتلاء وآزمائش میں استمرار رہا، یہی تیرہ سال مکہ میں ضعفاء کے لیے صبر آزما رہے۔ تو اس کے بعد زجر وتوبیخ، قوت تہدید، وعید انذار اور جلدی عذاب میں گرفتار ہونے کے متعلق آیات نازل ہوئیں، ان معاندین پر رب تعالیٰ کی حجت تمام ہوئی، عامۃ الناس سمجھ گئے کہ اب کچھ اور ہی ہونے والا ہے، وہ یہ کہ کوتاہ اندیش لوگ اور وحی قرآن سے پہلوتہی کرنے والے تادیبی کارروائی اور سزا کے مستحق ہو چکے ہیں۔

---

❶.....الجريمة والتنمية ۱۰۲

پیشگی وضاحت کے وجوب پر دلائل...... بغیر کسی وضاحت کے سزا کی قباحت کے متعلق قرآن حکیم میں اعلان شہر تمام ہوا، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ

یہ سب رسول وہ تھے جو (ثواب کی) خوشخبری سنانے اور (دوزخ سے) ڈرانے والے بنا کر بھیجے گئے تھے، تاکہ ان رسولوں کے آجانے کے بعد لوگوں کے پاس اللہ کے سامنے کوئی عذر باقی نہ رہے۔ (النساء ۴/۱۶۵)

اس کے بعد قرآن نے ہر طرح کے عذر، مہلت اور تاخیر کے خاتمے کا اعلام کیا۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ ﴿۱۳۴﴾

اور اگر ہم انہیں اس قرآن سے پہلے کسی عذاب سے ہلاک کر دیتے تو یہ لوگ کہتے کہ ہمارے پروردگار! آپ نے ہمارے پاس کوئی پیغمبر کیوں نہیں بھیجا تاکہ ہم ذلیل اور رسوا ہونے سے پہلے آپ کی آیتوں کی پیروی کرے؟...... طٰہٰ ۲۰/۱۳۴

اللہ تعالیٰ نے اخروی عذاب سے پہلے تمام حجت کی ہے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿۸﴾ قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ ﴿۹﴾ الملک ۶۷/۸-۹

جب بھی اس میں کافروں کا کوئی گروہ پھینکا جائے گا تو (دوزخ) کے محافظ ان سے پوچھیں گے: کیا تمہارے پاس کوئی بھی خبردار کرنے والا نہیں آیا تھا؟ وہ کہیں گے ہاں بیشک ہمارے پاس خبردار کرنے والا آیا تھا مگر ہم نے اسے جھٹلا دیا اور کہا کہ اللہ نے کچھ نازل نہیں کیا، تمہاری حقیقت اس کے سوا کچھ نہیں کہ تم بڑی بھاری گمراہی میں پڑے ہوئے ہو۔

قرآن کریم نے پیغمبروں کی بعثت سے پہلے سزا وعذاب کے احتمال کی نفی کی ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿۱۵﴾ الاسراء ۱۷/۱۵

ہم عذاب نہیں دیتے یہاں تک کہ رسول کو مبعوث نہ کر دیں۔

رسول: خدائی ہدایت آسمانی مواعظ اور احکام شریعت کے ساتھ بھیجا ہوا پیغمبر ہوتا ہے یہی تعریف حق ہے اسی کی طرف فوراً ذہن منتقل ہوتا ہے۔ یہی جمہور مسلمانوں کا قول ہے۔ جبکہ معتزلہ کے نزدیک رسول: عقل ہے، چونکہ خدائی وسائل ہدایت میں کوئی وسیلہ عقل کے برابر نہیں، کیونکہ ہدایت کی مختلف انواع ہیں، اللہ کی ہدایت، توفیق، عون ومعاونت، سمع بصر، دل اور عقل وفکر کی ہدایت، یہ ساری انواع حساب، عقاب تکلیف، تنفیذ نظام اور خدائی قانون پر مقدم ہیں۔

سزا میں تسامح برتنے کے دلائل...... شریعت میں تنفیذ سزا میں جلد بازی کرنے پر زور نہیں دیا گیا، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ قرآن میں انبیاء ورسل کے اصل مقاصد کو اولاً بیان کیا گیا ہے پھر اس کے بعد سزا اور قوت کا ذکر آیا ہے۔ یہ اس لیے کہ شریعت میں سزا کے متعلق تسامح اختیار کرنے کی ترغیب دی گئی رہے۔

چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ۚ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿۲۵﴾ الحدید ۵۷/۲۵

حقیقت یہ ہے کہ ہم نے اپنے پیغمبروں کو کھلی ہوئی نشانیاں دے کر بھیجا اور ان کے ساتھ کتاب بھی اتاری اور ترازو بھی، تاکہ لوگ انصاف پر قائم رہیں اور

اہم نے لوہا اتارا جس میں جنگی قوت بھی ہے اور لوگوں کے لیے دوسرے فائدے بھی، یہ اس لیے کہ تا کہ اللہ دیکھے کہ کون ہے جو اس کو دیکھے بغیر اس کے دین کی اور اس کے پیغمبروں کی مدد کرتا ہے، یقین کرلو اللہ بڑی قوت کا اور بڑے اقتدار کا مالک ہے۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے انزال کتب کے بعد قیام عدل کا ذکر کیا ہے اور پھر اس کے بعد لوہے کا ذکر ہے، اس ترتیب سے ایک اہم نکتہ کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ کتاب قوۃ قانونیہ کی نمائندہ ہے، عدل قوت عدیہ (قضائیہ) کا نمائندہ ہے اور لوہا آخری حربہ ہے جو قوت تنفیذیہ کا نمائندہ اور شرعی احکام کا مؤید ہے۔ خواہ داخلی مجرموں کو سزا دینا ہو یا ملک سے باہر غیر مسلموں کو جہاد کے ذریعہ سزا دینا ہو کیونکہ جنگ کی تیاری جنگ کے مانع ہوتی ہے اور یہی عرف عام ہے۔

شیخ التفسیر ابن جریر طبری اپنی مشہور تفسیر میں اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ ''اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں فرمایا ہے کہ ہم نے مفصل بیان اور دلائل کے ساتھ پیغمبروں کو بھیجا ہے یہ پہلا نکتہ ہے۔ اور ہم نے ان پیغمبروں کے ساتھ احکام وشرائع سے لبریز کتاب نازل کی یہ دوسرا نکتہ ہے۔ عدل وانصاف قائم کرنے کے لیے میزان نازل کیا۔ یہ تیسرا نکتہ ہے۔ اور ہم نے لوہا نازل کیا یہ چوتھا نکتہ ہے، آخر میں لوہے کا ذکر ہے چونکہ لوہے میں جنگی قوت ہے اور لوگوں کے دوسرے منافع بھی، چنانچہ دشمن سے نبرد آزما ہوتے وقت لوگ لوہے سے نفع حاصل کرتے ہیں، اس کے علاوہ بھی لوہے میں مختلف منافع ہیں۔

توبہ......جس طرح اللہ تعالیٰ کے انذار (ڈرسنانے) تہدید اور سزا سے قبل اس کی ہدایت متوجہ ہوتی ہے اسی طرح گناہ اور جرم کے ارتکاب کے بعد اللہ تعالیٰ کی رحمت اس کے غصہ اور غضب پر سبقت لے جاتی ہے، اسلام اس بات کا حریص نہیں کہ خطا کاروں پر فوراً سزا نازل کردی جائے، بلکہ سزا سے قبل اصلاح حال کے لیے مجرم اور گناہ گار کو فرصت اور مہلت دی جاتی ہے تا کہ مجرم خوشدلی سے جرم سے تائب ہو جائے، یہاں تک کہ فقہاء حنابلہ کی رائے اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کی بھی یہی رائے ہے کہ توبہ سے بھی سزائیں ساقط ہو جاتی ہیں۔ خواہ حدود ہوں یا غیر حدود، اس میں وقت کے گزرنے کی شرط بھی نہیں، چونکہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ''جو شخص گناہ سے توبہ کرلے وہ ایسا ہی ہوتا ہے جیسے اس سے کوئی گناہ سرزد ہی نہ ہوا ہو۔ ❶ دوسری حدیث ہے۔ ''توبہ ماقبل کے گناہوں کو ختم کر دیتی ہے۔ ❷ نیز اسقاط حد میں توبہ کی ترغیب ہے، البتہ اس سے حد قذف مستثنیٰ ہے چونکہ حد قذف حق شخصی ہوتا ہے۔ اس میں بھی علماء کے درمیان اختلاف نہیں کہ اگر راہزن گرفتار سے پہلے توبہ کرلیں تو ان سے حدود (یعنی قتل خلاف سمت کے ہاتھ پاؤں کا کاٹنا، جلاوطنی اور سولی پر لٹکانا) ساقط ہو جائیں گی، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ ۖ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٤﴾ المائدہ ۵/۳۴

البتہ وہ (راہزن) لوگ اس سے مستثنیٰ ہیں جو تمہارے ان کو قابوں میں لانے سے پہلے توبہ کرلیں، جان لو کہ اللہ تعالیٰ بخشنے والا اور رحم کرنے والا ہے۔

ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ جنہوں نے حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے آکر زنا کا اقرار کیا تھا ان پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سخت غصہ ہوئے تین مرتبہ ان سے اعراض کیا، ان کے اقرار پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا بلکہ اقرار زنا سے رجوع کرنے کی تلقین کی اور یوں فرمایا۔ شاید تم نے عورت کو مس کرلیا ہو، شاید تم نے اس کا بوسہ لے لیا ہو''۔ اور جب ماعز رضی اللہ عنہ رجم کے دوران بھاگ پڑے اور صحابہ بھی ان کے پیچھے ہولئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے فرمایا: تم نے اسے چھوڑ کیوں نہیں دیا شاید وہ توبہ کرلیتا اور اللہ تعالیٰ اس کی توبہ قبول فرمالیتے۔ ❸

❶......اخرجہ ابن ماجة والطبرانی فی الکبیر والبیهقی عن ابن مسعود رضی الله عنه ❷ هذا الحدیث مذکور فی مغنی المحتاج للخطیب ۴/۱۸۴، والمغنی وابن قدامه ۹/۲۰۱، و تویده احادیث فی معناه فی مجمع الزوائد ۱/۳۱ـ ❸رواه ابوداؤد عن یزید بن نعیم بن هزال عن ابیه ورواه احمد والترمذی عن ابی هریرة رضی الله عنه

الغرض اسلامی شریعت میں ایسا نہیں کہ ادھر خطا کار سے خطا سرزد ہوئی اور ادھر اس پر حد جاری کر دی گئی، بلکہ حد جاری کرنے سے پہلے مجرم کو مختلف مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔

شبہ: شبہ کی چند اقسام ہیں...... شبہ فی الفعل، شبہ فی المحل اور شبہ فی الفاعل، چنانچہ شبہات سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ شبہات کی وجہ سے حدود ٹال دو اور جہاں تک ہو سکے مسلمانوں سے قتل کو دور رکھو۔ ❶ ایک اور حدیث ہے۔ ''جہاں تک ہو سکے مسلمانوں سے حدود ٹالتے رہو، اگر تم مسلمانوں کے لیے کوئی راہ پاؤ تو راستہ کھلا چھوڑ دو، چونکہ امام سے معافی میں خطا ہو جانا سزا میں خطا ہو جانے سے بہتر ہے۔ ❷ ابن منذر کہتے ہیں: ہم نے جن علماء سے اکتساب علم کیا ہے ان کا اس بات پر اجماع ہے کہ حدود شبہات سے ٹل جاتی ہیں۔ چنانچہ اگر کسی نومسلم نے زنا کر لیا یا شراب پی لی اسے حرمت کا علم نہیں تھا یا کوئی شخص علماء سے دور کسی دیہات میں پلا بڑھا اس سے مذکورہ جرائم سرزد ہو گئے یا دائن نے اپنے دین کے بقدر مدیون کا مال چوری کر لیا اگرچہ موجل ہو یا مہمان نے میزبان کی چوری کر لی، یا میاں بیوی میں سے کسی ایک نے دوسرے کی چوری کر لی'' یا کسی شخص نے اپنے محارم (اقرباء) میں سے کسی کی چوری کر لی یا تہمت زدہ نے عورت کے ساتھ تعلق زوجیت کا دعویٰ کر دیا تو ان ساری صورتوں میں حد قائم نہیں کی جائے گی چونکہ شبہ مجرم کے لیے عذر بنا گیا ہے۔ چنانچہ شریعت میں ایسا نہیں کہ محض دعویٰ پر حد قائم کر دی بلکہ معمولی سا شبہ بھی اگر پیدا ہو جائے تو حد ساقط ہو جاتی ہے۔

خدشات اور خطرے...... اس عنوان کے ذیل میں مختلف نفسیاتی اور دینی بواعث (باعث کی جمع) ہیں جو نفس کو خطاء اور جرم سے دور رکھتے ہیں، بواعث عرفاً اور قضاء مقبول ہیں، سب سے اہم باعث ندامت کا شعور پیدا ہو جانا آخرت میں عذاب الٰہی سے خوف زدہ رہنا، ظاہر و باطن میں حیثیت الٰہی اللہ اور عوام الناس سے شرم و حیاء حکومتی اور قانونی گرفت کا خوف، جیلوں میں قید و بند کا خوف، تشہیر، بدنامی اور عدلیہ کے سامنے جوابدہی کا خوف خطرہ ہے۔ اس کے علاوہ جرائم کے تفتیشی محکموں کا خوف، کسب معاش کے مواقع کا متاثر ہونا، مجرم کے اعتبار کا ساقط ہو جانا لوگوں میں جرم کا چرچا ایسے امور ہیں جو اقدام جرم جرأت نہیں کرنے دیتے، یہ سب امور ارتکاب جرم کے موانع ہیں۔

اسی طرح یہ امور بھی خاتمہ جرائم کا باعث ہیں...... دینی مانع کو فروغ دینا، دینی حرارت اور جذبہ کو اجاگر کرنا، اخلاقی تربیت جو دل میں جذبہ اسلام پیدا کرے، چنانچہ یہ سارے عوامل اقدام جرم کے موانع ہیں، ہم دیکھتے ہیں کہ اسلامی ممالک میں جرائم کا تناسب بہت کم ہے اس کے برعکس ترقی یافتہ ممالک میں جرائم کا تناسبہ کہیں زیادہ ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

معافی و درگزر کی توقع...... تہمت جرم کے وقت مقدمہ کے متعلق شریعت میں معافی کی توقع بھی ہوتی ہے، مثلاً اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ عدم ثبوت کی وجہ سے حکم ہی صادر نہ ہو یا اثبات دعویٰ کے لیے دلائل کافی نہ ہو یا حاکم وقت کی طرف سے معافی کا اعلان ہو جائے یا ملکی سربراہ کی طرف سے معافی کا اعلان ہو جائے، یا مدعی خود اپنا شخصی حق ہی ساقط کر دے یا بحکم قاضی تنفیذ موقوف کر دی جائے یا حکم سزا کے نفاذ میں اپیل کر دی جائے، یا تعزیرات کے معاملہ میں قاضی معافی کا اعلان کر دے اور یہ تعزیرات دائرہ حدود میں نہ ہوں یا دو حدیں ادنیٰ و اعلیٰ میں اختیار سونپا گیا ہو، اس کا دائرہ وسیع ہے جو اکثر جرائم کو شامل ہے اور اسلامی ممالک اور عربی ممالک میں رائج سزائیں تقریباً سبھی، تعزیرات میں داخل ہیں، چنانچہ حق شخصی کا مالک معاف و درگزر کر سکتا ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَالْكٰظِمِيْنَ الْغَيْظَ وَالْعَافِيْنَ عَنِ النَّاسِ ۭ وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِيْنَ ۝۱۳۴ آل عمران ۳/ ۱۳۴

یہ (نیکوکار) وہ لوگ ہیں جو غصہ پر قابو پا لیتے ہیں اور لوگوں کو معاف و درگزر کر دیتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ نیکوکاروں کو محبوب رکھتا ہے۔

---

❶ ......اخرجه ابن عدي عن ابن عباس واخرجه مسدد في مسنده مو قوفاً علي ابن مسعود وهو حسن۔ ❷ اخرجه التر مذي والحاكم والبيهقي عن عائشة وغيرها وفيه ضعيف۔

وَ اَنْ تَعْفُوْٓا اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى .... البقرة ۲/ ۲۳۷

اور یہ کہ تمہارا معاف کردینا تقویٰ کے زیادہ قریب ہے۔

سزا کے متنوع ہونے کی حکمت...... خدائی حکمت اس امر کی مقتضی ہے کہ اسلام میں سزا دو قسم کی ہو۔ اخروی سزا اور دنیوی سزا۔

اول...... سزا کی یہ قسم نہایت سخت، غضبناک، دائمی اور زیادہ خطرناک ہے اور دنیوی زندگی کے بعد اس کا آغاز ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، اس سزا سے پیشتر انسان کو کوتاہیوں کے تدارک کی بھرپور فرصت ملی ہوتی ہے، اس دنیوی عرصہ کے دوران اسے خراب نفس کی اصلاح کرنی ہوتی ہے، خطاؤں کی درستی کرنی ہوتی ہے، ہر ایسے امر سے دوری اختیار کرنی ہوتی ہے جو خدا تعالیٰ کے غصہ اور غضب کا مورد ہو۔ یقیناً اسلام میں سب سے زیادہ خطرناک جرائم شرک، کفر اور نفاق ہے، ان جرائم کی سزا دنیا میں ہو ہی نہیں سکتی چونکہ ان جرائم کے مطابق سزا دنیا میں کوئی سزا نہیں، ان جرائم کی سزا اخروی ہے، البتہ دنیا میں ان جرائم کی پاداش میں سزا نہیں ملتی، بلکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت سے آخرت تک مؤخر کیا ہے، چنانچہ سنت اللہ یہی ہے:

وَ رَبُّكَ الْغَفُوْرُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوْا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ بَلْ لَّهُمْ مَّوْعِدٌ لَّنْ يَّجِدُوْا مِنْ دُوْنِهٖ مَوْىِٕلًا ۝ وَ تِلْكَ الْقُرٰٓى اَهْلَكْنٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُوْا وَ جَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَّوْعِدًا ۝ الكهف ۱۸/ ۵۸-۵۹

اور تمہارا رب بڑا بخشنے والا مہربان ہے، اگر ان کے کیے ہوئے پر انہیں پکڑتا تو جلدی ان پر عذاب مسلط کر دیتا، بلکہ ان کے لیے ایک وقت مقرر ہے، اس سے ورے کہیں رکنے کی جگہ نہیں پائیں گے اور جب ان سب بستیوں والوں نے جب ظلم کیا تو ہم نے انہیں ہلاک کر دیا اور ان کی ہلاکت کا ہم نے وقت مقرر کیا ہوا تھا۔

یہ آیت اس امر پر کھلی دلیل ہے کہ رحمت سے اوپر کوئی عدل نہیں ہے اس کے برعکس کہ عدل سے اوپر کوئی رحمت نہیں۔ عدل اور رحمت آپس میں دو قرین ہیں، لیکن رحمت قوت سے اوپر ہے اور قوت پر فوقیت رکھتی ہے اور اللہ کی رحمت نے ہر چیز کو اپنی وسعت میں لے رکھا ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ رَحْمَتِيْ وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ

میری رحمت نے ہر چیز کو اپنی وسعت میں لے رکھا ہے۔

رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَّ عِلْمًا ...... غافر ۴۰/ ۷

اے ہمارے پروردگار تیری رحمت اور علم نے ہر چیز کو اپنی وسعت میں لے رکھا ہے۔

چنانچہ شرک کے ساتھ اگر ظلم وعدوان، اشاعت وتبلیغ اور لوگوں میں چرچہ نہ ہو تو اس پر بھی دنیا میں سزا نہیں۔ تاہم اللہ تعالیٰ نے اتمام حجت اور ڈرسنانے کے طور پر شرک سے انسانیت کو سخت ڈرایا ہے، اور شرک کو جرائم کی اصل بنیاد، کفر کی جڑ، کفر کی کوہان اور ذروۂ طغیانی قرار دیا ہے، قرآن حکیم نے تو شرک کے آلات یعنی بتوں اور شیطان کو طاغوت کا نام دیا ہے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَ يَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ ۚ وَ مَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدِ افْتَرٰٓى اِثْمًا عَظِيْمًا ۝ النساء ۴/ ۴۸

درحقیقت اللہ تعالیٰ شرک کو نہیں بخشتا اور اس کے علاوہ جسے چاہے بخش دے، (چونکہ) جس شخص نے اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرایا اس نے بڑا طوفان باندھا۔

لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ قَدْ تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَّكْفُرْ بِالطَّاغُوْتِ وَ يُؤْمِنْ بِاللّٰهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقٰى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَ اللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ ...... البقرة ۲/ ۲۵۶

دین میں کوئی جبر نہیں رشد وہدایت گمراہی سے کھل کر واضح ہو چکی، سو جس نے طاغوت سے انکار کیا اور اللہ پر ایمان لایا اس نے مضبوط گرفت پر ہاتھ ڈال لیا جو ٹوٹنے والا نہیں، اللہ تعالیٰ سنتا ہے اور جانتا ہے۔

وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اَوْلِيٰۗـــُٔــھُمُ الطَّاغُوْتُ...... البقرہ ۲/ ۲۰۷

جو لوگ کفر کرتے ہیں شیطان ان کا رفیق ہے۔

اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ۚ وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ الطَّاغُوْتِ...... النساء ۴/ ۷۶

جو لوگ ایمان لائے وہ اللہ کی راہ میں لڑتے ہیں اور جن لوگوں نے کفر کیا وہ شیطان کی راہ میں لڑتے ہیں۔

طاغوت سے مراد ہر ایسی چیز جس کی اللہ کے سوا عبادت کی جائے۔

نفاق بھی شرک کی طرح جرم عظیم ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ منافقین کے ٹولے کو سخت ترین عذاب سے ڈرایا ہے چنانچہ فرمان ہوا:

اِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ فِي الدَّرْكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ ۚ وَلَنْ تَجِدَ لَھُمْ نَصِيْرًا النساء ۴/ ۱۴۵

منافقین دوزخ کے سب سے نچلے درجہ میں ہوں گے اور تم ہر گز ان کے لیے مددگار کوئی نہیں پاؤ گے۔

اسی طرح بہت سارے بڑے بڑے اجاقی جرائم کی سزا بھی آخرت تک موخر ہے مثلاً حسد، کینہ، چغلی، لوگوں میں فساد پھیلانا، غیبت، والدین کی نافرمانی جھوٹی گواہی جس کا پول دنیا میں نہ کھل سکے وغیرہ ذالک ایسے جرائم رذائل ہیں جس پر دنیا میں سزا نہیں ملتی۔

دنیوی سزا...... دنیوی سزا سے مراد، انتقام لینا، تکالیف دینا، اذیت پہنچانا نہیں، بلکہ دنیوی سزا کا ہدف اور مقصد زجر وتوبیخ، عبرت اور اصلاح ہے، باوجود یہ کہ منافقین کا جرم نہایت سنگین ہے پھر بھی اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے دنیوی سزا مقرر نہیں کی بلکہ ان کے لیے اخروی سزا مقرر کی ہے۔ ابوبکر حصاص رازی نے منافقین کی سزا کے متعلق آیت کے ذیل میں کیا زبردست بات تحریر کی ہے:

اِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ فِي الدَّرْكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ ۚ ...... النساء ۴/ ۱۴۵

یقین جانو منافقین جہنم کے سب سے نچلے درجے میں ہوں گے۔

اللہ تعالیٰ نے منافقین کی سزا اور آخرت میں جس برتاؤ کے وہ مستحق ہیں کے متعلق خبر دی، ظاہری شرک کے پرچاریوں کے احکام سے منافقین کے احکام کو مختلف کر رہا ہے، منافقین سے قتل کا حکم مرفوع ہے، چونکہ منافقین ایمان کا اظہار کرتے ہیں، وراثت وغیرہ میں انہیں مسلمانوں کے مترادف قرار دیا ہے، چنانچہ اس سے ثابت ہوا کہ دنیا کی سزائیں ارتکاب جرم کی مقدار پر مقرر نہیں، بلکہ یہ سزائیں اللہ تعالیٰ کے علم کے مطابق مصالح کو وجود دینے کے لیے مقرر ہیں، اسی بنیاد پر اللہ تعالیٰ نے احکام کا اجراء کیا ہے، چنانچہ محض زانی کے لیے رجم کی سزا ہے، تو بہ سے رجم ساقط نہیں ہوتا، کیا تم نہیں دیکھتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کے بعد ماعز رضی اللہ عنہ اور غامدیہ رضی اللہ عنہ کے متعلق کیا ارشاد فرمایا: اس نے ایسی زبردست توبہ کی ہے کہ اگر ظلماً ٹیکس وصول کرنے والا بھی توبہ کرتا تو اس کی بھی مغفرت ہو جاتی جبکہ کفر زنا سے زیادہ سنگین جرم ہے، اگر کوئی شخص کفر کے بعد توبہ کر لے اس کی توبہ قبول کر لی جاتی ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَھُوْا يُغْفَرْ لَھُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ ۚ ...... الانفال ۸/ ۳۸

ان لوگوں سے کہہ دو جنہوں نے کفر کیا ہے اگر وہ (کفر سے) باز آجائیں تو ان کے گزشتہ گناہ معاف کر دیے جائیں گے۔

اللہ تعالیٰ نے تہمت لگانے والے کی سزا اسّی (۸۰) کوڑے مقرر کیے ہیں، تاہم جو شخص کفر کی تہمت لگائے اس کی سزا کے طور پر حد مقرر نہیں کی جبکہ کفر زنا سے زیدہ سنگین جرم ہے، شرابی کی حد مقرر کی ہے جبکہ خون پینے والے اور مردار کھانے والے کی حد مقرر نہیں کی، اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ دنیوی سزائیں اور ارتکاب جرم کی مقادیر پر مقرر نہیں (کہ بڑا جرم ہے اور اس پر حد مقرر ہے) نیز جب عقلاً یہ بات جائز ہے کہ

زنا، سرقہ اور قذف میں حد سر مقرر نہیں کی اور ان کا معاملہ آخرت کے سپرد ہو تو یہ بھی جائز ہے کہ سزاؤں میں اونچ نیچ ہو چنانچہ بعض سزائیں زیادہ سخت ہوں، اسی لیے حنفیہ کہتے ہیں قیاس کے ذریعہ حدود کا اثبات جائز نہیں بلکہ حدود توقیفی ہیں، یعنی حدود نص سے ثابت ہوتی ہیں اجتہاد سے ثابت نہیں ہوتیں۔ ❶

یہ تفصیل ماہرین قانون کے اس قول کے عین مطابق ہے۔ جرم اور سزا کا ثبوت صرف نص سے ہوتا ہے۔

گناہ سے پاک ہونے کا شعور اور جذبہ...... اسلام کو یہ زبردست امتیاز حاصل ہے کہ اس نے اپنے ماننے والوں کے دلوں میں جرائم اور گناہوں سے پاک ہونے کا جذبہ ودیعت کیا ہے، چنانچہ اس جذبہ سے سرشار انسان اعتراف جرم میں کوئی باک محسوس نہیں کرتا، جیسا کہ غامدیہ، عسیف کی بیوی اور ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے آ کر اقرار جرم کیا، اور سب کو رجم کیا گیا۔ ❷ یہ شعور انسان کے دل میں ارتکاب جرم کا خوف پیدا کرتا ہے، اس سے یہ شعور بھی قوت پکڑتا ہے کہ اللہ تعالیٰ دنیا کے بعد آخرت میں سزا کا تکرار نہیں کرے گا۔

جیسا کہ غیر حنفیہ اکثر علماء کی رائے ہے کہ حدود کا اگر قیام ہو جائے تو اس سے آخرت کی سزا ساقط ہو جاتی ہے۔ ان علماء کی دلیل یہ حدیث ہے۔ ''جس شخص سے کوئی ایسا جرم سرزد ہو، جس پر حد مقرر ہوا سے دنیا میں سزا مل گئی تو اللہ تعالیٰ اس امر سے وراء الوراء ہے کہ اپنے بندے کو آخرت میں دوسری بار سزا دے، جس شخص سے کوئی ایسا جرم سرزد ہو جس پر حد مقرر ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس جرم پر پردہ کر دیا اور اسے معاف کر دیا تو یہ امر اللہ تعالیٰ کے شایان شان نہیں کہ معاف کیے ہوئے جرم کو پھر سے تازہ کر دے۔ ❸

فی نفسہ سزا کی حکمت...... گزشتہ تفصیل سے معلوم ہو جاتا ہے کہ شریعت میں حدود اور تعزیرات کی حکمت کے واضح اہداف ہیں۔ مثلاً مجرم کو راہ راست پر لانا، اس کا اصلاح مال، دوبارہ ارتکاب جرم کی جرأت کا خاتمہ، لوگوں کو عبرت دلانا، معاشرے کو جرائم اور فساد سے محفوظ رکھنا، آلودہ نفوس کی تطہیر، گناہ اور معاصی کے آثار سے انحراف کا سدباب چونکہ معاصی دل کی ستھرائی میں رکاوٹ طہارت نفس اور تعمیر ضمیر میں مخل ثابت ہوتے ہیں، الغرض حدود اور تعزیرات رنگ برنگ کی اذیت و تکلیف کے سدباب کے لیے مشروع ہوئی ہیں۔ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

یہ اللہ تعالیٰ کی رحمت ہے کہ اس نے مختلف جرائم اور جنایات پر حدود مشروع کی ہیں چنانچہ جان وجسم پر زیادتی اور ظلم ہو یا عزت وآبرو پر، مال ہو یا قتل وزخم، قذف ہو یا سرقہ، ان تمام جرائم کے سدباب کو مستحکم کرنے اور لوگوں کو عبرت دلانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے حدود کو مقرر کیا ہے، حدود کو عملی وجود دینے ہی سے مصلحت عامہ متحقق ہو سکتی ہے، باوجود یہ کہ مجرم مقررہ سزا سے کہیں زیادہ اور سخت سزا کا مستحق ہوتا ہے چنانچہ جھوٹ کی صورت میں زبان کاٹنے کا حکم نہیں دیا یا اپنے آپ کو قتل کرنے کا حکم نہیں دیا، زنا کے جرم میں خصی کرنے کی سزا لاگو نہیں کی، چوری میں سزائے موت کو مشروع نہیں کیا، بلکہ وہی سزا مقرر کی ہے جو اس کی رحمت وحکمت کے عین موافق ہو سکتی تھی، تاکہ اس کے لطف و احسان کا اظہار ہو، ظلم وزیادتی کا احساس ختم ہو اور اللہ تعالیٰ نے انسان کو جو کچھ عطا کیا ہے اس پر قناعت کرلے اور دوسرے کا حق چھیننے کی طمع ختم ہو جائے۔ ❹

ماقبل کی تفصیل کی روشنی میں درج ذیل اہداف کو زیر عنوان بیان کیا جا سکتا ہے۔

---

❶......احکام القرآن للجصاص ۱/۲۶-۲۷۔ ❷ ثبت ذالک بالاحادیث الصحیحة عند البخاری و مسلم واحمد والمؤطا والدارقطنی۔ ❸ اخرجه احمد و الترمذی وابن ماجة والحاکم عن علی بن ابی طالب ❹ السیاسة الشرعیة لابن تیمیة ۹۸ و کذا فی اعلام الموقعین ۲/۹۵

۱۔ زجر وتوبیخ......شرعی سزا اس لیے مشروع ہے تاکہ تہمت زدہ کی ڈانٹ ڈپٹ ہوجائے اور مجرم کو دوبارہ ارتکاب جرم کی جرأت نہ ہو، معاشرہ فتنہ وفساد سے محفوظ رہے اور بقدر الامکان ارتکاب جرم سے خلاصی رہے۔

۲۔ اصلاح وتہذیب اور راہ راست پر لانا...... سزا کا ایک ہدف اصلاح نفس، تہذیب حواس اور مجرم کو راہ راست پر لانا ہے۔ مجرم سے انتقام لینا اور اسے اذیت میں مبتلا کرنا سزا کا ہدف نہیں اور نہ ہی مجرم سے تشفی کا ہوجانا ہدف ہے ماوردی کہتے ہیں: حدود زواجر ہیں اللہ تعالیٰ نے ارتکاب جرائم کی روک تھام کے لیے حدود کو مقرر کیا ہے۔ ❶ تعزیرات کے متعلق لکھتے ہیں: تعزیرات (اور حدود بھی) تادیب، اصلاح ودرستی اور زجر وتوبیخ کے لیے مشروع ہیں، تعزیرات جرم کے مختلف ہونے سے مختلف ہوجاتی ہیں۔

۳۔ جرم کے خلاف جنگ...... جرم فی الواقع جان، مال اور معاشرہ کے لیے ناسور ہے، یہ وباء اور اچھوتا مرض ہے، بھڑکی ہوئی آگ ہے جسے اسی کے سوراخ تک محدود اور محصور رکھنا ازبس ضروری ہے تاکہ آگے پھیل نہ سکے اور لوگوں کو ارتکاب کی جرأت نہ ہو۔

اسی لیے جرم پر سزا کا ہونا امر لازم ہے، تاکہ جرائم کا بالکلیہ استیصال ہوجائے علامہ ماوردی کہتے ہیں: جرائم محظورات (ممنوعات) شرعیہ ہیں، اللہ تعالیٰ نے حد اور تعزیر کے ذریعہ جرائم کی روک تھام کا سامان کیا ہے، تہمت کی صورت میں دینی سیاست صفائی پیش کرنے کی مقتضی ہے اور اگر حدود پایۂ ثبوت کو پہنچ جائیں تو پھر ان کا قیام واجب ہے۔ ❷

۴۔ انتقام اور غصہ کی آگ کا بجھانا...... جرم کی پاداش میں بھڑک اٹھنے والی انتقامی آگ جاہلی طرز عمل ہے، طبیعت تو انتقام کی خوگر ہے فی الواقع جرم پھیلانے کی قبیح عادت ہے، چنانچہ شریعت اسلامیہ کی ایک حکمت یہ بھی ہے کہ معاشرہ اس مذموم عادت سے دور رہے اور کینہ حسد اور غیظ وغضب کی شعلہ زن آگ بجھی رہے۔

یہ بھی ایک حکمت ہے کہ سزا جرم کی جنس میں سے ہو جیسے قصاص یا جرم سے زیادہ سخت ہوتا کہ مصلحت عامہ متحقق ہو، مال، جان، عزت آبرو، اور عقل کی حفاظت ہوسکے، چنانچہ سزائے موت کو لغو قرار دینے کا مطالبہ معاشرتی مصلحت کے دائرہ کار میں نہیں آتا۔

ششم: شریعت میں سزا کے اصول اور تخفیف جرم میں اس کا اثر...... شریعت اسلامیہ فکر واندیشہ کے بہت سارے اسے اصولوں پر مشتمل ہے کہ جنگی بدولت دیار عرب، عالم اسلام اور باہر کی دنیا میں احکام شریعت کے سخت گیر ہونے پر جو اعتراضات کئے جاتے ہیں ان کا قلع قمع ہوسکتا ہے۔ ان اعتراضات کی رو سے حدود کو عذاب، انسانیت کے منافی احکام، جدید تہذیب سے متصادم اور حقوق انسانیت کے خلاف قرار دیا جاتا ہے اور حدود واحکام کو شخصی آزادی کے خلاف سمجھا جاتا ہے۔

یہ اصول جن میں سے شریعت میں سزا کی چند اقسام پائی جاتی ہیں یہ قاضی کی صوابدید سمجھ بوجھ، عقل ودانش اور اس کے اصول قضاء کے ساتھ متلازم ہیں جبکہ اصول قضاء، رحمت عدالت (عدل وانصاف) انسانی شرافت کی حمایت، مصالح عامہ اور خاصہ کی رعایت سزا اور جرم میں یکسانیت، پردہ پوشی کی اہمیت کے پیش نظر قیام سزا کے لیے عدم حرص، اکثر احوال میں شبہات کی وجہ سے حد کو ٹال دینا، سرعام کھلم کھلا ارتکاب جرم اور معصیت پر سزا دینا اور انسانی اقدار کو حقیر سمجھنے معاشرتی، مشاعر کو چیلنج کرنا اور مالکی نظام اور آداب عامہ کو چیلنج کرنے پر سزا دینا ہے۔ رہی بات مبدء رحمت کی، سو اصل شرع میں سزاؤں کے ساتھ ساتھ اس کی رعایت کی گئی ہے، چونکہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر مہربان اور رحمت کرنے والا سے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ......الانعام ۶/ ۵۴

تمہارے رب نے اپنے اوپر رحمت لازم کردی ہے۔

---

❶......الاحکام السلطانیۃ ۲۲۳۔ ❷ المرجع السابق

وَرَحْمَتِیْ وَسِعَتْ كُلَّ شَیْءٍ

میری رحمت نے ہر چیز کو اپنی وسعتوں میں لے لیا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے پیارے نبی کریم حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا وصف خاص رحمت ہی قرار دیا ہے چنانچہ فرمان ہے:

وَ مَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِیْنَ ﴿۱۰۷﴾ الانبیاء ۲۱/۱۰۷

ہم نے آپ کو تمام جہانوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

قضاء وعدالت اور سزا میں جس رحمت کا لحاظ رکھا گیا ہے اس سے مراد اور مقصد معاشرہ پر رحمت عامہ کرنا ہے، چنانچہ مصلحت عامہ کو دیکھا جائے گا، گویا مصلحت خاصہ سے قطع نظر مصلحت عامہ ملحوظ ہوگی، رہی بات یہ کہ جس مجرم کا جرم ثابت ہو جائے اس پر شفقت مہربانی کرنے اور اس کے حق میں چشم پوشی برتنے کی کہ اس کے ساتھ نرمی کا سلوک کیا جائے سو اس امر کی طرف قطعاً نہیں دیکھا جائے گا، اور ثبوت جرم کے بعد مجرم کے لیے معافی نہیں ہوگی۔

چنانچہ زانیوں پر حد جاری کرنے کے متعلق فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَّ لَا تَاْخُذْكُمْ بِهِمَا رَاْفَةٌ فِیْ دِیْنِ اللّٰهِ...... النور ۲۴/۲

اللہ تعالیٰ کے دین کے معاملہ میں نرمی اور شفقت تمہارے آڑے نہ آجائے۔

چنانچہ جب جرم ثابت ہو جائے، مقدمہ عدالت میں پہنچ جائے تو اس کے بعد مجرم کی معافی کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ رہی بات عمومی تعاون کی جو مشترکہ خیر و بھلائی کو وجود دینے کے لیے ہو اور مصلحت عام کے تحت باہمی تناصر تعاون کے طور پر ہو اور بیرونی دشمن سے، امت کا دفاع کرنا ہو تو اسلامی معاشرہ باہمی تعاون کی عملی تصویر ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ ؕ وَ الَّذِیْنَ مَعَهٗۤ اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَیْنَهُمْ...... الفتح ۴۸/۲۹

محمد اللہ کے رسول ہیں اور جو ان کے ساتھی ہیں کفارہ پر زیادہ سختی کرنے والے ہیں۔ اور آپس میں مہربان ہیں۔

بلکہ ہر مسلمان کی شان اور خصوصیت ہی رحمت اور مہربانی ہے۔ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ "جو لوگ رحمت کرتے ہیں ان پر اللہ تعالیٰ بہت رحمت کرتا ہے، تم اہل زمین پر رحمت کرو آسمانوں والا تم پر رحمت فرمائے گا ❶ ایک اور حدیث میں ہے۔ "جو شخص لوگوں پر رحمت نہیں کرتا اللہ تعالیٰ بھی اس پر رحمت نہیں کرتا۔ ❷ ایک اور حدیث میں ہے۔ "صرف بدبخت کے دل سے رحمت نکال لی جاتی ہے۔" ❸

ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: اقامت حد عین عبادت ہے جس طرح جہاد فی سبیل اللہ عین عبادت ہے، لہٰذا اس بات کا معلوم ہونا ضروری ہے کہ حدود کا قائم کرنا اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں کے ساتھ رحمت کرنا ہے، اس لیے والی (کوتوال) کو حدود قائم کرنے کا معاملہ میں سخت گیر ہونا چاہیے اللہ کے دین کے معاملہ میں نرمی برتنے والا نہ ہو کہ وہ حدود کو پس پشت ڈال دے، بلکہ قیام حدود کا مقصد مخلوق پر رحمت کرنا ہو، چونکہ قیام حدود سے لوگ منکرات سے رک جائیں گے، قیام حدود کا مقصد حاکم وقت کا اپنا غصہ نکالنا اور مخلوق پر اپنی برتری کا اظہار کرنا نہ ہو، بلکہ ایسے ہی ہو جیسے باپ اپنے بیٹے کو تادیباً مارتا ہے، اگر ماں کے اشارے پر باپ بچے کے ساتھ نرمی کرنے لگ جائے تو بیٹا برباد ہو جائے گا، بلکہ باپ اس پر رحمت کرتے ہوئے اس کی تادیب کرتا ہے، اس کے اصلاح حال کے لیے اس کو ڈانٹتا ہے باوجود یہ کہ باپ بیٹے سے محبت بھی کرتا ہوتا ہے اور وہ چاہتا بھی یہ ہے کہ بیٹے کو تادیب کی ضرورت پیش نہ آئے۔ ❹

---

❶......اخرجه مسلم و ابوداؤد والترمذی والحاكم عن ابن عمر رضی الله عنه ❷ اخرجه والشيخان والترمذی عن جرير بن عبدالله رضی الله عنه ❸ اخرجه احمد وابوداؤد والترمذی و ابن حبان والحاكم عن ابی هريرة رضی الله عنه ❹ السياسة الشرعية لابن تيميه

عدل وانصاف...... سزاؤں کا میزان عدل وانصاف کا مقتضی ہے صاحب اقتدار واختیار پر واجب ہے کہ وہ عدل وانصاف کا احترام کرے، تاکہ عدل وانصاف کے میزان میں لچک نہ آنے پائے، اگر اس میں لچک ہوگی تو فساد پرور لوگ بلا چوں چراں زمین میں فساد پھیلائیں گے، نیز اسلام کا یہ اصول مسلم ہے کہ ہر انسان کو اس کے عمل کا بدلہ دیا جاتا ہے اگر برا عمل کرے تو اس کا بدلہ بھی برا ہوگا، اللہ تعالیٰ نے انبیاء اور مرسلین کی ذمہ داریوں کو بیان کرتے ہوئے فرمایا:

لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنٰتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتٰبَ وَالْمِيْزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۚ وَاَنْزَلْنَا الْحَدِيْدَ فِيْهِ بَاْسٌ شَدِيْدٌ وَّ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ ......الحدید ۵۷/۲۵

حقیقت یہ ہے کہ ہم نے اپنے پیغمبروں کو کھلی ہوئی نشانیاں دے کر بھیجا ہے، ان کے ساتھ کتاب بھی اتاری اور ترازو بھی تاکہ لوگ انصاف پر قائم رہیں اور ہم نے لوہا اتارا جس میں جنگی قوت ہے، اور اس میں لوگوں کے لیے بہت سارے منافع بھی ہیں۔

لوگوں کے درمیان عدل وانصاف قیام رحمت ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ عدل سے اوپر کوئی رحمت نہیں اور رحمت سے اوپر کوئی عدل نہیں، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَرَبُّكَ الْغَفُوْرُ ذُو الرَّحْمَةِ ۭ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوْا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ ۭ بَلْ لَّهُمْ مَّوْعِدٌ لَّنْ يَّجِدُوْا مِنْ دُوْنِهٖ مَوْىِٕلًا ﴿۵۸﴾

تمہارا رب بخشنے والا اور رحم کرنے والا ہے، اگر لوگوں کے کیے ہوئے پر ان کی گرفت کرے تو انہیں جلدی عذاب میں گرفتار کر دے بلکہ ان کے لیے ایک وقت مقرر ہے وہ اس کے ورے ہرگز سر کنے کی راہ نہیں پائیں گے۔ الکہف ۱۸/۵۸

احترام انسان...... یہ اسلام میں سزا کا اصل الاصول ہے شریعت مطہرہ کا کوئی حکم ایسا نہیں جو انسان کے احترام اور شرافت کے منافی ہو، شریعت تو حاکم وقت کو ایسے اقدام کی اجازت ہی نہیں دیتی جس سے عزت، شرف اور مروّت مجروح ہوتی ہو، چنانچہ سزا میں اس بات کا لحاظ بالخصوص رکھا جاتا ہے کہ نازک اعضاء پر ضرب نہ لگائی جائے جس سے موت واقع ہونے کا قوی امکان ہو جیسے چہرہ، سر، سینہ، پیٹ شرمگاہ اور جنسی اعضاء۔ چنانچہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما کی روایت ہے کہ ''اس امت میں لٹا کر اور ننگا کر کے سزا دینا، طوق پہنانا اور بیڑیاں ڈالنا روا نہیں۔ ❶

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام کوڑے مارتے رہے تاہم کسی بھی منقول نہیں کہ اس نے سزا یافتہ مجرم کو لٹا کر سزا دی ہو یا اسے ننگا کیا ہو یا اس کے کپڑے اتارے ہوں بلکہ سزا یافتہ پر دوران سزا ایک یا دو کپڑے ہوتے تھے۔ ❷

اسلام نے تو احترام انسانیت کا زبردست لحاظ رکھا ہے تبھی اسلام نے مقتولین کا مثلہ حرام قرار دیا چونکہ مثلہ کرنے سے انسانیت کا احترام مجروح ہوتا ہے، اگرچہ قاتلین سخت گیر دشمن ہی کیوں نہ ہوں۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ ......الاسراء ۱۷/۷۰

درحقیقت ہم نے بنی آدم کو عزت اور تکریم سے سرفراز کیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ''اللہ تعالیٰ نے ہر چیز پر احسان لازم کر دیا ہے ❸ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مثلہ کرنے سے اور غارت گری سے منع فرمایا ہے، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے یزید بن ابی سفیان کی وصیت میں فرمایا: مثلہ مت کرو۔

فردی اور اجتماعی حقوق ومصالح کی رعایت...... یہ امر اسلام کا زبردست میزان ہے، چنانچہ اجتماعی نظام کی حفاظت بنیادی اور

❶......رواہ الطبرانی و مجمع الزوائد ۲۵۳/۶۔ ❷ المهذب ۲۷۰/۲ مغنی المحتاج ۱۹۰/۴، المغنی ۳۱۳/۸۔ ❸ اخرجہ احمد و مسلم

اساسی ضرورت ہے افراد کے لیے جائز نہیں کہ وہ اجتماعی نظام کو ساقط کردیں یا اس سے پہلو تہی کریں یا اسے مہمل سمجھ لیں، جس طرح جماعت کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ شخصی حقوق کو غصب کرنا شروع کردے جیسے شخصی ملکیت اور شخصی آزادی۔

چنانچہ بڑے بڑے جرائم جیسے زنا، سرقہ، قذف، شرب خمر وغیرہ پر مقررہ حدود مصلحت عامہ اور اجتماعی حقوق یا حقوق اللہ مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ کی اصل بنیاد ہیں: چونکہ حدود کا مقصد قیام دین ہے۔ اور دین کا قیام اجتماعی نظام کی بنیاد ہے، چونکہ اسلام کی نظر میں مصالح اصول خمسہ ہیں جو ہر معاشرہ کے وجود کے لیے کلی طور پر ضروری ہیں۔ اور یہی مقاصد شریعت ہیں۔ وہ یہ ہیں: دین یا عقیدہ کا تحفظ، نفس یا حق حیات کا تحفظ، تحفظ عقل، تحفظ نسل یا تحفظ عزت وآبرو اور مال واملاک کا تحفظ، چنانچہ انسانی زندگی اسی وقت کامیابی سے ہمکنار ہوسکتی ہے جب اصول خمسہ کا قیام ممکن ہو۔

جرم اور سزا میں مساوات...... یہ نکتہ اسلامی سزاؤں کی اساس ہے چنانچہ سزا شریعت میں مقررہ حدود سے تجاوز نہیں ہونی چاہیے، حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ''جو شخص غیر حد میں حد تک پہنچ گیا تو وہ حد سے تجاوز کرنے والوں میں سے ہوگا۔ ❶

اسلام میں تو یہ اصول مقرر ہے کہ جس شخص سے جرم سرزد نہ ہو اس پر تہمت اور سزا نہیں اور تہمت زدہ میں اصل برأت ہے یہاں تک کہ اس کا جرم ثابت نہ ہوجائے نیز جرم اور سزا میں برابری بنیادی شرط ہے، تاکہ لوگ عدلیہ سے مطمئن رہیں اور جرائم پیشہ افراد پر عدلیہ کا رعب اور خوف طاری رہے تاکہ لوگوں کو جرم پر جرأت نہ ہوسکے، اس ضمن میں انتقام، دلی تشفی اور تنقید کا عنصر بھی معدوم ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰاُولِي الْاَلْبَابِ ......البقرۃ ۱۷۹/۲

اے اہل دانش: برابری میں تمہاری زندگی ہے۔

سزا دلوانے میں اصرار......شریعت نے خطا کار کی پردہ پوشی کا حکم دیا ہے ہاں البتہ اگر کوئی علانیہ اور کھلم کھلا ارتکاب جرم کرتا ہے تو پھر اسے کٹہرے عدالت میں لانا ضروری ہوتا ہے، تاہم انسان کو اصلاح نفس کا موقع دیا جائے۔ حدیث صحیحہ میں ہے'' جس شخص نے دنیا میں کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ آخرت میں اس کی پردہ پوشی کریں گے۔ ❷ ایک اور حدیث میں ہے۔ ''جس شخص اپنے کسی مسلمان بھائی کا عیب چھپایا اللہ تعالیٰ روز آخرت اس کا عیب چھپائیں گے، جس شخص نے اپنے کسی بھائی کا عیب افشا کیا اللہ تعالیٰ اس کا عیب کھول دیں گے یہاں تکہ کہ اللہ تعالیٰ اسے گھر میں بیٹھے بیٹھے رسوا اور ذلیل کریں گے۔ ❸

عدالت تک مقدمہ پہنچنے سے پہلے پہلے حدود کے معاملہ میں سفارش کرنا جائز ہے تاکہ مجرم کا پردہ چاق نہ ہو اور برائی پھیلے نہیں چونکہ برائی کا چرچہ بھی بذات خود ایک برائی ہے۔ البتہ مقدمہ عدلیہ کے پاس چلا جائے تو پھر سفارش کرنا حرام ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ''جس شخص نے حدود اللہ کے مقابلہ میں سفارش کھڑی کردی حقیقت میں وہ اللہ تعالیٰ کے حکم میں رکاوٹ کا باعث بن رہا ہوتا ہے۔'' ❹ نیز مخزومیہ کے چوری کے معاملہ میں حضرت زید رضی اللہ عنہ نے سفارش کی تھی جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رد کردی تھی۔ ❺

سزا کا حکم اسی وقت جاری کیا جاتا ہے جب فقہ اور شریعت میں مقررہ شبہات کی نفی ہوجائے چونکہ شبہات سے حدود (سزا) ساقط ہوجاتی ہے، حدیث ہے۔ ''شبہات کی وجہ سے حدود کو ساقط کردو۔''

---

❶......رواہ الطبرانی وفیہ راویان غیر معروفین ورواہ محمد بن الحسن مرسلاً (نصب الرایۃ ۳/ ۳۴۴) ❷اخرجہ مسلم فی صحیحہ عن ابی ہریرہ اخرجہ الترمذی الی الحاکم ❸اخرجہ ابن ماجہ عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ❹اخرجہ احمد وابوداؤد والحاکم وصححہ عن ابن عمر رضی اللہ عنہما ❺اخرجہ الحدیث احمد ومسلم والنسائی عن عائشۃ رضی اللہ عنہا

اگر جرم از قسم قتل ہو تو صاحب حق کو معافی کا اختیار حاصل ہے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ جَزٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۚ فَمَنْ عَفَا وَ اَصْلَحَ فَاَجْرُهٗ عَلَى اللّٰهِ ...... الشوریٰ ۴۲/۴۰

برائی کا بدلہ برائی ہے جو اسی کے ہم مثل (برابر) ہو۔ سو جس شخص نے جرم معاف کر دیا اور صلح کر لی تو اس کا اجر و ثواب اللہ کے ذمہ ہے۔

فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌۢ بِالْمَعْرُوْفِ وَ اَدَآءٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍ ...... البقرۃ ۲/۱۷۸

سو جس شخص کو اس کے بھائی کی طرف سے معافی مل گئی تو پھر دستور کے مطابق اس کا پیچھا کرنا ہے اور حسن وخوبی کے ساتھ (دیت کی) ادائیگی کرنا ہے۔

اسلام میں معافی کا عام رواج ہے، جس سے صلح، ہمدردی اور قوموں کے آپس کے میل جول کو تقویت ملتی ہے، سزا سے جان چھڑانے کا یہ تیر بہدف اصول ہے، تاہم معافی باہمی رضامندی اختیار اور خوشدلی سے ہو، جبر و اکراہ سے نہ ہو۔

البتہ ایک صورت میں سزا جاری کرنا ضروری اور لازمی ہے وہ حالت کھلم کھلا ارتکاب معصیت، برائی کا سر عام ارتکاب اور چرچا، امام کے سامنے بار بار اقرار جرم، اسلام سے برگشتہ ہونے کا اعلان اور اجتماعی نظام پر خروج، اسلامی عقائد میں شکوک وشبہات کو ہوا دینا، وغیرہ ذالک چنانچہ حدیث میں ہے۔ ”اے لوگو: جس شخص نے ان گندے جرائم میں سے کسی جرم کا ارتکاب کیا، پھر اس پر پردہ کر دیا تو وہ اللہ کے پردہ میں رہتا ہے اور جس شخص نے پردہ چاک کیا اور جرم کی تشہیر کی ہم اس پر حد قائم کر دیں گے“ اللہ تعالیٰ نے اعلانیہ جرائم پیشہ افراد، لوگوں پر جھوٹ بولنے والوں کو تہمتیں لگانے والوں کو اور افتراء باندھنے والوں کو مؤمنین کا دشمن قرار دیا۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

اِنَّ الَّذِيْنَ يُحِبُّوْنَ اَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ۙ فِي الدُّنْيَا وَ الْاٰخِرَةِ ؕ وَ اللّٰهُ يَعْلَمُ وَ اَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ۝ النور ۲۴/۱۹

جو لوگ اہل ایمان میں برائی پھیلانا چاہتے ہیں ان کے لیے دنیا اور آخرت میں دردناک عذاب ہے، اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔

ظاہر و باطن پر اللہ تعالیٰ کی نگرانی کا احساس...... جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ دینی مانع اور ضمیر کی بیداری ارتکاب جرم کا اہم مانع ہے، یہ اساسی عنصر تہمت زدہ پر حکم صادر کرنے میں قاضی کا اہم معاون اور مساعد ہے چونکہ سزا کا خوف اور سختی مجرم کے دل میں پائی جاتی ہے جس سے وہ اصلاح نفس کر سکتا ہے، چنانچہ جو شخص بذات خود اپنی اصلاح نہیں کر سکتا حکومت اور معاشرہ پر اس کی اصلاح نہایت مشکل ہوتی ہے۔ چونکہ سزا کا اصل مقصد اور غایت انسان کی اصلاح ہے تو بہتر یہ ہے کہ اصلاح حال کے لیے دینی مانع کو سامنے رکھ کر جرائم سے کنارہ کشی ہو چونکہ جرم سے دور رہنا اور دور رکھنا جرم کو عدالت میں لے کر جانے سے بہتر ہے، اصول ہے۔ ”مفاسد کی روک تھام جلب مصالح پر مقدم ہے۔“

درحقیقت خوف خدا اور قوت ضمیر ایسا جوہری عنصر ہے جس کی بدولت مؤمن تطہیر نفس کے لیے موت کو بھی گلے لگا لیتا ہے اور اس کا یہ انتہائی قدم اس لیے بھی ہوتا ہے کہ اس کا رب اس سے راضی ہو جائے، اس زبردست اصول کی مثال دنیا میں نہیں ملتی۔

خلاصہ...... یہ اصول اور شرعی قواعد جرائم کی روک تھام اور تخفیف میں معاون مددگار ہیں۔

ہفتم: شرعی حدود، ان کی حکمت اور عصر حاضر میں نفاذ حدود...... اس میں شک نہیں کہ شرعی حد سخت گیر ہے لیکن بسا اوقات سخت گیر کارروائی زجر و توبیخ ڈانٹ ڈپٹ اور اصلاح مال کے لیے سودمند بھی ثابت ہو جاتی ہے، بلکہ سخت حد تو تعزیراتی سزاؤں مثلاً قید و بند اور مار پٹائی سے زیادہ مؤثر اور فعال ہے، چنانچہ سعودی عرب میں نفاذ حدود سے جرائم کی روک تھام میں حیرت انگیز مدد ملی ہے بلکہ سعودی عرب میں جرائم نہ ہونے کے برابر ہیں چونکہ امن و امان بحال ہو چکا ہے، چوری کی وارداتیں ختم ہو گئی ہیں، رہزنی اور قطع طریق کے واقعات ختم ہو گئے

ہیں، چوتھائی صدی سے دیکھا جائے تو سرقہ کی وجہ سے سولہ (۱۶) ہاتھوں سے زیادہ ہاتھ نہیں کٹے، ۱۹۸۳ء میں سوڈان میں جب حدود کا نفاذ ہوا جرائم میں حیرت انگیز کمی واقع ہوئی، اس کے برعکس جہاں بھی اسلامی ممالک میں حدود کا نفاذ نہیں وہاں جرائم کا تناسب آسمان کو چھو رہا ہے۔

گویا حد کی سزا زجر و توبیخ اور اصلاح حال کا مؤثر آلہ ہے، مجرم کو مہذب بنانے اور اسے راہ راست پر لانے کا بہترین وسیلہ ہے، لیکن میں دیکھتا ہوں کہ نفاذ شریعت اور نفاذ حدود کے متعلق غلط تصورات، اوہام باطلہ اور حد سے گزرے ہوئے مبالغات اور نظریات قائم کر لئے جاتے ہیں، یہ کوئی خوش کن اقدام نہیں، بسا اوقات حکومتی اختیار ضد اور ہٹ دھرمی کی مشکل میں متغیر ہو جاتا ہے جس کے نتیجہ میں اسلام عقیدہ اور ضابطہ حیات کو غلط تصور میں پیش کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ اسی کی دھائی میں سوڈان میں اس قسم کے غلط تصورات دیکھنے اور سننے میں آئے، سوڈان میں ۱۹۸۳ء میں حدود کا نفاذ عمل میں لایا گیا ۱۹۸۵ء میں حدود کے متعلق طرح طرح کی مبالغہ آرائیاں کی گئیں۔ اسی طرح پاکستان میں صدر ضیاء الحق نے نفاذ حدود کو ممکن بنایا پھر ۱۴۰۹ھ مطابق ۱۹۸۸ء میں جب موصوف صدر فضائی حادثہ میں جاں بحق ہوئے تو ان کے بعد حدود کے متعلق مختلف پھبتیاں کسی گئیں، جبکہ اسلامی شریعت مکمل ضابطہ حیات ہے، شریعت نظام کلی ہے اس میں تجزی نہیں ہوسکتی شریعت نے سیاسی، اجتماعی اور اقتصادی زندگی کو اپنے احاطہ میں لے رکھا ہے۔

جبکہ اصلاح احوال کے متعلق اسلام کا طریقہ اور اسلوب یہ ہے کہ اولاً ذہن سازی کی جائے گی لوگوں کو شریعت کے لیے تیار کیا جائے اس کے لیے برہان بیان سے مدد کی جائے، اچھی باتوں اور وعظ و نصیحت سے دعوت دی جائے، نظام اسلام کی طرف رہنمائی کی جائے اور جو لوگ مغربی نظام اور قوانین کے خوگر ہوں ان سے مباحثہ کیا جائے انہیں احکام شریعت کا اصل فلسفہ سمجھانے کی کوشش کی جائے۔

حکمت و دانش کے ساتھ اسلام کی تعلیمات متوسط طبقہ کے لوگوں میں پھیلانے سے معاشرے کی تبدیلی ممکن ہے اور اس طرح سے استعمادی روایات اور رسول و رواج کا خاتمہ ممکن ہے اور محض مغربی تصورات کا قلع قمع ہوسکتا ہے۔ یوں انسانیت اسلام کے عدل و انصاف اور رحمت سے روشناس ہوسکتی ہے، اسی پر بس نہیں بلکہ اقتصادی، اجتماعی اور سیاسی نظام کی اصلاح کی بھی ضرورت ہے، گویا اس میدان میں محض تصوراتی عمل کارگر نہیں بلکہ منظم عملی قدم اٹھانے کی ضرورت ہے، بقدر الامکان عملی طور پر معاشی آسودگی، عدل و انصاف سے معاشی تقسیم، غربت و بے روزگاری کے مسئلہ کا حل اور ناخواندگی کا خاتمہ جاہلی رسوم و رواج کا تغیر، اصلاح تعلیم و تربیت کا اہتمام، ذرائع ابلاغ کی اصلاح میڈیا میں پائے جانے والے تناقضات اور مشکلات کا دفعیہ، فکری اضطراب اور پیچیدگیوں کا استیصال عوام الناس کے شبہات اور اشکالات کا خاتمہ وغیرہ ذالک ایسے امور ہیں جو شریعت کے ممد و معاون ثابت ہو سکتے ہیں، اور جب ان سب عوامل کی اصلاح ہوگی انسانیت مادی نظریات کی جکڑ بندی سے آزاد ہوگی تو معاشرہ خود بخود عملی طور پر نفاذ اسلام کے لیے تیار ہو جائے گا اور پھر دنیا میں اسلامی احکام کی سیادت قائم ہوسکتی ہے، الغرض جب ذہنی طور پر معاشرہ تیار ہوگا اور میدان بھی ہموار ہوگا تو نظام اسلام اور احکام شریعت کا نفاذ سہل تر ہو جائے گا۔

گویا جملہ اعتراضات و مفروضات اور مبالغات صرف حدود کے قوانین کو دیکھ کر قائم کر لئے جاتے ہیں، حدود کے علاوہ اسلام و شریعت کے بقیہ احکام کو بالکلیہ نظر انداز کر دیا جاتا ہے جبکہ اسلام جہالت، بے روزگاری، داخلی افراتفری، وغیر ذالک کا بھی مثبت حل پیش کرتا ہے۔ بسا اوقات تو لوگوں کو اسلام سے متنفر کرنے کے لیے صرف حدود اسلامیہ کو پیش کر دیا جاتا ہے اور لوگوں کو یہ باور کرایا جاتا ہے کہ اسلام ناقابل عمل مذہب ہے، گویا اسلام کے احکام میں تجزی کر دی جاتی ہے بعض احکام کو سخت گیری کی نظر سے دیکھا جاتا ہے اور بعض دوسرے احکام سے نظریں چرالی جاتی ہیں چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَنْ يَّفْعَلُ ذٰلِكَ مِنْكُمْ اِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ۚ وَ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ يُرَدُّوْنَ اِلٰٓى اَشَدِّ الْعَذَابِ ۗ وَ مَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ ۞ البقرۃ ۲/ ۸۵

کیا تم کتاب کے کچھ حصہ پر ایمان رکھتے ہو اور کچھ حصہ کا انکار کرتے ہو، سو تم میں سے جو شخص بھی ایسا کرے گا اسے دنیوی زندگی میں ذلت اور رسوائی اٹھانی پڑے گی اور قیامت کے دن انہیں شدید عذاب میں داخل کیا جائے گا تم جو کچھ بھی کرتے ہو اللہ اس سے غافل نہیں۔

ہشتم: شرعی سزائیں اور اسلام میں انسانی حقوق کا تعین...... مغرب میں بعض علمی اور اجتماعی حلقوں کو آپ یہ ہانک بھی لگائے دیکھتے ہو کہ شرعی حدود انسانی حقوق آزادی اور انسانی احترام کے منافی ہیں، بعض نام نہاد انسانی حقوق کی علمبردار تنظیمیں اس قسم کا کیچڑ اچھالتی ہیں اور یہ تنظیمیں عصر حاضر کی حکومتوں سے یہ مطالبہ بھی کرتی ہیں کہ تعزیراتی قوانین سے سزائے موت کے قانون کو ختم اور لغو قرار دیا جائے۔ بعض مغربی حکومتوں نے اس رجحان کا مثبت جواب دیا ہے چنانچہ فرانس، اٹلی، جرمنی اور بعض امریکی ممالک نے سزائے موت کے قانون کو کالعدم قرار دے دیا ہے جبکہ بعض دوسرے ممالک نے ابھی اس قانون کالعدم قرار نہیں دیا۔

چنانچہ عرب ممالک میں خود ساختہ قوانین کے بعض ماہرین کی طرف سے بھی مغرب زدہ افکار سنی گئی ہیں اور یہ نام نہاد ماہرین قوانین بھی حدود شرعیہ اور شرعی سزاؤں کے متعلق لب کشائی کرتے ہیں، حالانکہ یہ جرأت کفر پر منتج ہوتی ہے، حتیٰ کہ اخبارات، ریڈیو نشریات میڈیا کے دیگر ذرائع کی وساطت سے، لندن کی عربی براڈ کاسٹنگ سروس اور خود غرض اشاعتوں کے ذریعہ احکام شریعت پر اعتراضات کیے جاتے ہیں۔ مغربی ممالک میں ”حرکت الاصولیین اسلامیین“ کی طرف سے اس قسم کا چرچہ بکثرت سننے میں آتا ہے اور اس تنظیم کے شرکاء شریعت اسلامیہ کے نفاذ کا مطالبہ کرنے والوں پر یہ تہمت لگاتے ہیں کہ یہ لوگ بنیاد پرست، انتہا پسند، شدت پسند اور متعصب ہیں، فی الواقع یہی قائلین متعصب ہیں، اسلام اور اہل اسلام کی ضد ہیں، حقیقت اسلام سے ناواقف سطحی نظر کے مالک جاہل خود غرض اور مغرب کے خود کاشتہ پودے ہیں۔

اسی طرح حبشہ کے دار الحکومت ادیس بابا میں بروز منگل ۱۶ نومبر ۱۹۸۸ میں سوڈانی ڈیموکریٹک پارٹی کے سربراہ محمد عثمان اور جنوبی سوڈان میں فعال تنظیم حرکۃ التمر وتحقیق السلام“ کے سربراہ عقید جون قرنق کے درمیان شریعت اسلامیہ کے نفاذ کی روک تھام پر ہونے والے اتفاق کا اعلان کیا گیا۔

چنانچہ اس طرح کے جتنے رجحانات منظر عام پر آئے ہیں ان سب میں قدر مشترک ایک چیز ہے اور وہ اسلام کی ضد تعصب ہے جو اسلامی رجحان سے عاری ہے، چونکہ اس قسم کے نظریات رکھنے والے لوگ احکام شریعت سے سر سر جاہل اور نابلد ہوتے ہیں احکام کی حقیقت کی شناسائی برائے نام بھی ان میں نہیں ہوتی، یہ احکام شرعیہ کو صرف ایک آنکھ سے دیکھتے ہیں جس سے صرف چند احکام ہی دکھائی دے رہے ہوتے ہیں اور بقیہ احکام سے نظریں چرا لیتے ہیں۔ جو شخص مکمل قانون اسلامی کو مربوط نظروں سے نہیں دیکھتا تو اس کے ذہنی رجحان میں نقد و تبصرہ ہی ابھرتا ہے اور وہ اسلام کو بھی مغرب زدہ ماحول سے دیکھتا ہے، اس وقت وہ فوراً شریعت مطہرہ پر یہ تہمت جڑ دیتا ہے کہ اب شریعت متمدن معاشرہ میں نہیں پنپ سکتی اس میں موجودہ معاشرہ کی صلاحیت ہی نہیں رہی نیز وہ شرعی سزاؤں کو وحشت، عذاب اور سخت گیری کے ساتھ متصف کر دیتا ہے۔ حالانکہ یہ محض اس کی کوتاہی تصوری اور بدز عمی ہے۔

یہ دعویٰ کرنا کہ شرعی حدود انسانی حقوق کے منافی ہیں، مندرجہ ذیل اسباب کی وجہ سے محض باطل ہے۔

اول...... اللہ تعالیٰ حکیم ہے اس کے احکام حکمت سے خالی نہیں ہو سکتے، اس نے حدود کو مشروع کیا ہے، وہ اپنے بندوں پر رحم کرتا ہے اسے خوب علم ہے کہ اس کے بندوں کے لیے کونسا حکم زیادہ نفع بخش ہے اور کونسا حکم ان کے اصلاح حال کے لیے زیادہ موزوں ہے۔

دوم...... مجرم جو موجب حد جرم کا ارتکاب کرتا ہے حقیقت میں وہ انسانی حدوں کو پھلانگ جاتا ہے، وہ شذوذ اختیار کرتا ہے اور زندگی کے درست اور سیدھے معیار سے روگردانی کرتا ہے، معاشرے کے مقدسات پر حملہ کرتا ہے اگرچہ مغربی حلقوں میں ان مقدسات کے خدو خال کر

بگاڑ کر رکھ دیا گیا ہے۔

چنانچہ ہمارے ہاں عزت آبرو کو جو تقدیس اور مقام و مرتبہ حاصل ہے یہ مفہوم مغربی اخلاق میں بالکلیہ مفقود ہے، چنانچہ جب کوئی سرکش معاشرتی مقدسات اور حرمات پر حملہ آور ہو تو اس کی زجر و توبیخ شرعاً مقررہ سزا ہی سے ممکن ہو پاتی ہے۔

سوم..... شرعی حدود کے مختلف اہداف ہیں جن کا حصول صرف حدود ہی سے ممکن ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ شرعی حدود کے متبادل خود ساختہ قوانین ان اہداف کو حاصل کرنے میں بری طرح ناکام ہو چکے ہیں، سر عام جرائم کا ارتکاب ہوتا ہے، جرائم پیشہ افراد میں روز بروز اضافہ ہو رہا ہے اور نئے نئے ہتھکنڈے اپنا کر جرائم کا وقوع ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ انسانی عقل دھنگ رہ جاتی ہے۔

چہارم..... قرآن کریم نے واضح طور پر انسانی حقوق کی تعیین کی ہے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ اٰدَمَ ......الاسراء ۱۷/۷۰

حقیقت میں ہم نے بنی نوع انسان کو عزت و تکریم سے سرفراز کیا ہے۔

مسلمان فقہاء نے نہایت سختی سے انسانی حقوق کی رعایت رکھی ہے، ایسا نہیں کہ محض شک و شبہ پر حدود جاری کر دی جائیں بلکہ فقہاء نے اجرائے حدود کے لیے مختلف شرائط و ضوابط مقرر کیے ہوئے ہیں۔ جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اسلام میں طوق ڈالنا، بیڑیاں ڈالنا، ننگا کرنا، مثلہ کرنا روا نہیں، جیل میں پڑے قیدی کی خوراک، لباس اور موزوں ٹھکانے کا انتظام حکومت کے ذمہ واجب ہوتا ہے اسلام میں وحشیانہ تکلیف اور اذیت سے منع کرتا ہے اور انسانیت کو احترام و عزت دیتا ہے۔ ❶

پنجم..... انسانی حقوق کی علمبردار تنظیموں کی نظر صرف شرعی سزاؤں پر ہوتی ہے کہ فلاں جرم پر فلاں سزا مقرر ہے اس طرف یہ لوگ نہیں دیکھتے کہ اثبات حدود مختلف شرائط اور ضوابط پر موقوف ہے، گویا یہ لوگ یک چشمی اضطرابی کیفیت سے یہ ہانک لگا دیتے ہیں کہ شرعی حدود انسانی حقوق کے منافی ہیں۔ فی الواقع شرعی حدود کے متعلق یہ رائے کرنے میں ان تنظیموں سے صریح خطا ہوئی جبکہ شخصی مصلحت کو مدنظر رکھا جاتا ہے اور مصلحت عامہ کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، گویا ان لوگوں کی نظر میں مصلحت عامہ کا بھلے خون ہوتا رہے، امن و امان تہ بالا ہوتا رہے، دنیا انتشار اور افراتفری کا شکار بنی رہے، حیات مقدس، آزادی اور اموال و املاک داؤ پر لگے رہیں پرواہ نہیں، جبکہ یہ امر محتاج بیان نہیں کہ سنگین جرائم کو سنگین سزاؤں ہی سے لگام دینا ممکن ہے۔

خلاصہ..... شرعی سزائیں جرائم کی روک تھام میں مؤثر ہیں۔ اور انہی سے جرائم کی روک تھام ممکن ہے، امن عامہ کا قیام حدود ہی سے ممکن ہے، جبکہ دنیا کے ترقی یافتہ ممالک جیسے امریکہ اور برطانیہ وغیرہ میں جرائم کا تناسب کہیں زیادہ ہے، شخصی حقوق اور املاک کو جارحیت کا نشانہ بنایا جاتا ہے، بس جرائم پیشہ افراد ہیں کہ رکنے نہیں پاتے، ایسا ممکن بھی نہیں چونکہ احکم الحاکمین کے عادلانہ نظام شریعت ہی سے جرائم کی روک تھام ممکن ہوتی ہے۔

فرمان باری تعالیٰ ہے:

قَدْ جَآءَكُمْ مِّنَ اللّٰهِ نُوْرٌ وَّكِتٰبٌ مُّبِيْنٌ

❶..... انسانی حقوق کی نام نہاد علمبردار تنظیموں کے لیے غور کا مقام ہے کہ یہ سطور لکھتے وقت ہمارے سامنے دو عجیب مثالیں موجود ہیں موزانہ کر کے نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ۲۰۰۱ میں افغانستان میں ریڈلی نامی صحافیہ طالبان نے گرفتار کی، وہ طالبان کے حسن سلوک سے اتنی متاثر ہوئی کہ اس نے اسلام قبول کر لیا جبکہ دوسری طرف ڈاکٹر عافیہ صدیقی کو امریکی درندوں نے جس وحشت اور بربریت کا نشانہ بنایا اس سے انسانیت کانپ اٹھتی ہے، بتائیے انسانیت کا احترام کس طرف ہے شریعت میں یا خود ساختہ قوانین میں؟

حقیقت میں تمہارے پاس اللہ کی طرف سے نور یعنی کھلی کتاب آئی ہے۔

يَّهْدِيْ بِهِ اللّٰهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهٗ سُبُلَ السَّلٰمِ وَيُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ بِاِذْنِهٖ وَيَهْدِيْهِمْ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ ﴿۱۶﴾ المائدہ ۵/۱۵/۱۶

جس کے ذریعہ اللہ ان لوگوں کو سلامتی دکھاتا ہے جو اس کی خوشنودی کے طالب ہیں اور انہیں اندھیروں سے نکال کر روشنی کی طرف لاتا ہے اور انہیں سیدھے راستے کی ہدایت عطا فرماتا ہے۔

وَهٰذَا كِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ مُبٰرَكٌ فَاتَّبِعُوْهُ وَ اتَّقُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ﴿۱۵۵﴾ الانعام ۶/۱۵۵

اور یہ برکت والی کتاب ہے جو ہم نے نازل کی ہے، لہٰذا اس کی پیروی کرو اور تقویٰ اختیار کرو تا کہ تم پر رحمت ہو۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ ہدایت آسمانی رسالت پر ایمان لائے بغیر ممکن نہیں۔

نہم: مشروعیت جرم سزا یا اصول ''رجم اور سزا نہیں مگر نص سے'' اور بظاہر ارتکاب جرم پر اس کا اثر:

ملکی تعزیراتی قوانین منصوص جرم کے متعلق قائم کیا گیا سابق تصور قانونی حیثیت سے زبردست مانع سمجھا جاتا ہے کہ اس سے جرائم کی روک تھام ممکن ہے۔

اسی لئے جمہوریت کے جملہ نظام ہا جرائم اور سزاؤں کی قانونی حیثیت کا احترام کرتے ہیں اور یہ اس معنی میں ہے کہ شارع یا صاحب اختیار کے ہاتھ میں مکمل اقتدار ہے، چنانچہ فرانسی انقلاب نے اس مبداء کا اعلان کیا اور یہ اعلان ۱۷۸۹ء میں انسانی حقوق کے حوالے سے دفعہ نمبر ۸ میں کیا گیا، یہ اعلان فلاسفہ کی چیخ وپکار کے جواب میں ہوا، ۱۸۱۰ء میں نبلون نے تعزیراتی قانون کے آرٹیکل چار میں اس کی صراحت کی پھر یہ شق دوسرے قوانین کی طرف بھی منتقل ہوگئی، قانونی عرف میں مختصر عبارت میں اسے یوں تعبیر کیا جاتا ہے۔''بغیر نص کے جرم اور سزا نہیں،'' اس قانوں کی حکمت افراد کے حقوق کی کفالت ہے اور تصرفات وافعال میں ان کی آزادی کو ممکن بنانا ہے، اگر جرم کی سرزدگی کا معاملہ قاضی کے رحم وکرم پر چھوڑ دیا جائے تو افراد حیرت میں پڑ جائیں گے۔

اس اصول سے تعزیراتی قانون جمود کا شکار ہو جاتا ہے پھر فقہ اور قضاء محتاج تخفیف ہو جاتا ہے پر نفاذ سزا کے موقوف کرنے میں قاضی کے اختیار وسیع ہو جاتا ہے لیکن اصل مبدأ میں خلل نہیں آتا اور وہ ہے جرائم پر قاضی کا محروم ہو جانا۔

اس طرح ہم خود ساختہ قوانین کے بعض ماہرین کو شریعت مطہرہ پر تہمت لگاتے پا رہے ہیں اصل میں یہ جہالت غلط معلومات، ظلم اور تعصب کا چربہ ہے، تہمت کا منشاء تنظیمی پہلو کی طرف راجع ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ عصر حاضر کے ماہرین قوانین کے ہاں جرائم اور سزاؤں کی خاص قانون سازی کا معدوم ہونا ہے، حلانکہ معاملہ نہایت سہل وآسان تر ہے اور شرعاً اس قانون سازی کے مانع کوئی چیز نہیں، فقہاء شریعت پر آسان ہے کہ چند ماہ میں اس قانون کو چھان بین کر سکتے ہیں، جب حاکمانہ کنٹرول اور اختیار ظاہر ہوتا ہے تو قانون پر عمل بھی ہو جاتا ہے، چنانچہ اس طرح کی قانونی موشگافیاں لیبیا، سوڈان اور امارت میں پائی گئی ہیں لیکن یہ مراد نہیں کہ عدم تقنین سزا دینے میں قاضی کو کھلی چھوٹ دے رہی ہے، بلکہ تعزیرات میں معاملہ حاکم وقت کو سپرد ہوتا ہے، حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ ایسا نظام وضع کرے اور اسے تعزیراتی قوانین کا اجراء کرے جو زمان ومکاں کے مناسب ہو۔

ماہرین قانون کو یہ امر سمجھ لینا چاہیے کہ تعزیراتی سزاؤں کا اختیار قاضی کو جو سونپا گیا ہے یہ ایک دستوری اصول ہے اور یہ اصول احکام شریعت کے ساتھ متید ہے جیسا کہ ہر حکومت کو اختیار ہے کہ وہ داخلی قوانین وضع کر سکتی ہے، ان ماہرین کو یہ بھی سمجھ لینا چاہئے کہ اسلام نے ہر

مسلمان مرد اور عورت پر لازمی کیا ہے کہ وہ احکام شریعت، فرائض، حلال، حرام، معاصی، سزا وجزاء کا علم حاصل کریں عملی کوتاہی کا عذر مقبول نہیں کہ افراد کو ممنوع چیز کا علم نہیں۔

پھر کتب شریعت، قرآن حکیم، سنت نبوی، فقہاء کی تصنیفات میں حلال وحرام معاصی، مخالفات صغائر وکبائر کی سیر حاصل وضاحت موجود ہے، ان کتب میں جرائم پر مقررہ دنیوی واخروی سزاؤں کا مفصل بیان موجود ہے۔

شریعت میں قاضی کو جرم ثابت کرنے کا اختیار نہیں دیا گیا کہ اس میں قاضی کو کھلی چھوٹ مل گئی ہو بلکہ یہ اختیار احکام شریعت کے ساتھ مقید ہے، علاوہ ازیں کسی مسلمان کو قانون کا کھلا اختیار نہیں وضع قانون کا اختیار تو اللہ کو حاصل ہے قاضی کے پاس تو صرف تنفیذ کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ جرم اور مجرم زمان ومکان کے احوال کو سامنے رکھ کر سزا تجویز کرے، لیکن یہ امر بھی تب ہے جب جرم دائرہ حدود وقصاص سے خارج ہو کیونکہ حدود وقصاص کے احکام تو صریح ہیں، بلکہ قاضی کو تعزیرات کی تجویز کا اختیار ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ شریعت شخصی خواہشات، نزعات اور فردی رجحانات کی حوصلہ شکنی کرتی ہے جیسا کہ قرآنی آیات میں اس کی دلیل موجود ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ ۔۔۔۔۔۔الاسراء ۱۷/۳۶

اور جس بات کا تمہیں یقین نہ ہو اس کے پیچھے مت پڑو۔

اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْاَنْفُسُ ۚ وَ لَقَدْ جَآءَهُمْ مِّنْ رَّبِّهِمُ الْهُدٰى ﴿۲۳﴾ النجم ۵۳/۲۳

درحقیقت یہ لوگ وہم وگمان اور نفسانی خواہشات کے پیچھے چل رہے ہیں حالانکہ ان کے پروردگار کی طرف سے ان کے پاس ہدایت آچکی ہے۔

وَ مَا لَهُمْ بِهٖ مِنْ عِلْمٍ ؕ اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ ۚ وَاِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِيْ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴿۲۸﴾ فَاَعْرِضْ عَنْ مَّنْ تَوَلّٰى ۙ عَنْ ذِكْرِنَا وَ لَمْ يُرِدْ اِلَّا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا ﴿۲۹﴾ النجم ۵۳/۲۸۔۲۹

حالانکہ انہیں اس بات کا ذرا بھی علم نہیں وہ محض وہم وگمان کے پیچھے چل رہے ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ وہم وگمان حق کے معاملہ میں بالکل کارآمد نہیں۔

لہٰذا اے پیغمبر تم ایسے آدمی کی فکر نہ کرو جس نے حق سے منہ موڑ لیا اور دنیوی زندگی کے سوا وہ کچھ اور چاہتا ہی نہیں۔

وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ اَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ وَ مَنْ فِيْهِنَّ ؕ بَلْ اَتَيْنٰهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُّعْرِضُوْنَ ﴿۷۱﴾ المؤمنون ۲۳/۷۱

اور اگر حق ان کی خواہشات کے تابع ہوجاتا تو آسمان اور زمین اور ان میں بسنے والے سب برباد ہوجاتے بلکہ ہم ان کے پاس خود ان کے لیے نصیحت کا سامان لے کر آئے ہیں اور یہ وہ ہیں کہ خود اپنی نصیحت سے منہ موڑے ہوئے ہیں۔

اسی لیے شریعت کا نظام مکمل اور پوری زندگی کو حاوی ہے، قبل ازیں فقہاء مسلمین نے اس قاعدہ ''بغیر نص کے جرم اور سزا نہیں'' کی طرف سبقت کی ہے، اس قاعدہ کی وضاحت درج ذیل دو اصولوں سے ہوجاتی ہے۔

۱......ورود نص سے قبل عقلاء کے افعال کا کوئی حکم نہیں۔

۲......اشیاء افعال اور اقوال میں اصل اباحت ہے۔

ان دو قاعدوں کی اصل درج ذیل آیات ہیں:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا

ہم کبھی کسی کو اس وقت تک سزا نہیں دیتے جب تک کوئی پیغمبر اس کے پاس نہ بھیج دیں۔

وَ مَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرٰى حَتّٰى يَبْعَثَ فِيْٓ اُمِّهَا رَسُوْلًا يَّتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِنَا ۚ ......القصص ۲۸/۵۹

اور تمہارا پروردگار ایسا نہیں کہ وہ بستیاں یونہی ہلاک کرڈالے جب تک اس نے ان بستیوں کے مرکزی مقام پر کوئی رسول نہ بھیجا ہو جوان کو ہمارے آیتیں پڑھ کر سنائے۔

رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَ مُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ الرُّسُلِ ......النساء ۴/۱۶۵

یہ رسول جنت کی خوشخبری اور دوزخ کا ڈر سنانے والے تھے تاکہ پیغمبروں کے بعد اللہ پر لوگوں کی کوئی حجت باقی نہ رہے۔ ان نصوص میں واضح دلیل ہے کہ جرم نہیں ہوتا مگر بیان کے بعد، اور سزا نہیں ہوتی مگر ڈر سنانے کے بعد اور وارننگ کے بعد۔

اسی اصول پر یہ امر بھی مرتب ہوتا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں جو قتل وفساد، سود، زنا، ڈکیتی، چوری وغیرہ جرائم سرزد ہوئے ان پر کوئی سزا نہیں۔ یہ جمہور مسلمانوں کا مذہب ہے۔

اجمالی طور پر یوں کہنا ممکن ہے کہ شریعت اور خودساختہ تعزیراتی قانون میں یہ امر مشترک ہے کہ جب کسی چیز کے مانع کوئی نص''، نہ ہو تو وہ مباح ہوتی ہے۔ علاوہ اس کے کہ جو امر قانوناً منصوص علیہ ہو صریح ہو وہ خودساختہ قانون کے دائرے میں محصور ہوتا ہے اور جو امر شرعاً منصوص علیہ ہو وہ مجموعہ قانونیہ محدود موحدہ بین المذاہب غیر قانون ہے چنانچہ تحریم اور تجریم اور سزا یا تو نص قرآن سے ماخوذ ہے یا سنت نبویہ سے ماخوذ ہے یا اجماع امت سے ماخوذ ہے'' یا نصوص کی روشنی میں مجتہدین کے اجتہاد سے ماخوذ ہے۔

کسی فعل کے مانع نص یا تو صریح ہوتی ہے جیسے حدود کے متعلقہ نصوص صریح ہیں۔ اور کبھی نص دلالۃً وضمناً ہوتی ہے جو ثقہ علمائے اسلام کے اجتہاد سے واضح ہوتی ہے اور حقیقت میں علماء پیش آمدہ مسئلہ کا حکم خداوندی ظاہر کرتے ہیں، اصل حکم ممانعت کا ہو یا سزا کا ہو وہ حکم الٰہی کی طرف منسوب ہوتا ہے جبکہ صحت اجتہاد کے لیے شرعی استناد کا ہونا ضروری ہے۔

وہ امر جس سے ماہرین قانون خوفزدہ ہیں وہ یہ کہ'' جرم اور سزا نہیں مگر نص سے''۔ خوف یہ ہے کہ جس جرم میں نص موجود نہیں قاضی قیاس سے سہارا لے کر اثبات جرم کرے گا، جبکہ اس امر محذور کی بحث سے حنفیہ کے علماء اصول اور ان کے بعد دوسرے موافقین فارغ ہو چکے ہیں کہ حدود اور مقدرات شرعیہ میں قیاس لڑنا جائز نہیں خواہ مجتہد فقیہ قیاس چلائے یا قاضی، چنانچہ یہ اصول مقرر ہے کہ حدود، کفارات رخص اور تقدیرات میں قیاس نہیں چلتا چونکہ قیاس ظن کا فائدہ دیتا ہے اور ظن میں خطاء کا احتمال ہوتا ہے گویا مذکورہ احکام میں ظن چلانے میں شبہ ہے چنانچہ ظنی طریقہ سے سزا اور رجم ثابت نہیں ہوتا۔ چونکہ حدود شبہات سے ٹل جاتی ہیں۔

مالکیہ، شافعیہ جو حدود میں قیاس کے قائل ہیں یہ بھی کسی حادثہ کی حرمت پر کسی حکم جدید کو وجود دینے کے قائل نہیں کہ قیاس کی مدد سے کسی حادثے کا حکم نکال لیا جائے، بلکہ یہ نص مذکورہ جو کسی حادثہ کے متعلق وارد ہوئی ہو کسی مشابہ حادثہ پر منطبق کرتے ہیں جو کہ واقعہ منصوص علیہ کے مساوی ہو، گویا شافعیہ اور مالکیہ کا عمل بھی اس طرز کا ہے کہ وہ وقائع پر نص کی تطبیق کرتے ہیں، چونکہ سبھی وقائع منصوص علیہ نہیں ہوتے حتیٰ کہ موجودہ نافذ قوانین میں بھی سبھی وقائع منصوص علیہ نہیں ہوتے، چنانچہ جرم اور سزا کے اثبات کے اعتبار سے قیاس حنفی فقہاء کے اتفاق سے شرعاً معمول بہ ہے، چونکہ قانون سازی مجتہد کے دائرہ اختیار میں نہیں۔

جرائم اور سزائیں اسلام میں مقرر ہیں اور یہ وہ جرائم ہیں جن سے قرآن کریم یا سنت نبوی نے منع کیا ہے یا فقہاء نے ان کو بیان کیا ہے، اسلامی سزائیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے وہ ہیں جو باعث گناہ اور باعث اخروی سزا ہیں۔ ان میں سے کچھ ایسی ہیں جن میں دنیوی اور اخروی دونوں اوصاف جمع ہیں اور یہ عقوبات دنیویہ ہیں، دنیوی سزائیں حرام فعل یا ترک واجب پر ہوتی ہیں ان کی دو قسمیں ہیں، مقررہ ومقدررہ سزائیں اور غیر مقررہ سزائیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

مقررہ سزائیں جیسا کہ پیچھے گزر چکا ہے فقہاء کے نزدیک پانچ ہیں یا سات ہیں، قرآن وسنت میں ان کی مکمل وضاحت موجود ہے، پھر صحابہ اور ان کے بعد فقہاء کا ان پر اجماع ہے، شریعت میں ان سزاؤں کو اس لیے مقرر کیا گیا ہے تاکہ امن عامہ یقینی بن جائے لوگوں کے جان و

مال، عزت وآبرو محفوظ ہو جائیں رزائل سے لوگ دور رہیں، مفاسد کا خاتمہ ہو، شروفساد کا استیصال ہو، منازعات امراض، اور اخلاقی جرائم کا خاتمہ ہو، اور نظام زندگی کجی سے پاک رہے۔

چنانچہ شریعت میں جو سزائیں مقرر ہیں قاضی مقرر حد سے تجاوز نہیں کرسکتا، اور نہ ہی قصاص کے علاوہ شریعت نے بقیہ سزاؤں میں معافی کی گنجائش رکھی ہے، اور نہ ہی سفارش کو روا رکھا ہے، اسی طرح سزاؤں پر صلح کرنا دستبرداری کا اعلان، اسقاط اور ابراء بھی جائز نہیں۔ معاوضہ لینا بھی جائز نہیں۔ قاضی ان سزاؤں میں اپنی طرف سے دخل بھی نہیں دے سکتا، یہ سب اس لیے ہے تاکہ حقوق عامہ محفوظ رہیں، مقاصد شریعت جنہیں اصول خمسہ کہا جاتا ہے محفوظ رہیں اور وہ یہ ہیں دین، جان، عزت، نسب، اور عقل ومال۔

رہی باتی غیر مقررہ سزاؤں کی سو وہ تعزیرات ہیں، تعزیرات بھی ہر مسلمان کے لیے مشہور معروف ہیں اور ہر مسلمان پر شریعت کے احکام کا علم حاصل کرنا واجب ہے، تعزیر: کسی گناہ یا جرم پر مشروع سزا کو کہا جاتا ہے، تعزیر میں تحدید نہیں اور نہ ہی کفارہ ہے۔ خواہ جرم حقوق اللہ میں ہو یا حقوق جماعت میں، جیسے رمضان میں دن کے وقت کھانا کھالینا، ملکی امن کو تہہ وبالا کرنا، جاسوسی، نماز چھوڑنا، راستوں میں نجاست پھیلانا، جماع کے علاوہ اجنبی عورت کے ساتھ مباشرت کرلینا، بوس وکنار، بدنظری، غیر محرم کے ساتھ تنہائی میں بیٹھنا، نصاب سے کم سرقہ، غیر حرز سے چوری، لفظ زنا کے علاوہ قذف، سب وشتم مار، پٹائی، بری بات کہنا جیسے فاسق، اے خبیث، اے چور، اے فاجر، اے زندیق، اے سود خور، اے شرابی اے گدھے، اے خچر، اے بیل امانت میں خیانت کرنا، یتیموں کا مال ہڑپ کرنا، معاملات میں غش، ناپ تول میں کمی، جھوٹی گواہی جس کا پول کھل جائے، رشوت، شریعت کا حکم بدل دینا، رعیت پر جارحیت، جاہلیت کی دعا کرنا اور جاہلی عصبیت وغیرہ ذالک۔ ❶

تعزیر کو عام تعریف میں یوں ضبط کرنا ممکن ہے۔ ”ہر ایسا فعل جس میں جان، مال عزت، عقل، یا دین پر جارحیت کی گئی ہو اور اس فعل و جرم پر حد مقرر نہ ہو۔“ یہ تعریف ہر طرح کے جرائم کو شامل ہے جن میں کسی دینی واجب یا دنیوی واجب کا ترک ہو یا حرام وممنوع فعل کا ارتکاب ہو، فقہائے حنفیہ نے تعزیراتی جرائم کا مختصر ضابطہ بیان کیا ہے وہ یہ ہے: ہر مرتکب منکر ومعصیت پر تعزیر ہوگی بشرطیکہ اس معصیت پر حد مقرر نہ ہو یا فعل سے کسی مسلمان کو اذیت پہنچے یا غیر مسلم کو ناحق اذیت پہنچے خواہ قول ہو یا فعل ہو یا آنکھ اور ہاتھ سے اشارہ ہو۔ ❷ بالفاظ دیگر۔ ”ہر وہ شخص جو کسی منکر کا ارتکاب کرے یا ناحق قول یا فعل یا اشارے سے کسی کو اذیت پہنچائے خواہ مظلوم مسلمان ہو یا غیر مسلم اس کی سزا تعزیر ہے۔ ❸

اگرچہ اس ضابطہ میں عموم واجمال ہے لیکن عصری قوانین کے مطلوب کے خلاف ہے کہ ہر جرم اور سزا پر صراحت ہو، ہاں البتہ اس ضابطے کو فقہی قاعدہ کے مقام پر رکھا جاسکتا ہے جو غیر حدی جرائم پر منطبق ہو۔ چونکہ قاضی کا مرجع اثبات جرم میں شریعت ہے عقل اور شخصی خواہش نہیں، قاضی کا دائرہ اختیار شریعت اور قرآن وسنت کے اوامر ونواہی میں مقید ہے اور وہ فقہاء کی تصریحات سے رہنمائی لے سکتا ہے، چنانچہ شریعت نے جس چیز کو قبیح قرار دیا ہو وہ قبیح اور ممنوع ہے، شریعت نے جس چیز کو اچھا قرار دیا ہو وہ حسن اور مطلوب ہے یا مباح ہے، جیسا کہ معتزلہ علاوہ اصولیین نے کہا ہے۔ جبکہ حکم شرع ہمیشہ مصلحت عامہ کے ساتھ مقید ہوتا ہے یا مضرت عامہ کے دفاع کے ساتھ مقید ہوتا ہے، اگر کسی حکم میں مصلحت عامہ نہ ہو یا یا ضرر عام نہ ہو تو اس میں شخصی مصلحت کی رعایت کی جائے گی، ابن تیمیہ نے تعزیراتی جرائم کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے۔

(اول)......ایسے فعل کے ارتکاب پر سزا جس سے اللہ نے منع کیا ہو جیسے غش، تزویر، دھوکہ دہی، جھوٹی گواہی، امانت میں خیانت اور تدلیس۔

(دوم)......ترک واجب یا ادائیگی حق سے انکار کرنے پر سزا، یہ سزا اس لیے ہوگی تاکہ مکلف کو ادائے واجب یا ادائے حق پر اکسایا جائے جیسے تارک زکوۃ کی سزا، چنانچہ سزا ترک زکوۃ پر نہیں بلکہ ترک ادائے زکوۃ پر اکسانے کی غرض سے ہوگی، اگر تارک نے زکوۃ ادا کردی

❶......البحر الرائق ۸/ ۴۴ تکملة المجموع ۱۸/ ۳۶۱. ❷ردالمحتار على الدر المختار ۳/ ۱۹۵. ❸البدائع ۷/ ۶۳

تو اس پر سزا نہیں ہوتی، یہی حال مرتد کو قید رکھنے کا ہے اگر اس نے توبہ کر لی تو اس پر سزا نہیں ہوگی، اسی طرح ٹال مٹول کرنے والے مدیون نے دین ادا کر دیا تو اس پر بھی سزا نہیں ہوگی۔ ❶

تعزیراتی سزائیں...... اس کی مختلف صورتیں ہیں: کلام سے زجر توبیخ، قید و بند، جلاوطنی، مار پٹائی، حنفیہ کے نزدیک تعزیراتی سزا کے طور پر مجرم کو سیاستاً قتل بھی کیا جا سکتا ہے، بعض مالکیہ اور بعض شافعیہ کی رائے بھی یہی ہے۔ مثلاً کسی شر پسند کی وجہ سے ملکی امن و امان تہہ و بالا ہوتا ہو یا اسلام میں نظام عام کو ٹھیس پہنچتی ہو تو مجرم کو قتل کیا جا سکتا ہے۔ جیسے کوئی شخص جماعت مسلمین میں افتراق ڈالے یا کتاب و سنت کے علاوہ کسی اور کتاب کی دعوت دے یا جاسوسی کرے یا اکراہ سے کسی عورت کی عصمت دری کرے۔ ❷

ماقبل کی تفصیل سے یہ بات کھل کر واضح ہو جاتی ہے کہ تعزیراتی سزاؤں میں لچک ہے جس کی وجہ سے تعزیرات کا اجراء اور زیادہ آسان ہو جاتا ہے، قاضی کو اختیار مل جاتا ہے کہ وہ سزا کی مناسب قسم لاگو کرے یا معاف کر دے یا اپنی صوابدید کے مطابق مجرمین میں فرق کرے، اصلاً قاضی کو اثبات جرم سزا کا اختیار حاصل نہیں بلکہ وہ اپنے فیصلہ میں شرعی قواعد وضوابط کا پابند ہوگا، ہاں البتہ فقہاء کی تصنیفات سے استفادہ کر سکتا ہے۔ یہ سارے امور مجرم کی اصلاح میں معاون ثابت ہوتے ہیں اور مجرم پر سزا کی ہیبت اور خوف ہر وقت چھایا رہتا ہے یہی وہ اعلیٰ نظریہ ہے جس کا عموماً ماہرین قانون گن گاتے ہیں جبکہ یہ نظریہ شریعت اسلامیہ میں تعزیراتی سزاؤں کی صورت میں واضح ہے۔

دہم: موانع سزا اور اسباب اباحت اور سزا انسانی طرز کا ہونا...... بسااوقات کچھ انسانی اسباب کی وجہ سے سزا کی تنفیذ ممتنع ہو جاتی ہے اور یہ اسباب جرم کے ممنوع اور وقوع جرم کے تکرار سے محفوظ رہنے تک منتج ہوتے ہیں ان کی دو انواع ہیں۔

۱) **موانع سزا**...... یہ شخصی اسباب ہیں، ان کی وجہ سے گناہ کا ارادہ معدوم ہوتا ہے یا تو مجرم میں اہلیت فاعل نہیں ہوتی جیسے صغرسنی کا عذر یا عدم تمیز اور جنون یا طبعی ارادہ معدوم ہوتا ہے اور یہ عذر اکراہ ہے۔

۲) **اسباب اباحت**...... یہ خود ساختہ اسباب ہیں جو ایسے احوال کی طرف راجع ہوتے ہیں جو فاعل سے خارج ہوتے ہوتے ہیں اور علت جرم کے بھرپور ہونے کے مانع ہوتے ہیں یہ اسباب فاعل پر عدم تنفیذ حد پر منتج ہوتے ہیں جبکہ فاعل اصل جرم کا ارتکاب کرتا ہے، مثلاً فاعل شرعی حق دفاع استعمال کرتا ہے، فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ افعال دفاع مباح ہوتے ہیں۔ چنانچہ سول اور تعزیراتی قانون کے اعتبار سے مدافع پر ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، ہاں البتہ اگر فاعل حد مشروع سے تجاوز کر جائے تو پھر اس کا فعل جرم شمار ہوگا سول اور تعزیراتی طور پر اس سے باز پرس ہوگی، دفاع جرم کی روک تھام کے عوامل میں سے ایک اہم عامل ہے، مثلاً مظلوم کی رضامندی شبہ کی وجہ سے قصاص کو ساقط کر دیتی ہے، مکرہ کی سزا ساقط ہو جاتی ہے اسی طرح اضطراری حالت بھی سزا کو ساقط کر دیتی ہے، چنانچہ حنفیہ اور ظاہریہ کی رائے کے مطابق مستکرہ قتل (جس شخص کو قتل پر مجبور کیا گیا ہو) اس پر قصاص نہیں، جمہور فقہاء کے نزدیک جس عورت کو زنا پر مجبور کیا گیا ہو اس پر سزا نہیں۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ لَا تُكْرِهُوْا فَتَيٰتِكُمْ عَلَى الْبِغَآءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوْا عَرَضَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ۚ
وَ مَنْ يُّكْرِهْهُّنَّ فَاِنَّ اللّٰهَ مِنْۢ بَعْدِ اِكْرَاهِهِنَّ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ﴿۳۳﴾ سورہ النور ۳۳

اور اپنی باندیوں کو دنیا کا ساز و سامان حاصل کرنے کے لیے بدکاری پر مجبور نہ کرو اور جو کوئی انہیں مجبور کرے گا تو ان کو مجبور کرنے کے بعد اللہ (ان باندیوں کو) بہت بخشنے والا بڑا مہربان ہے۔

---

❶......الجریمة والعقوبة فی الفقة الاسلامی الاستاذ المرحوم محمد ابوزهره ۱/۱۲۲۔ ❷ الفروق للقرافی ۴/۷۹، الاعتصام للشاطبی ۲/۱۲۰، احکام القرآن للجصاص ۲/۱۲۴ المغنی ۹/۳۲۸

جو شخص اضطراری حالت میں جرم کا ارتکاب کر بیٹھے (مثلاً شدید بھوک کی حالت میں چوری کر لی) اس پر بھی سزا نہیں چونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قحط والے سال چور کی سزا یعنی ہاتھ کاٹنے کے حکم کو موقوف کر دیا تھا، اور فرمایا تھا: میں قحط والے سال میں ہاتھ نہیں کاٹوں گا۔ ❶

ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک عورت لائی گئی جو شدت پیاس سے جاں بلب ہوگئی تھی، کسی چرواہے کے پاس سے اس کا گزر ہوا عورت نے پانی مانگا، چرواہے نے اس شرط پر پانی دینے کی حامی بھر لی کہ وہ اسے اپنے نفس پر اختیار دے دے، چنانچہ عورت نے شرط قبول کر لی اور زنا پر راضی ہوگئی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں سے اس عورت کو رجم کرنے کے متعلق مشورہ کیا، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا میری رائے میں یہ عورت اضطراری حالت میں تھی اس لیے اسے چھوڑ دیا جائے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ الانعام ۶/ ۱۴۵

ہاں جو شخص انتہائی مجبور ہو جائے جبکہ وہ نہ لذت حاصل کرنے کے لیے ایسا کر رہا ہو اور نہ ہی ضرورت کی حد سے آگے بڑھے اس پر گناہ نہیں ہوگا۔

چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عورت کو چھوڑ دیا: اس اثر سے یہ بھی ثابت ہوا کہ حاکم وقت فوراً تعزیر معاف بھی کر سکتا ہے۔

یازدہم: اسلام میں سیاست سزا کے بڑے بڑے اثرات...... یہ موضوع (Topic) خاتمہ بحث کے قائم مقام ہے، چنانچہ گزشتہ تفصیل سے معلوم ہو چکا ہے کہ شریعت اسلامیہ میں سزائیں کچھ اہداف کے پیش نظر نافذ کی جاتی ہیں مثلاً مجرم کو راہ راست پر لانا، جرائم کی روک تھام اور جرائم میں کمی کرنا وغیرہ، چنانچہ اسلام میں تعزیراتی نظام کے یہ اہم آثار اور اہداف ہیں۔

۱۔ مجرم کی زجر و توبیخ...... بلکہ عامۃ الناس کی زجر و توبیخ، مجرم کی اصلاح اور تہذیب اور مجرم کو پھر سے معاشرے کا سلجھا ہوا، راستباز اور صالح فرد بنانا سزا کا اہم ہدف ہے، چنانچہ حدود شرعیہ میں زجر و توبیخ کا کافی سامان موجود ہے جس سے مجرم جرم سے رک سکتا ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ حدود شرعیہ کی تنفیذ سے سعودی عرب میں امن عامہ اور اطمینان کو زبردست تقویت ملی ہے اور پورے عالم میں اس کی مثال نہیں ملتی، بایں ہمہ اخروی سزا اور نار جہنم کے عذاب کا خوف ارتکاب جرم کا قوی مانع ہے۔

مجرمین کے اصلاح حال کے لیے توبہ کا دروازہ ہمہ وقت چوپٹ کھلا ہے چنانچہ وعظ و نصیحت، دعوت، ارشاد، جمعہ اور عیدین کے خطبات بھی اصلاح نفس اور جرائم کی روک تھام کے لیے موثر ذرائع ہیں۔

۲۔ حدود شرعیہ کی تنفیذ کے درپے نہ ہونا...... جس مجرم سے سرعام اور اعلانیہ معصیت اور جرم کا ارتکاب نہ ہو اس کا پردہ رکھنا اور مختلف شبہات کی وجہ سے حدود ٹال دینا ایسے دو اصول ہیں جن سے سزا نادر الوقوع ہو سکتی ہے اور یہ اصول بھی ہے کہ تنفیذ حدود کے درپے نہیں ہو جانا چاہیے۔

۳۔ جرائم کی روک تھام اور ان میں کمی کرنا...... کسی بھی معاشرہ میں جرائم کا بالکل استیصال ناممکن ہے ہاں البتہ جرائم میں کمی لانا ممکن ہے، چنانچہ اگر نظام صحیح ہو جس میں سزا کا ہدف اور امن و اطمینان حاصل ہو سکتا ہو تو جرائم میں کمی واقع ہو سکتی ہے۔

۴۔ مجرم کی اصلاح اور اسے راہ راست پر لانا...... حقیقت میں ہر انسان جوابدہی، مسئولیت اور سزا کی گرانباری کا شعور رکھتا ہے اور جرم کو اپنی شخصیت، شہرت کے لیے ضرر کا باعث سمجھتا ہے، تاہم اگر ایک مرتبہ مجرم کو سزا مل جائے تو غالب امکان ہوتا ہے کہ اس سے دوبارہ جرم سرزد نہیں ہوگا اب وہ اپنی اصلاح کر لے گا اور اپنے آپ کو راہ راست پر لے آئے گا۔

۵۔ معاشرہ کا پاک و صاف ہونا اور معاشرہ کا جرم پسندی سے دور رہنا...... اسلام میں مقرر سیاست تعزیر کا یہ اساسی ہدف

---

❶ ...... اعلام الموقعین ۳/ ۳۳

ہے چونکہ فرد کا امن جماعت کے امن پر موقوف ہے اور پرامن زندگی ہر انسان کا مقصد اور غایت ہے، چنانچہ مناسب سزا کی تنفیذ سے معاشرے کی مصلحت محفوظ رہ سکتی ہے اور بار بار گزر چکا ہے کہ مصلحت عامہ فردی مصلحت پر مقدم ہوتی ہے۔

۶۔ **خدشات اور یہ کہ پرہیز علاج سے بہتر ہے**...... اسلام میں سزاؤں کی تنفیذ کھلا ہوا یقینی امر ہے تاکہ لوگ جرائم سے باز آجائیں، اپنا محاسبہ کریں اور مشکل حساب اور سخت سزا سے خوفزدہ رہنا بھی اہم عامل ہے، چونکہ ہر انسان اپنے عمل کا مرہون ہے جبکہ جرائم سے پرہیز کرنا علاج اور سزا سے بہتر ہے، ایسے ذرائع جو فساد پر منتج ہوتے ہوں ان کا سد باب امر واجب ہے اور مفاسد کا خاتمہ جلب مصالح پر مقدم ہوتا ہے۔

۷۔ **دنیوی اور اخروی سزا کے خوف کا پرچار**...... اس عامل کو فعال بنانے سے بہت سارے مصالح عامہ متحقق ہوسکتے ہیں، اہم مصلحت معاشرے کا امن، ترقی، مصلحت میں مال خرچ کرنا، جرائم کے خاتمہ کے لیے کم خرچ ہے۔ جبکہ بہت سارے خسارے ہیں جو املاک کو لاحق ہوجاتے ہیں جیسے سرقہ، ڈکیتی، اچکاری وغیرہ کچھ خسارے روح وجسم کو لاحق ہوتے ہیں جیسے قتل اور اعضاء کا ناکارہ کردینا، اسی طرح لوگوں کی ایک بڑی تعداد جیلوں میں فضول بیٹھی رہتی ہے اگرچہ عصر حاضر میں قیدیوں کو طرح طرح کے فنون اور ہنر سکھائے جاتے ہیں تاکہ رہائی کے بعد اپنے ہاتھوں سے کام کرکے معیشت سنوار سکیں جبکہ جرائم کی روک تھام کے لیے حکومت کو بھاری اخراجات برداشت کرنے پڑتے ہیں، جیسے محکمہ پولیس، محکمہ قضاء، جیلوں کے اخراجات وغیرہ۔

۸۔ **دائمی امن وامان**...... کھلے عام ارتکاب جرائم سے افراتفری، بے چینی اور جارحیت کا سماں پیدا ہوجاتا ہے، ظاہر ہے لاقانونی جذبات کی روک تھام کے لیے سخت سزا کی ضرورت ہوتی ہے۔

۹۔ **بقائے عالم**...... حقیقت میں تنفیذ سزا جیسے قصاص یا سزائے موت میں نوع انسانی کی زندگی اور بقا ہے، چونکہ جب قاتل کو یہ احساس ہوگا کہ مجھے بھی قتل کردیا جائے گا تو وہ کسی دوسرے کو قتل کرنے سے باز رہے گا گویا اس نے اپنی جان بھی بچالی اور دوسرے کی جان بھی بچالی۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰٓاُولِي الْاَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ ﴿۱۷۹﴾ البقرۃ ۲/۱۷۹

اے عقل ودانش والو! تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے، تاکہ تم پرہیزگار بن جاؤ۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ سزائے موت کو لغو قرار دینے کا مطالبہ سنگین غلطی ہے جو مصلحت عامہ اور نہ ہی خاصہ کے ساتھ اتفاق رکھتا ہے۔

۱۰۔ **جرم کو نہایت چھوٹے پیمانے میں منحصر رکھنا**...... یہ نکتہ شریعت کا اہم مقصد اور اسلام میں سزا کا اہم اصول ہے، چنانچہ ترہیب (ڈرسنانے) کے ذریعہ معاشرہ میں برائی پھیلنے سے روکی جاسکتی ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

اِنَّ الَّذِيْنَ يُحِبُّوْنَ اَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ...... النور ۲۴/۱۹

جو لوگ چاہتے ہیں کہ ایمان والوں میں برائی پھیلے ان کے لیے دردناک عذاب ہے۔

چنانچہ یہ بات مسلم ہے کہ جب برائی عام ہورہی ہو تو لوگوں کو اس کے ارتکاب پر جرأت ہوجاتی ہے، اسی طرح عدالتی سزا بھی تعزیرات کے دائرہ میں اہم کردار ادا کرسکتی ہے اس مجرم ارتکاب جرم سے باز رہ سکتا ہے، اسی طرح شخصی اور فردی جوابدہی بھی ارتکاب جرم سے باز رکھ سکتی ہے۔

چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى ......الانعام ۶/ ۱۶۴

کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔

پھر جرم پر سزا جاری کرنا جمہور فقہاء کے نزدیک واجب ہے اگر چہ دار اسلام سے باہر دار الحرب میں جرم کا ارتکاب کیوں نہ ہوا ہے چونکہ ممنوع اور حرام کا حکم جگہ کے بدلنے سے نہیں بدلتا۔

۱۱۔ جرائم کے خلاف معاشرے کا دفاع...... اسلام نے اس نکتہ کو بڑی اہمیت دی ہے اور اسلام نے جرائم کی روک تھام کے لیے معاشرتی تعاون وتناصر کے اصول کو اپنایا ہے ہر فرد مصالح عامہ کی رعایت اور نگرانی کرے گویا معاشرے کا ہر فرد مصالح عامہ کے لیے چوکیدار کی حیثیت رکھتا ہے۔ چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص اللہ تعالیٰ کی حدود قائم رکھتا ہے اور جو شخص حدود میں پڑ جاتا ہے ان کی مثال ایک قوم کی سی ہے جو کسی جہاز میں سوار ہونا چاہیں، ان میں سے کچھ جہاز کی بالائی منزل میں سوار ہو جائیں اور کچھ نچلی منزل میں، چنانچہ نچلی منزل والوں کو پیاس لگ جائے اور وہ بالائی منزل والوں سے کہیں: ہم نیچے والی منزل میں پانی لینے کے لیے سوراخ کریں گے اور ہم اوپر والوں کو نقصان نہیں پہنچائیں گے۔ سو اگر نچلی منزل والوں نے انہیں نہ روکا تو سب ہلاک ہو جائیں گے اور اگر تم ہاتوں ہاتھ ان کی خبر لی تو سب نجات پا جائیں گے۔ ❶

۱۲۔ مقاصد شریعت یعنی اصول خمسہ کی حفاظت...... شریعت میں جرائم کی روک تھام اور جرائم پر سزا کا سارا ڈھانچہ اسلام میں متعینہ اصول خمسہ یا مصالح اساسیہ کی حفاظت کے اصول پر قائم ہے اور اصول خمسہ یہ ہیں: دین جان، عقل، نسل و مال۔ ان مصالح کو اتنی زبردست اہمیت حاصل ہے کہ ان کے بغیر زندگی صراط مستقیم پر استوار رہ نہیں سکتی، لہٰذا اگر کوئی بدبخت ان مقاصد شریعت پر جارحیت کا ارتکاب کرے گا تو اس کا ارتکاب صریح جرم ہوگا اور مستحق سزا ہوگا۔ ❷

خلاصہ...... اسلامی سزائیں جرائم کی روک تھام اور مجرم کی اصلاح کا مؤثر طریقہ اور ذریعہ ہیں، انہی کی بدولت امن وسلامتی، جرائم کا استیصال اور معاشرے کو صاف ستھرا ماحول فراہم کیا جا سکتا ہے، اس شرعی اور اسلامی جذبہ کے پیش نظر اس کے بالمقابل کسی قسم کی تنقید، تبصرہ، اعتراض اور فضول گوئی کی طرف توجہ نہیں دی جائے گی چونکہ تعزیرات وحدود شریعت اسلامیہ کا حصہ ہیں، ان کے خلاف افکار محض باطل ہیں، یہ افکار جہالت اور بے دینی کی پروردہ ہیں۔ جبکہ شریعت میں مصلحت عامہ کو شخصی مصلحت پر مقدم رکھا جاتا ہے۔

پہلی فصل......حد زنا

تمہید...... زنا حرام ہے بہت بڑی بے حیائی ہے، زنا اکبر الکبائر ہے، سبھی اہل ملل کی زنا کی حرمت پر اتفاق ہے۔ چنانچہ زنا کبھی کسی ملت اور مذہب میں حلال نہیں ہوا، اسی لیے حدود میں زنا کی حد شدید تر ہے۔ چونکہ زنا فی الواقع انسانی عزت وآبرو اور نسب پر کھلا حملہ ہوتا ہے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ لَا تَقْرَبُوا الزِّنٰٓى اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً ؕ وَ سَآءَ سَبِيْلًا ﴿۳۲﴾ الاسراء ۱۷/ ۳۲

زنا کے قریب بھی مت جاؤ چونکہ زنا بے حیائی اور بہت برا راستہ ہے۔

وَالَّذِيْنَ لَا يَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ وَلَا يَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُوْنَ وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ اَثَامًا يُّضٰعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيْهٖ مُهَانًا ......الفرقان ۲۰/ ۲۸-۲۹

---

❶......اخرجه البخاري في صحيحه. ❷ التعزير والاتجاهات الجنائية المعاصرة للدكتور عبدالفتاح خضر ص ۹.

اور جو اللہ کے ساتھ کسی بھی دوسرے معبود کی عبادت نہیں کرتے اور جس جان کو اللہ نے حرمت بخشی ہے اسے ناحق قتل نہیں کرتے،
اور نہ وہ زنا کرتے ہیں اور جو شخص بھی یہ کام کرے گا اسے اپنے گناہ کے وبال کا سامنا کرنا پڑے گا، قیامت کے دن
اس کا عذاب بڑھا کر دگنا کر دیا جائے گا اور وہ ذلیل ہو کر اس عذاب میں ہمیشہ ہمیشہ رہے گا۔

غیر شادی شدہ کی حد زنا میں اصل یہ آیت ہے:

اَلزَّانِيَةُ وَ الزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ...... النور ۲۴/ ۲

زنا کرنے والی عورت اور زنا کرنے والے مرد میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔

جبکہ متزوج (شادی شدہ) کے لیے حد زنا رجم (سنگسار کرنا) ہے جو سنت سے ثابت ہے، چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ اور بنی غامد کی ایک عورت کو رجم کیا ہے، اس حدیث کے بعض طرق حد تواتر کو پہنچتے ہیں [1] نیز رجم پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔

حد زنا خالص اللہ تعالیٰ کے حقوق میں سے ہے، یعنی یہ معاشرے کا حق ہے چونکہ زنا سے خاندانی دشمنی جنم لیتی ہے۔ نسل ونسب تباہ ہوتا ہے اور معاشرے کا نظام درہم برہم ہوتا ہے۔

سبھی مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ بچے اور مجنون پر حد واجب نہیں ہوتی چونکہ حدیث میں ہے" تین آدمی مرفوع القلم ہیں۔ بچہ یہاں تک کہ بالغ ہو جائے، سویا ہوا شخص یہاں تک کہ بیدار ہو جائے اور مجنون یہاں تک کہ اسے افاقہ ہو جائے۔ [2]

لواطت (بدفعلی) جس طرح زنا حرام ہے لواطت بھی اسی طرح حرام ہے بلکہ غلام بازی تو زنا سے بھی زیادہ بے حیائی ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ لُوْطًا اِذْ قَالَ لِقَوْمِهٖٓ اَتَاْتُوْنَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ اَحَدٍ مِّنَ الْعٰلَمِيْنَ ۝ ...... الاعراف ۷/ ۸۰

اور ہم نے حضرت لوط علیہ السلام کو نبی بنا کر بھیجا وہ وقت یاد کرو جب لوط علیہ السلام نے اپنی قوم سے کہا کہ
کیا تم لوگ بدفعلی کا ارتکاب کرتے ہو جبکہ یہ فعل تم سے پہلے سارے جہاں میں کسی نے نہیں کیا۔

اللہ تعالیٰ نے بدفعلی کو فاحش (بے حیائی) قرار دیا ہے۔ چنانچہ سورت انعام میں ہے:

وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ...... الانعام ۶/ ۱۰۱

بے حیائی کے قریب بھی مت جاؤ خواہ بے حیائی ظاہری ہو یا پوشیدہ۔

اللہ تعالیٰ نے قوم لوط کو اس فعل پر اتنا سخت عذاب دیا کہ کسی اور قوم کو ایسا عذاب نہیں دیا۔ چنانچہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس شخص کو تم لوط علیہ السلام کی قوم جیسا کرتے دیکھو تو فاعل اور مفعول دونوں کو قتل کر دو۔

سحاق...... سحاق ایک عورت کا دوسری عورت کے ساتھ شہوت پوری کرنے کے فعل کو کہا جاتا ہے چنانچہ جدید اصطلاح میں سحاق کو ہم جنسی پرستی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ خواہ کوئی مرد یا کوئی عورت ہم جنسی پرستی میں مبتلا پائی جائے تو اس پر تعزیر ہوگی۔ چنانچہ بیہقی نے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی ہے کہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب کوئی مرد کسی مرد سے شہوت پوری کرے تو وہ دونوں زانی ہوں گے اور اگر کوئی عورت دوسری عورت کے ساتھ شہوت پوری کرے تو وہ دونوں زانیہ ہوں گی حضرت واثلہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ عورتوں کے درمیان سحاق ہونا زنا ہے۔

---

[1] ......تحفه الفقهاء ۳/ ۱۸۸۔ [2] اخرجه البزار في مسنده عن ابي هريرة وفيه عبدالرحمٰن بن عبدالله بن عمر بن حفص وهو متروک الا انه روي عن صحابة آخرين بالفاظ مختلفة منها ما رواه احمد و اصحاب السنن الاربعة

فی الجملہ..... آنکھیں زنا کے لیے قاصد کا کام انجام دیتی ہیں چنانچہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: دونوں آنکھیں زنا کی مرتکب ہوتی ہیں، دونوں ہاتھ زنا کے مرتکب ہوتے ہیں، دونوں پاؤں زنا کے مرتکب ہوتے ہیں، شرمگاہ ان سب کی یا تصدیق کر دیتی ہے یا تکذیب۔ فرمان باری تعالیٰ ہے:

قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ ...... النور ۲۴/ ۳۰

مومنین سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظر نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں۔

وَ قُلْ لِّلْمُؤْمِنٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوْجَهُنَّ ...... النور ۲۴/ ۳۱

ایمان والی عورتوں سے بھی کہہ دیجئے کہ وہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں۔

چنانچہ جس طرح زنا یا لواطت کے حکم سے شرمگاہ میں مباشرت حرام ہے اسی طرح شرمگاہ سے ہٹ کر کسی دوسری جگہ شہوت پوری کرنا بھی حرام ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ اِلَّا عَلٰى اَزْوَاجِهِمْ اَوْمَامَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ، فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ

یہ وہ لوگ ہیں جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں البتہ اپنی (منکوحہ) بیویوں مملوکہ باندیوں سے وہ شہوت پوری کرتے ہیں بلاشبہ اس میں ان پر کوئی ملامت نہیں۔

مشت زنی..... استمناء یعنی مشت زنی بھی حرام ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ اِلَّا عَلٰى اَزْوَاجِهِمْ اَوْمَامَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ، فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ

چنانچہ آیت میں صرف دو محل جو جائز اور حلال ہیں بیان کیے گئے ہیں (۱) بیویاں (۲) باندیاں ان دو کے علاوہ شہوت رانی کا جو محل بھی ہوگا وہ حرام ہے۔ نیز مشت زنی قطع نسل کا بھی سبب ہے، جو شخص مشت زنی کا مرتب ہوگا اسے تعزیر ہوگی البتہ حد نہیں ہوگی، چونکہ مشت زنی اگر چہ مباشرت ہے لیکن کسی شرمگاہ میں دخول نہیں۔ لہٰذا ایسا ہی ہے جیسے عورت کی شرمگاہ کے علاوہ کسی اور جگہ مباشرت کر لی جائے۔

مردے اور جانور سے وطی کرنا بھی حرام ہے چونکہ مذکورہ بالا آیت میں وطی حلال کے صرف دو محل بیان کئے گئے ہیں اس کی تفصیل آیا چاہتی ہے۔

خاکہ موضوع..... حد زنا کے متعلق پانچ مباحث میں کلام ہوگا۔

پہلی بحث..... حد زنا کا سبب اور زنا کی تعریف۔

دوسری بحث..... حد کی شرائط۔

تیسری بحث..... عقوبت زنا (یعنی زنا کی سزا) ”حد“

چوتھی بحث..... قاضی کے پاس (عدالت میں) زنا کا اثبات۔

پانچویں بحث..... حد قائم کرنے کے بیان میں، حد کی کیفیت، محدود کی حالت، حد قائم کرنے کی جگہ۔

اس کے ساتھ ساتھ لواطت کا حکم، جانور اور مردے کے ساتھ وطی کرنے کا حکم بھی آئے گا۔

پہلی بحث..... حد زنا کا سبب اور زنا کی تعریف

حد زنا کا سبب جرم زنا کا ارتکاب ہے، لیکن اس جرم کے متحقق ہونے کے لیے فقہاء نے نہایت دقیق ضوابط مقرر کر رکھے ہیں۔ چونکہ

حدود معرض اسقاط میں ہوتی ہیں، نیز تا کہ معاشرہ ان بے حیائی کے امور کے سننے سے گریزاں رہے، چہ جائے کہ ان فاحشات کی تشہیر کی جائے یا ان کی تحقیق وکھوج لگائی جائے۔ جب پوری طرح ان ضوابط اور قیود کو نہ پایا جائے تو حد ساقط ہو جاتی ہے، البتہ اگر وطی شبہ کی بنا پر ہو ❶ تو تعزیر یا مہر واجب ہوتا ہے، چونکہ حرام وطی عَقر (سزا یا تعزیر) یا عُقر (مہر) سے خالی نہیں ہو سکی۔

زنا کی تعریف.....لغت اور شریعت میں زنا کی تعریف ایک ہی ہے:

هو وطؤ الرجل المرأة القبل في غير الملك و شبهة

مرد کا عورت کے ساتھ اس کے آگے والے راستے سے وطی کرنا بایں طور کہ وطی ملک یا شبہ ملک سے خالی ہو۔❷

حنفیہ نے زنا کی ایک اور مفصل تعریف بھی ذکر کی جس میں جملہ ضوابط کو ملحوظ رکھا گیا ہے وہ یہ ہے:

الوطؤالحرام في قبل المرأة الحية المشتهاة في حالة الاختيار في دارالعدل ممن التزم احكام الاسلام الخالي عن حقيقة الملك وحقيقة النكاح عن شبهة الملك وعن شبهة النكاح وعن شبهة الاشتباه في موضع الاشتباه في الملك والنكاح جميعًا❸

زنا ایسی وطی کو کہا جاتا ہے جو حرام ہو قابل اشتہاء اور زندہ عورت کے آگے والے حصہ میں ہو جگہ دار العدل ہو اور واطی ان لوگوں میں سے ہو جو اسلام کے احکام کے پابند ہوں، وطی حقیقت ملک، حقیقت نکاح، شبہ ملک اور شبہ نکاح اور شبہ اشتباہ سے خالی ہو۔

تعریف کی تشریح اور قیودات احتر ازیہ....."الوطؤ معین ومعلوم فعل کو کہا جاتا ہے یعنی حشفہ (ذکر کے سر) کے بقدر شرمگاہ میں ذکر کو داخل کرنا چنانچہ جس وطی سے حد واجب ہوتی ہے اس کی مقدار یہ مقرر کی گئی ہے ذکر کا حشفہ (سر) عورت کی شرمگاہ میں غائب ہو جائے۔ اس سے کم یا اس کے علاوہ پر حد واجب نہیں ہوگی۔ مثلاً رانوں میں ذکر کو داخل کر دیا یا بوسہ لے لیا تو اس سے حد زنا واجب نہیں ہوگی۔

الحرام.....یعنی عاقل بالغ شخص کی طرف سے وطی کا صدور ہو، چنانچہ غیر مکلّف مثلاً بچے اور مجنون کی وطی پر حد واجب نہیں ہوگی، چونکہ بچے اور مجنون کا فعل حرمت کے ساتھ متصف نہیں ہوتا۔ چونکہ یہ دونوں غیر مکلّف ہوتے ہیں۔ چنانچہ حدیث میں ہے" تین آدمی مرفوع القلم ہیں بچہ یہاں تک کہ بالغ ہو جائے سویا ہوا شخص یہاں تک کہ بیدار ہو جائے، مجنون یہاں تک کہ اسے افاقہ ہو جائے۔ (حدیث گزر چکی ہے)

فی قبل.....اس قید سے وہ وطی نکل گئی جو مرد یا عورت کے پچھلے حصہ میں ہو، چنانچہ دبر میں ہونے والی وطی کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زنا نہیں کہا جاتا۔ بخلاف صاحبین، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کے۔

المرأۃ.....یعنی عورت کے ساتھ وطی ہو اس قید سے چوپائے کے ساتھ کی گئی وطی خارج ہو گئی چونکہ چوپائے کے ساتھ وطی نادر الوقوع ہے، کیونکہ طبع سلیم کو اس سے نفرت ہوتی ہے۔

الحیۃ.....یعنی جس عورت کے ساتھ وطی کی گئی ہو وہ زندہ ہو، مردہ عورت کے ساتھ وطی نادر الوقوع ہے۔

المشتھاۃ.....یعنی عورت حد بلوغ کو پہنچی ہو اور اسے دیکھ کر شہوت آتی ہو۔ غیر مشتھاۃ (جیسے چھوٹی بچی جو حد بلوغ کو نہ پہنچی ہو) کے ساتھ وطی کرنے پر حد نہیں۔ چونکہ طبع سلیم غیر مشتھاۃ کے ساتھ وطی کو قبول نہیں کرتی۔

---

❶.....الكتاب مع اللباب ٣/ ٢٢۔ ❷حاشية ابن عابدين ٣/ ١٥٤، فتح القدير ٤/ ١٣٨ تبيين الحقائق ٣/ ١٦٤ المهذب ٢/ ٢٦٦۔ ❸ البدائع ٧/ ٣٣، العناية شرح الهداية ٤/ ١٣٨

حالۃ الاختیار......واجب ہے کہ واطی مختار (یعنی حالت اختیار میں) ہو، خواہ مرد ہو یا عورت چنانچہ جس شخص کو زنا پر مجبور کیا گیا ہو اس پر حد نہیں ہوگی۔ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جس عورت کو زنا پر مجبور کیا گیا ہو اس پر حد نہیں ہے چونکہ حدیث ہے۔ "میری امت سے خطاء، نسیان اور اکراہ کو اٹھا لیا گیا ہے۔"

رہی بات اس مرد کی جس کو زنا پر مجبور کیا گیا تو شافعیہ کے نزدیک اس پر بھی نہ حد ہے نہ تعزیر، یہی قول مالکیہ کے نزدیک راجح ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں مکرہ الزنا پر حد جاری کی جائے گی چونکہ جب اس کے آلہ تناسل میں انتشار پیدا ہوا تو اس سے اکراہ کی نفی ہوگئی۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا پہلا قول یہ تھا کہ اگر اکراہ کا صدور سلطان کی طرف سے ہو تو مکرہ پر حد نہیں اگر غیر سلطان کی طرف سے اکراہ ہو تو استحساناً حد لگائی جائے گی۔ چونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اکراہ صرف سلطان کی طرف سے ہوتا ہے۔

دوسرا قول جو زیادہ مضبوط ہے وہ یہ کہ مستکرہ پر حد نہیں چونکہ آلہ تناسل بسا اوقات کامل مردانگی کی وجہ سے بھی منتشر ہو سکتا ہے۔ لہٰذا انتشار آلہ اختیار کی دلیل نہیں۔ صاحبین کہتے ہیں کہ دونوں حالتوں میں مکرہ کو حد نہیں لگائی جائے گی یہی قول قابل اعتماد ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں دونوں صورتوں میں جاری کی جائے گی۔ ❶

فی دار العدل......یعنی دار الاسلام میں رہتے ہوئے وطی کا صدور ہو، چنانچہ حاکم وقت کو دار الحرب یا دار البغاوت پر ولایت اور اختیار حاصل نہیں ہوتا۔

ممن التزم احکام الاسلام......یعنی واطی ان لوگوں میں سے ہو جو احکام اسلام کے پابند ہوں گو یا واطی مسلمان ہو یا ذمی۔ اس قید سے حربی نکل گیا چونکہ وہ احکام اسلام کا پابند نہیں ہوتا۔

الخالی عن حقیقۃ الملک......یعنی محل حقیقت ملک سے خالی ہو۔ اس قید سے باندی کے ساتھ کی گئی وطی سے احتراز ہو گیا، مثلاً مشترکہ باندی یا مجوسیہ کے ساتھ وطی کر لی، مرتدہ، مکاتبہ، رضاع یا سسرالی رشتہ کی وجہ سے حرام عورت کے ساتھ وطی کر لی۔ یہاں تک کہ اگرچہ وطی حرام ہو اور حرمت کا علم بھی ہو۔ ❷ شافعیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ذی رحم محرم کا مالک ہو گیا۔ اس نے محرم کے ساتھ وطی کر لی تو اس پر حد نہیں ہوگی چونکہ یہ ملک میں وطی ہوئی ہے اس سے حد واجب نہیں ہوتی، یہ ایسا ہی ہے جیسے اپنی حائضہ باندی کے ساتھ وطی کر لی جائے، اسی طرح جس شخص نے مشترکہ باندی کے ساتھ وطی کر لی اس پر بھی حد واجب نہیں ہوگی۔

الخالی عن حقیقۃ النکاح......اس قید سے منکوحہ کے ساتھ کی گئی وطی خارج ہو گئی، مثلاً حائضہ بیوی کے ساتھ وطی، حالت نفاس میں بیوی کے ساتھ وطی، روزہ دار بیوی کے ساتھ وطی، حج میں احرام کی حالت میں بیوی کے ساتھ وطی، یا ایسی بیوی کے ساتھ وطی کی جس سے خاوند نے ظہار کر دیا ہو یا ایلائے کر دیا ہو، اگرچہ ان صورتوں میں وطی حرام ہے لیکن ملک نکاح کی وجہ سے حد نافذ نہیں ہوگی۔ ❸

شبہۃ الملک......اگر ملک یا نکاح میں شبہ آ جائے تو بھی حد واجب نہیں ہوگی، چنانچہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

ادرؤ والحدود بالشبہات ــــ حد کو شبہات سے ٹال دو۔ ❹

الدسوقی

❶......البدائع ۳۴/۷، حاشیۃ ابن عابدین ۱۷۲/۳، مغنی المحتاج ۱۴۵/۴، المہذاب ۲۲۷/۲ حاشیۃ ۳۱۸/۴، بدایۃ المجتہد ۴۳۱/۳، المغنی لا بن قدامۃ ۱۸۷/۸۔ ❷فتح اقدیر ۱۴۰/۴، البدائع ۳۰/۷۔ ❸ البدائع ۳۵/۷، فتح القدیر ۱۴۰/۴۔ ❹قال الزیلعی غریب بہذا اللفظ ورواہ البیق عن علی موقوفاً الا انہ فیہ المختار بن نافع قال بخاری عنہ وھو منکر الحدیث، واخرجہ آخرون مرفوعاً ومرسلاً وروی عن عقبۃ بن عامر و معاذ ایضاً موقوفاً ورواہ ابوحنیفۃ عن ابن عباس، واخرجہ الترمذی والبیہقی والحاکم عن عائشۃ وفیہ یزید بن زیاد وھو ضعیف (دیکھیے نصب الرایۃ ۳۰۹/۳ التلخیص الحبیر ۳۰۲ نیل الاوطار ۱۰۴/۷ وغیر ذلک

یہ حدیث اگر چہ موقوف ہے لیکن مرفوع کے حکم میں ہے۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ حد کامل سزا ہوتی ہے اور یہ کامل جنایت (جرم) کے مقتضی ہے اگر شبہ آجائے تو جنایت (جرم) کامل نہیں رہتی، مثلاً باپ نے بیٹے کی باندی سے وطی کر لی، چنانچہ بیٹے کی باندی میں ملکیت کا شبہ ہے چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ ''تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کی ملکیت ہے۔ ❶ اسی طرح مکاتب غلام کی باندی سے وطی کر دی تو اس میں بھی شبهة الملک ہے چونکہ مکاتب کے ذمہ اگر ایک درہم بھی باقی ہو وہ پھر بھی غلام کے حکم میں ہے، عبد ماذون کی باندی سے وطی کر دی برابر ہے عبد ماذون پر دین ہو یا نہ ہو چونکہ عبد ماذون آقا کی ملک میں ہوتا ہے جبکہ ملک رقبہ کمائی کی ملک کی بھی مقتضی ہے لیکن شبہ اس طرح رہے گا کہ مکاتب اور ماذون باندی میں تصرف کرنے کے مالک ہوتے ہیں۔

اسی طرح دار حرب میں مالِ غنیمت میں شامل باندی کے ساتھ وطی کر لی یا مال غنیمت دار الاسلام میں سمیٹ کر لے آئے تھے کہ وطی کر دی بشرطیکہ مال ابھی تقسیم نہ ہوا ہو تو اس صورت میں بھی ملک میں شبہ پائے جانے کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی۔ گویا مذکور بالا جملہ صورتوں میں شبہ پائے جانے کی وجوہ سے حد ساقط ہو جائے گی اگر چہ واطی کو معلوم ہو کہ یہ وطی حرام ہے۔ ❷

شبهة النکاح...... شبهة النکاح کو شبهة العقد سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ شبہ عقد نکاح میں پایا جاتا ہو، اس کی مختلف صورتیں ہیں۔ جیسے مرد نے ایسی عورت کے ساتھ وطی کر لی جس کے ساتھ بغیر گواہوں کے نکاح کر لیا ہو یا ولی کے بغیر نکاح کرایا ہو یا نکاح مؤقت و نکاح متعہ کر لیا ہو چنانچہ ایسی حالت میں وطی کر لینے سے حد واجب نہیں ہوتی اگر چہ واطی کو حرمت کا علم کیوں نہ ہو۔ چونکہ مندرجہ بالا نکاح کی صورتوں میں علماء کا اختلاف ہے آیا بغیر گواہوں کے نکاح ہو جاتا ہے یا نہیں، ولی کے بغیر نکاح ہوتا ہے یا نہیں نکاح مؤقت معتبر ہے یا نہیں۔ اختلاف سے شبہ آجاتا ہے اگر کسی انسان نے نسبی یا رضاعی یا سسرالی محرم جو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اس پر حرام ہو کے ساتھ وطی کر لی یا ایک ہی عقد میں دو بہنوں کو جمع کر لیا یا پانچویں عورت کے ساتھ نکاح کر لیا، یا عورت کسی دوسرے شخص کی عدت میں ہو اس کے ساتھ نکاح کر لیا، الغرض وطی کسی عقد کے موجب سے ہو تو ان جملہ صورتوں میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ثوری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک واطی پر حد نہیں ہوگی۔ اگر چہ واطی کو حرمت کا علم ہو تب بھی اس پر حد نہیں ہوگی، البتہ اس پر تعزیر ہوگی، چونکہ اس وطی میں شبہ پختہ پایا جاتا ہے کیونکہ امر مبیح کی صورت یہاں پائی جاتی ہے اور وہ امر مبیح عقد نکاح ہے، حد واجب نہیں ہوتی۔

جمہور علماء شافعیہ، حنابلہ، مالکیہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کہتے ہیں کہ ہر ایسی وطی جو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے حرام ہو اس پر حد واجب ہے، چونکہ محروم علی تابید کے ساتھ نکاح باطل ہے، اس میں شبہ کا کوئی اعتبار نہیں، چونکہ یہ فاسد شبہ ہے، اگر محرم ایسا ہو جو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے حرام نہ ہو جیسے سسرالی محرم (مثلاً بیوی کی بہن) یا اس کی حرمت مختلف فیہ ہو جسے گواہوں کے بغیر نکاح تو اس میں حد واجب نہیں ہوگی۔ ❸

اسی طرح شافعیہ کے نزدیک اگر واطی حرمت سے جاہل ہو تو بھی اسی پر حد نہیں ہوگی، یا عورت محارم میں سے ہو اور واطی حرمت سے جاہل ہو تو بھی حد واجب نہیں ہوگی۔

مالکیہ نے ذی رحم محرم رضاعی محرم یا پانچویں بیوی کے ساتھ وطی کرنے پر وجوب حد کی یہ قید لگائی ہے کہ واطی کو وطی کی حرمت کا علم ہو، اگر واطی کو حرمت کا علم نہیں تو اس پر حد نہیں ہوگی۔

منشائے اختلاف...... امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جب نکاح اہل کی طرف سے ایسے محل میں پایا گیا جو نکاح کے مقاصد کے قابل ہو تو حد نہیں ہوگی، خواہ یہ نکاح حلال ہو یا حرام ہو۔ خواہ اس نکاح کی حرمت مختلف فیہ ہو یا مجمع علیہ ہو۔ خواہ واطی کو شبہ

---

❶...... رواه ابن ماجة عن جابر وابن حبان عن عائشة والبزار والدارقطني عن سمرة وابويعلى عن ابن عمر. ❷ البدائع المرجع السابق. فتح القدير ۱۴۱/۴. ❸ یعنی اگر بیوی کی بہن کے ساتھ شبہ نکاح کی صورت میں وطی کر لی تو واطی پر حد نہیں ہوگی جبکہ رضاعی بہن جو محرم علی التابید ہے کے ساتھ نکاح کر لیا اور وطی کر لی تو ان فقہاء کے نزدیک حد واجب ہوگی۔

کا گمان ہو یا حرمت کا علم ہو۔

صاحبین رحمۃ اللہ علیہ اور جمہور کے نزدیک اصول یہ ہے کہ اگر نکاح حرام علی تابید ہو یا حرمت مجمع علیہ ہو تو حد واجب ہوگی، چونکہ اس نکاح کی صورت میں وطی ایسے محل میں ہوگی جس میں شبہ نہیں بلکہ اس کی حرمت قطعی ہے، لہٰذا حد واجب ہوگی اور اگر نکاح حرام علی تابید نہ ہو یا حرمت مختلف فیہ ہو تو حد واجب نہیں ہوگی۔ ❶

شافعیہ کا بیان ہے کہ اگر کسی شخص نے اجرت دے کر عورت سے زنا کیا یا ذی رحم محرم عورت کے ساتھ نکاح کرلیا حالانکہ حرمت کا اعتقاد رکھتا ہو تو حد واجب ہوگی، چونکہ عقد کی وجہ سے وطی مباح نہیں ہوگی گویا عقد نکاح کا ہونا یہاں کالعدم ہوگا۔

شبہۃ الاشتباہ...... شبہ ایسا امر ہے جو کسی ثابت کے مشابہ ہو حقیقت میں وہ امر ثابت نہ ہو، شبہ کی دو قسمیں۔(۱) شبہ فی الفعل (۲) شبہ فی المحل۔ شبہۃ الفعل کو شبہ اشتباہ بھی کہا جاتا ہے یعنی جو شخص اشتباہ میں پڑے اس کے حق میں یہ شبہ ہوتا ہے اور جو اشتباہ میں نہ پڑے اس کے حق میں یہ شبہ نہیں ہوگا، حتیٰ کہ اگر واطی نے کہا کہ مجھے علم ہے کہ مزنیہ مجھ پر حرام ہے تو اس پر حد جاری ہوگی۔

شبہ فی المحل کو شبہ حکمیہ بھی کہا جاتا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ شبہ حرمت کی نفی پر کسی دلیل کے قائم ہونے پر متحقق ہوتا ہے خواہ واطی کو حلال ہونے کا گمان ہو یا حرمت کا علم ہو۔

شبہ الفاعل کا بیان آیا چاہتا ہے۔ ❷

شبہ الفعل...... یہ شبہ آٹھ جگہوں میں ثابت ہوتا ہے بشرطیکہ واطی کو حلال ہونے کا گمان ہو اور اگر واطی کہے کہ مجھے معلوم ہے کہ فلاں عورت (مزینہ) مجھ پر حرام ہے تو اس پر حد ہوگی۔

۱...... وہ عورت جسے خاوند نے تین طلاقیں دے دی ہوں اور وہ عدت گزار رہی ہے، خاوند نے دوران عدت وطی کردی تو اس پر حد نہیں ہوگی بشرطیکہ خاوند کو گمان ہو کہ عورت اس کے لئے حلال ہے، چونکہ فراش کا اثر واطی کے حق میں باقی ہے یعنی اگر بچہ پیدا ہو گیا تو خاوند سے اس کا نسب ثابت ہوگا اور تاوضع حمل عورت دوسرے مرد سے نکاح نہیں کرسکتی، نیز خرچہ اور رہائش خاوند پر واجب ہوتا ہے۔

۲...... مال پر اگر خاوند نے بیوی کو طلاق بائنہ دے دی یا عورت کے ساتھ خلع کرلیا پھر عدت کے دوران عورت سے وطی کرلی شبہۃ الفعل کی وجہ سے وطی پر حد نہیں ہوگی اس کے بھی وہ اسباب ہیں جو اوپر گذر گئے۔ ❸

شبہۃ المحل...... یہ شبہ چھ جگہوں میں ثابت ہوتا ہے خواہ واطی کو حلال ہونے کا ظن ہو یا کہے کہ مجھے معلوم ہے کہ مزنیہ مجھ پر حرام ہے، یہ جگہیں مندرجہ ذیل ہیں۔

۱...... وہ مطلقہ عورت جسے کنائی الفاظ کے ساتھ طلاق بائنہ دے دی مثلاً خاوند نے یوں کہا: تم بائن ہو، تم اپنے والدین کے پاس چلی جاؤ، میں نے تمہارے تعلق کی رسی کاٹ دی وغیرہ، چنانچہ شبہ فی المحل کی وجہ سے واطی پر حد نہیں ہوگی چنانچہ صحابہ کا مطلقہ بالکنایہ کے رجعیہ یا بائنہ

---

❶ ......البدائع ۳۵/۷ مغنی المحتاج ۱۴۵/۴، المذهب ۲۶۸/۲، الميزان للشرونی ۱۵۷/۲ حاشية الدسوقی ۲۵۱/۳ المغنی ۱۸۶/۸ الفروق ۱۷۴/۴ رحمة الامة ۱۳۶/۲۔ ❷ فتح القدير مع العناية ۱۴۰/۴ البدائع ۲۶/۷ حاشية ابن عابدين ۱۵۶/۳۔

❸ شبہۃ الفعل کی بقیہ چھ جگہیں یہ ہیں: (۱) ماں، باپ یا بیوی کی باندی کے ساتھ وطی کرلی چونکہ ماں باپ اور بیوی کے مال سے آدمی نفع اٹھاتا رہتا ہے۔ (۲) ام ولد کو آقا نے آزاد کردیا اور پھر اس سے وطی کرلی تو حد نہیں ہوگی۔ (۳) غلام نے اپنے آقا کی باندی کے ساتھ وطی کرلی غلام پر حد نہیں ہوگی۔ (۴) رہن میں رکھی ہوئی باندی کے ساتھ مرتہن نے وطی کرلی تو بھی مرتہن پر حد نہیں ہوگی۔ (۵) بیٹے کی باندی سے وطی کرلی حد نہیں ہوگی۔ (۶) مشترکہ باندی کے ساتھ وطی کرلی۔

ہونے میں اختلاف ہے۔ ❶

شبہۃ الفاعل......اس کی صورت یہ ہوسکتی ہے مثلاً کسی انسان نے رات کو اپنے بستر پر کوئی عورت دیکھی بیوی سمجھ کر اس کے ساتھ وطی کرلی یا نابینا شخص نے اپنی بیوی کو آواز دی، آگے سے کسی اجنبی عورت نے جواب دیا اور نابینا نے اس کے ساتھ بیوی سمجھ کر وطی کرلی پھر پتہ چلا کہ وہ اس کی بیوی نہیں تھی، چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک واطی پر حد نہیں ہوگی چونکہ ظن اقدام کے لئے مجوز ہے لہٰذا فی الجملہ عذر ہے۔ شبہۃ الفاعل کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ مثلاً کوئی عورت کسی مرد کے پاس زفاف کے لیے پیش کی گئی اور عورتوں نے کہا: یہ تمہاری بیوی ہے، حالانکہ حقیقت میں وہ کسی کی بیوی نہ ہو، مرد نے اس کے ساتھ وطی کرلی تو واطی پر حد نہیں ہوگی البتہ اس کے ذمہ مہر واجب ہوگا۔

امام ابوحنیفہ، ابویوسف اور حنابلہ کہتے ہیں: دونوں صورتوں میں واطی پر حد جاری کی جائے گی۔ چونکہ ظن کو بنیاد بنا کر وطی کا اقدام نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ واطی کے ذمہ انتظار واجب ہے کہ اسے یقین ہو جائے کہ واقعی یہ اس کی بیوی ہے اور یہاں مرد کے بستر پر عورت کے ہونے کے سوا کوئی شبہ نہیں ہے اور یہ شبہ مسقط حد نہیں۔ ❷

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں......اگر نابینا شخص نے اپنی بیوی کو آواز دی اور کہا: اے فلانی، عورت نے یوں جواب دیا: میں فلانی عورت ہوں اور تمہاری بیوی ہوں، نابینا نے اس کے ساتھ وطی کرلی تو اس پر حد نہیں ہوگی، چونکہ نابینا شخص کے پاس بیوی کا پتہ لگانے کا اس کے سوا کوئی راستہ نہیں لہٰذا نابینا معذور تصور ہوگا اس پر حد نہیں ہوگی۔ البتہ اگر عورت نے جواب دیا لیکن یوں نہ کہا: میں فلانی عورت ہوں تو حد واجب ہوگی، چونکہ نابینا اس سے زیادہ تحقیق کرسکتا تھا کیوں نہیں کی؟

شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں جن شبہات سے حدود ٹل جاتی ہیں وہ تین ہیں۔ ❸

۱۔ **شبہ فی الفاعل**......یعنی وطی کے حلال ہونے کا ظن ہو مثلاً ایک شخص نے کسی عورت سے بیوی سمجھ کر وطی کرلی یا اپنی باندی سمجھ کر وطی کرلی۔

۲۔ **شبہ فی الموطوء ہ**......یعنی جس عورت کے ساتھ وطی کی گئی ہو اس میں شبہ ہو جیسے شرکاء کے درمیان مشترکہ باندی سے کسی ایک شریک نے وطی کرلی۔

۳......ایسے سبب میں شبہ ہو جو وطی کو مباح کردے جیسے مختلف فیہ نکاح کی صورت میں وطی کرلی جیسے نکاح متعہ، نکاح شغار، حلالہ، بغیر ولی اور بغیر گواہوں کے نکاح، بیوی کی عدت میں اس کی بہن سے نکاح کرلیا، چوتھی عورت کی عدت میں پانچویں سے نکاح کرلیا، مجوسیہ کے ساتھ نکاح کرلیا، ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں: یہ اکثر اہل علم کا قول ہے چونکہ وطی کے مباح ہونے میں اختلاف ہے یوں اس طرح شبہ آجاتا ہے جبکہ حدود شبہات سے ٹل جاتی ہیں، ابن منذر کہتے ہیں: ہم نے جن اہل علم سے علوم حاصل کیے ہیں ان کا اس بات پر اجماع ہے کہ شبہات سے حدود ٹل جاتی ہیں۔ ❹

حنابلہ نے دوسرے اور تیسرے شبہ میں حدود کے ٹل جانے میں موافقت کی ہے، جبکہ شبہۃ الفاعل سے حد نہیں ٹلتی۔ ❺

جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک پہلے شبہ سے حد ٹل جاتی ہے، چونکہ فاعل کا اعتقاد اباحت کا ہوتا ہے اس لیے وہ گناہگار نہیں۔ جبکہ نسب

---

❶......بقیہ جگہیں یہ ہیں: (۱) فروخت کی ہوئی باندی پر قبضہ سے پہلے وطی کرلی۔ (۲) اس باندی سے وطی کرلی جو عورت کا مہر ٹھری ہو۔ (۳) فتح القدیر ۱۴۶/۴۔ ❷ البدائع ۳۷/۷، فتح القدیر ۱۴۷/۴ المغنی ۱۸۴/۸۔ ❸ قواعد الاحکام للعز بن عبدالسلام ۱۳۷/۳، الفروق ۱۷۶/۴۔ ❹ المغنی ۱۸۴/۹۔ ❺ المغنی ۱۸۱/۸

اس کے ساتھ لاحق ہو جاتا ہے اور موطوءہ پر عدت واجب ہے، اور واطی پر مہر واجب ہے۔

رہی بات دوسرے شبہ کی سو اس سے حد ٹل جاتی ہے چونکہ اس شبہ کا محل اباحت کا مقتضی ہوتا ہے اور جس محل میں غیر کی ملک ہو وہ حرمت کا مقتضی ہے۔ لہٰذا اس شبہ میں زنا محض جیسا مفسدہ نہیں۔ گویا مقتضی حد کے معدوم ہونے کی وجہ سے اشتباہ پایا جاتا ہے اگرچہ غیر کی ملک کے سبب موجب حد ہے۔

رہی بات تیسرے شبہ کی سو علماء کا اختلاف شبہ نہیں پیدا کرتا بلکہ شبہ تو حرمت وحلت کے دلائل کے متعارض ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ حلال وہ ہے جس کے حلال ہونے کی دلیل موجود ہو اور حرام وہ ہے جس کے حرام ہونے کی دلیل موجود ہو، حلال وحرام میں سے کوئی ایک دوسرے سے اولیٰ نہیں جیسے دو شریکوں کے درمیان مشترکہ ملکیت ایک شریک کے لئے حلت کے مقتضی ہے اور دوسرے شریک کی ملک حرمت کی مقتضی ہے۔

جب شبہ متحقق ہو تو حد کا ٹل جانا غالب ہے چونکہ بڑی مصلحت تو یہ ہے کہ انسان اللہ تعالیٰ کی عبادت کرے جبکہ حدود ایسے اسباب ہیں جو اسی وقت ثابت ہو پاتے ہیں جب مفسدہ کامل ہو۔

حرمت زنا سے جاہل ہونا..... حرمت زنا کی جہالت اس وقت قابل معذرت ہوگی جب نیا نیا اسلام قبول کیا ہو یا مرتکب علماء سے دور جنگل میں رہتا ہو یا مجنون تھا کہ اسے افاقہ جونہی ہوا اس نے زنا کر دیا اور اسلام کے احکام کا علم حاصل ہی نہ کر سکا۔ (1)

دوسری بحث..... حد زنا کی شرائط

زانی اور زانیہ پر تبھی حد جاری ہوگی جب شرائط پائی جائیں ان میں سے کچھ شرطیں متفق علیہ ہیں اور کچھ مختلف فیہ ہیں، اور یہ دس شرطیں ہیں۔ (2)

اول..... یہ کہ زانی بالغ ہو، چنانچہ بالاتفاق بچے پر حد نہیں ہوگی۔

دوم..... یہ کہ زانی عاقل ہو چنانچہ مجنون پر بالاتفاق حد جاری نہیں کی جائے گی۔ البتہ اگر عاقل مرد نے مجنون عورت کے ساتھ زنا کیا یا مجنون مرد نے عاقل عورت کے ساتھ زنا کیا تو ان میں سے جو عاقل ہوگا اس پر حد ہوگی۔

سوم..... مالکیہ کے نزدیک زانی کا مسلمان ہونا بھی شرط ہے چنانچہ اگر کافر نے کافر عورت کے ساتھ زنا کر دیا تو اس پر حد نہیں ہوگی، البتہ اگر کھلم کھلا زنا کرے تو اس کی تادیب (ڈانٹ ڈپٹ) کی جائے گی۔ اگر کافر نے مسلمان عورت کو زنا پر مجبور کیا تو کافر کو قتل کیا جائے گا، اگر مسلمان عورت نے رضامندی سے کافر کے ساتھ زنا کیا تو کافر کو سزا دی جائے گی اور جلاوطن کر دیا جائے گا۔ جمہور کہتے ہیں کافر پر حد زنا جاری کی جائے گی لیکن حنفیہ کے نزدیک غیر محصن کو رجم نہیں کیا جائے گا بلکہ اسے کوڑے لگائے جائیں گے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستامن (ویزہ لے کر دارالاسلام میں آنے والا غیر ملکی کافر) پر بھی حد زنا اور حد شراب نہیں ہوگی چونکہ حد اللہ تعالیٰ کا حق ہے جبکہ مستامن اس کا پابند نہیں۔

چہارم..... یہ کہ زانی رضامندی اور اختیار سے زنا کرے، البتہ وہ شخص جسے زنا پر مجبور کیا گیا تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے چنانچہ جمہور کے نزدیک مکرہ پر حد نہیں۔ (3) حنابلہ کہتے ہیں اس پر حد ہوگی جیسا کہ تعریف کی تشریح میں گذر چکا ہے۔ اگر کسی عورت کو زنا پر مجبور کیا گیا یا زنا کے لئے اسے اغواء کیا گیا تو اس پر بھی حد نہیں۔

---

(1)..... المهذب ۲/۲۶۸۔ (2) القوانين الفقهية ۳۵۳ اللباب شرح الكتاب ۳/۱۹۰ المهذب ۲/۲۶۳ غاية المنتهى ۳/۱۹۰۔ (3) مالکیہ کے نزدیک بھی یہی مفتی بہ ہے اور ابن عربی اور ابن رشد جیسے محققین کا مذہب ہے اگرچہ اکثر اور مشہور قول کے خلاف ہے۔

پنجم.....یہ کہ زنا کسی آدمیہ (عورت) سے کرے اگر کسی چوپائے کہ ساتھ بدکاری کی تو مذاہب اربعہ میں زانی پر حد نہیں ہوگی شافعیہ کے نزدیک بھی یہی اصح ہے۔ ہاں البتہ اس پر تعزیر ہوگی، چوپایا کو قتل نہیں کیا جائے گا جمہور کے نزدیک اس کا گوشت کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ جبکہ حنابلہ کے نزدیک دو مردوں کی گواہی پر چوپائے کو قتل کیا جائے گا اور اس کا کھانا حرام ہے اور زانی پر اس کا ضمان ہوگا۔ ❶

ششم.....جس عورت کے ساتھ زنا کیا گیا ہو وہ ایسی ہو کہ اس جیسی عورت کے ساتھ وطی کی جاسکتی ہو اگر مزنیہ چھوٹی بچی ہو جس سے وطی نہیں کی جاسکتی تو زانی پر حد نہیں ہوگی اور مزنیہ پر بھی حد نہیں ہوگی، چنانچہ اگر واطی نابالغ ہو تو عورت پر بھی حد نہیں ہوگی یہ حنفیہ کی رائے ہے۔ جمہور کہتے ہیں ایسی چھوٹی بچی جس سے وطی ممکن ہو اس سے زنا کرنے والے پر حد ہوگی اگرچہ وہ غیر مکلّف ہو چونکہ اس سے کم درجے کی حد زنا ثابت ہو جاتی ہے جیسے سوئی ہوئی عورت یا مجنونہ کے ساتھ وطی کرنے پر حد ہوتی ہے یہاں تو بطریق اولیٰ حد ہوگی۔

ہفتم.....وطی کسی شبہ کی بنا پر نہ ہو، اگر وطی شبہ کی بنا پر ہو تو حد ساقط ہو جائے گی، مثلاً کسی عورت کو اپنی بیوی یا اپنی باندی گمان کر کے وطی کر لی تو مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک حد نہیں ہوگی امام ابوحنیفہ، ابو یوسف اور حنابلہ کے نزدیک حد واجب ہوگی، یہ شبہ الفاعل ہے۔ اسی طرح اگر نکاح فاسد جو مختلف فیہ ہونے کے بعد وطی کی تو بالاتفاق حد نہیں ہوگی جیسے بغیر گواہوں کے نکاح کر لیا، یہ شبہ العقد ہے۔ اگر نکاح بالاتفاق فاسد ہو جیسے دو بہنوں کو عقد میں جمع کر لیا، پانچویں عورت کے ساتھ نکاح کر لیا یا نسبی یا رضاعی محرم سے نکاح کر لیا، یا عدت میں نکاح کر لیا یا تین طلاقوں کے بعد بغیر حلالہ کے رجوع کر لیا تو ان ساری صورتوں میں واطی پر حد ہوگی، ہاں البتہ واطی حرمت سے جاہل ہونے کا دعویٰ کرے تو مالکیہ کے نزدیک حد لگانے یا نہ لگانے میں دو اقوال ہیں۔

ہشتم.....یہ کہ واطی حرمت زنا کا علم رکھتا ہو، اگر واطی حرمت سے جاہل ہونے کا دعویٰ کرے اور غالب گمان بھی یہی ہو کہ وہ جاہل ہوگا تو مالکیہ کے نزدیک ابن قاسم اور اصبغ کے دو اقوال ہیں راجح قول یہ ہے کہ جاہل غلطی کرنے والے اور بھول جانے والے پر حد ہوگی۔

نہم.....یہ کہ عورت دار حرب یا دار بغاوت میں حربیہ (ان لوگوں میں سے نہ ہو جس سے ہماری جنگ ہو رہی ہو) نہ ہو یہ شرط حنفیہ کے نزدیک ہے جبکہ دوسرے مذاہب میں حربیہ کے ساتھ زنا کرنے والے پر حد ہوگی۔ حربیہ خواہ دار حرب میں ہو یا ویزہ لے کر دار الاسلام میں آئی ہو۔

دہم.....یہ کہ جس عورت کے ساتھ زنا کیا گیا ہو وہ زندہ ہو، جمہور کے نزدیک مردہ عورت کے ساتھ وطی کرنے والے پر حد نہیں ہوگی، مالکیہ کے نزدیک بھی مشہور یہی ہے۔

زنا متحقق ہونے کے لیے ضروری اور شرط ہے کہ ذکر عورت کی شرمگاہ میں حشفہ کے بقدر داخل ہو جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، دبر میں وطی کرنے سے یا لواطت سے حد واجب نہیں ہوتی البتہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تعزیر واجب ہے، جبکہ جمہور اور صاحبین کے نزدیک دبر میں عورت کے ساتھ وطی کرنے کی صورت میں حد واجب ہوگی اور لواطت کی صورت میں فاعل اور مفعول بہ کو مکلّف ہونے کی شرط پر مالکیہ کے نزدیک رجم کیا جائے گا۔

اگر شرمگاہ سے ہٹ کر غیر محرم کے ساتھ کسی اور جگہ وطی کی مثلاً رانوں میں وطی کی تو بالاتفاق تعزیر ہوگی، چونکہ یہ بھی کھلی بے حیائی ہے اور فعل منکر ہے۔ اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ وطی دار اسلام میں ہو، اگر دار الحرب میں وطی کر لی تو واطی پر حد نہیں ہوگی جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

حد زنا تبھی قائم کی جائے گی جب زنا اقرار یا چار عادل گواہوں سے ثابت ہو جائے اس کی تفصیل آیا چاہتی ہے۔

---

❶.....الشرح الكبير ۳۱۴/۴، حاشية قليوبي وعميره ۱۷۹/۴ كشاف القناع ۹۹/۶

تیسری بحث......زنا کی سزا

زانی یا تو محصن ہوگا اس کی حد رجم (سنگسار کرنا) ہے، یا غیر محصن (غیر شادی شدہ) ہوگا اس کی حد کوڑے لگانا ہے۔

۱۔ غیر محصن کنوارے زانی کی حد......کنوارے زانی کی حد کوڑے لگانا ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

اَلزَّانِیَۃُ وَ الزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا مِائَۃَ جَلْدَۃٍ ......النور ۲۴/۲

زنا کار عورت اور زنا کار مرد میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ۔

مالکیہ کہتے ہیں: کافر ذمی اور حربی پر حد زنا جاری نہیں کی جائے گی، چونکہ کافر کو وطی کو شرعی اصطلاح میں زنا نہیں کہا جاتا، گویا مالکیہ کے نزدیک حد زنا کے لیے اسلام شرط ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

جلاوطن کے متعلق علماء کا اختلاف ہے کہ آیا کوڑے اور جلاوطنی دونوں کو جمع کیا جائے گا؟ یعنی کنوارے زانی کو کوڑے بھی لگائے جائیں اور جلاوطن بھی کیا جائے۔ ❶

حنیفہ......کہتے ہیں: کوڑوں کے ساتھ جلاوطن کو جمع نہیں کیا جائے گا، چونکہ اللہ تعالیٰ سورت نور میں سو کوڑوں کو زنا کی پوری حد قرار دیا ہے، اگر ہم کوڑوں کے ساتھ جلاوطن کو بھی ملائیں گے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ سو کوڑے آدھی حد ہے یوں اس طرح نص پر زیادتی آئے گی، جبکہ نص پر زیادتی نسخ ہے اور خبر واحد سے نسخ جائز نہیں، نیز جلاوطنی سے زانی زنا پر مزید کمربستہ ہوگا چونکہ جب زانی دوسرے ملک میں چلا جائے گا وہاں اس کی جان پہچان والے اور رشتہ دار نہیں ہوں گے لہٰذا اسے شرم اور ندامت نہیں اٹھانی پڑے گی یوں وہ زنا سے باز بھی نہیں آئے گا۔

حنیفہ کے نزدیک جلاوطنی کا تعلق حد سے نہیں بلکہ حاکم وقت کی صوابدید پر مبنی ہے، اگر حاکم وقت جلاوطنی میں بہتری سمجھے تو کر گزرے، جیسے امام زانی کو قید بھی کرسکتا ہے یہاں تک کہ زنا سے توبہ کرے۔

شافعیہ اور حنابلہ......کہتے ہیں: کوڑوں کے ساتھ ساتھ ایک سال کی جلاوطنی کو بھی ملایا جائے گا، اور اسے وطن سے اتنا دور بھیجا جائے گا کہ جتنے فاصلے پر نماز قصر پڑھی جاتی ہو۔ ان کی دلیل یہ حدیث ہے۔ "مجھ سے علم حاصل کرو اللہ تعالیٰ نے عورتوں کے لئے راہ نکال دی ہے، چنانچہ کنوار مرد اگر کنواری عورت کے ساتھ زنا کرلے تو اس کی سزا سو کوڑے ہیں اور اگر ثیب (شادی شدہ) مرد ثیبہ عورت کے ساتھ زنا کرے تو اس کی سزا سو کوڑے اور رجم ہے۔ ❷ البتہ حدیث کی آخری شق حنابلہ وشافعیہ کے ہاں معمول بہ نہیں اور نہ ہی دوسرے ائمہ کے نزدیک معمول بہ ہے۔ بلکہ احادیث کی وجہ سے محصن زانی کو صرف رجم کرنا واجب ہے، چنانچہ تنہا عورت کو جلاوطن نہیں کیا جائے گا بلکہ اسے خاوند یا کسی اور ذی رحم محرم کے ساتھ جلاوطن کیا جائے گا۔ چونکہ حدیث میں ہے۔ "عورت سفر نہ کرے الا یہ کہ اس کے ساتھ اس کا خاوند یا کوئی محرم ہو۔ ❸ اس کی تائید عسیف کے قصہ سے بھی ہوتی ہے جسے محدثین کی ایک بڑی جماعت نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت زید بن خالد رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، اس قصہ میں حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدور لڑکے کے متعلق سو کوڑوں اور ایک سال کی جلاوطنی اور عورت کے متعلق رجم کا فیصلہ کیا تھا۔

---

❶......المبسوط ۹/۴۴، البدائع ۷/۲۹ فتح القدیر ۴/۱۳۴، مختصرا لطحاوی ۲۲۲ مغنی المحتاج ۴/۱۴۷، المھذب ۲/۲۶۷ بدایة المجتھد ۲/۴۲۷ القوانین الفقھیة ۲۵۴، الشرح الصغیر ۴/۴۴۷، المغنی ۸/۱۶۶ کشاف القناع ۶/۹۰۔

❷رواہ احمد والموطا واصحاب الکتب الستہ الاالبخاری والنسائی عن عبادة بن الصامت (جامع الاصول ۴/۲۶۴، نصب الرایة ۳/۳۳ ❸اخرجه البخاری ومسلم عن ابی سعید الخدری مرفوعاً

مالکیہ...... کہتے ہیں مرد کو ایک سال تک جیل میں قید کیا جائے گا یعنی کسی دوسرے ملک میں جلاوطن کر کے قید میں رکھا جائے گا، عورت کو جلاوطن نہیں کیا جائے گا چونکہ دوسری بار اس کے زنا میں پڑنے کا اندیشہ ہے۔

علامہ شوکانی ❶...... کہتے ہیں کہ حاصل یہ ہے کہ جلاوطنی کی احادیث حد شہرت کو پہنچتی ہیں، حدیث کا مشہور ہونا حنفیہ کے نزدیک بھی معتبر ہے اور اس سے قرآن پر زیادتی کرنا صحیح ہے، حنفیوں کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں چنانچہ حنفیہ کے نزدیک اس سے کم درجہ احادیث پر بھی عمل کیا گیا ہے۔

البتہ مذاہب اربعہ میں بالاتفاق کوڑوں اور رجم کو جمع نہیں کیا جائے گا۔

ظاہریہ...... کہتے ہیں: ظاہر حدیث کی وجہ سے کوڑے اور رجم جمع کیے جائیں گے۔

۲۔ زانی محصن کی حد...... خوارج کے علاوہ جمیع علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ زانی محصن کی حد رجم ہے، چنانچہ رجم سنت متواترہ، اجماع امت اور معقول دلائل سے ثابت ہے۔ ❷

سنت...... بہت ساری احادیث سے رجم کا ثبوت ہے ان میں سے ایک حدیث یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مسلمان کا خون صرف تین صورتوں میں حلال ہے شادی شدہ زانی، جان کے بدلہ میں جان اور دین کو چھوڑ کر جماعت سے الگ ہو جانے والا۔ ان احادیث میں سے ایک عسیف کا قصہ بھی ہے جس نے ایک عورت کے ساتھ زنا کر لیا تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر بنی اسلم کے ایک شخص سے فرمایا: اے انیس اس عورت کے پاس جاؤ اور اگر وہ اقرار کر لے تو دونوں کو رجم کر دو۔ ❸

ایک حدیث وہ بھی ہے جس میں حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کا واقعہ بیان ہوا ہے یہ حدیث مختلف طرق سے مروی ہے، ماعز رضی اللہ عنہ نے اعتراف زنا کیا تھا، اس پر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کا حکم دیا۔ ❹ غامدیہ کے قصہ والی حدیث بھی ہے، غامدیہ نے زنا کا اقرار کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضع حمل کے بعد اسے رجم کرنے کا حکم دیا۔ ❺

اجماع...... پوری امت کا رجم کی مشروعیت پر اجماع ہے۔

عقلی دلیل...... عقل اس چیز کی متقضی ہے کہ جتنا بڑا جرم ہے اس کی سزا بھی اتنی ہی بڑی ہو چونکہ محصن (شادی شدہ) کا ارتکاب زنا نہایت درجے کی قباحت ہے لہٰذا وہ دنیاوی سزاؤں میں سے انتہائی درجے کی سزا کا مستحق ہے۔ ❻

رجم کی شرط: احصان...... حد رجم کے قیام کے لئے احصان شرط ہے، احصان کا لغوی معنی "روکنا، باز رہنا ہے۔ شرع میں احصان کا معنی اسلام، بلوغ، عقل، آزادی، پاکدامنی اور شادی شدہ ہونا اور مکلّف شخص کا نکاح صحیح میں وطی کرنا ہے، شافعیہ کے نزدیک یہاں آخری معنی مراد ہے۔ ❼

---

❶...... نیل الاوطار ۸۹/۷۔ ❷ المسبوط ۳۷/۹ مغنی المحتاج ۱۴۶/۴ فتح القدیر ۱۴۱/۴ المنتقی علی المؤطا ۱۳۲/۷۔
❸ رواه لبخاری و مسلم عن ابن مسعودؓ و روی بالفاظ اخریٰ عن عثمان وعائشة وابی ہریرة وعمار بن یاسر (نصب الرایة ۳۱۷/۳ مجمع الزوائد ۲۵۲/۶ الاربعین للنوویؒ ۳۸۔ ❹ رواه الحدیث مسلم ابوداؤد عن بریدة ورواه احمدؒ الشیخان والترمذی ابوداؤد عن ابی ہریرةورواه مسلم ابوداؤد مسلم ابوداؤد البیهقی جابر بن سمرة بهذا الحدیث متواترة کما روی عن ابی بکرو ابن عباس وغیرهم ❺ رویت القصة فی صحیح مسلم عن بریدة کما رواها احمد وابوداؤد۔ ❻ العقوبا الشرعیة واسبا بها لاستاذنا علی قراعة ص ۳۔ ❼ مغنی المحتاج ۱۴۶/۴

حنفیہ: کہتے ہیں......احصان کی دو قسمیں ہیں:

۱......احصان رجم ۲......احصان قذف

رہی بات احصان رجم کی سو یہ شریعت میں سات صفات کے اکٹھے ہونے سے عبارت ہے، ان صفات کا وجوب رجم کے لیے اعتبار کیا گیا ہے۔ وہ سات صفات یہ ہیں۔ عقل، بلوغ، آزادی، اسلام، نکاح صحیح، نکاح صحیح میں اس طرح دخول ہو کہ اس سے غسل واجب ہو اگر چہ انزال نہ بھی ہو، بوقت دخول زوجین (میاں بیوی) اس صفت پر ہوں۔ اگر ان شرائط میں سے ایک شرط بھی نہ پائی گئی تو کوڑے لگانا واجب ہے یعنی رجم ساقط ہوگا اور اس کی جگہ کوڑے لگائے جائیں گے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ......النور ۲۴/۲

ان دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ۔

آخری شرط پر یہ فائدہ مرتب ہوتا ہے کہ اگر عاقل بالغ، آزاد مسلمان خاوند نے اپنے بیوی (جو چھوٹی نابالغ بچی ہو یا مجنونہ ہو یا باندی ہو) کے ساتھ ہمبستری کر لی تو اس سے وہ محصن نہیں ہوگا جب تک کہ ان عوارض کے ختم ہونے کے بعد دوسری بار دخول نہ کر لے، چونکہ زوجین میں ان صفات کا جمع ہونا ان کے احصان کے کامل ہونے کی علامت ہے، اور جب یہ ساری صفات جمع ہوں گی تو جانبین میں شہوت بھی کامل ہوگی۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ بھی مروی ہے کہ احصان میں یہ آخری شرط ملحوظ نہیں، چنانچہ مسلمان نے اگر کافر عورت کے ساتھ وطی کر لی تو وہ محصن کہلائے گا، شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے۔❶ چنانچہ شافعیہ کہتے ہیں: اگر وطی میں شریک دونوں مرد عورت میں سے ایک کمسن ہو اور دوسرا بالغ ہو یا ایک بیدار ہو اور دوسرا سویا ہوا ہو، یا ایک عاقل ہو اور دوسرا مجنون ہو، یا ایک کو زنا کی حرمت کا علم ہو اور دوسرے کو علم نہ ہو، یا ایک حالت اختیار میں ہو اور دوسرا مجبور ہو یا ایک مسلمان ہو اور دوسرا مستامن تو ان میں سے جو حد کا اہل ہوگا اس پر حد واجب ہوگی، دوسرے پر حد واجب نہیں، چونکہ ان دونوں میں سے ایک موجب حد کے ساتھ منفرد ہے اور دوسرا موجب سقوط کے ساتھ منفرد ہے۔ اگر ایک محصن ہو اور دوسرا غیر محصن تو محصن پر رجم واجب ہے اور غیر محصن پر کوڑے اور جلا وطنی واجب ہے۔ چونکہ ان میں سے ایک انفرادی طور پر رجم کا سبب بنا اور دوسرا کوڑے اور جلا وطنی کا۔

احصان کے لیے شرط اسلام میں علماء کا اختلاف...... ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ و مالک کہتے ہیں: احصان کی شرائط میں سے ایک شرط اسلام بھی ہے چنانچہ اگر ذمی کا مقدمہ ہمارے پاس لایا گیا تو اسے رجم نہیں کیا جائے گا۔ نیز ذمیہ عورت کے ساتھ نکاح کر لینے سے مسلمان محصن نہیں ہوتا، چونکہ رجم تطہیر (پاکی) ہے جبکہ ذمی تطہیر کا اہل نہیں۔ بلکہ ذمی تو دوزخ میں جل کر بھی پاک نہیں ہوتا چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جس نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہیں۔❷

حضرت کعب ابن مالک رضی اللہ عنہ نے جب ایک یہود کے ساتھ نکاح کرنے کا ارادہ کیا تو رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: یہودیہ کو چھوڑ دو چونکہ وہ تمہیں محصن نہیں بنائے گی۔❸ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا دو یہودیوں کو رجم کرنے کا جو واقعہ ہے وہ آیت رجم کے نزول سے قبل بحکم تورات تھا۔❹

---

❶......المهذب ۲/۲۶۸۔ ❷رواه اسحاق بن راهويه في مسنده عن ابن عمر، ورواه الدارقطني بطريق اسحاق بن راهوية روى هذا الحديث مرفوعاً وموقوفاً والصواب موقوف (نصب الراية ۳/۳۲۷، التلخيص الحبير ۱ ۳۵) ❸رواه ابن ابى شيبة فى مصنفه والدارقطني، وابن عدى فى كامله من حديث ابى بكر بن ابى مريم عن على بن ابى طلحة عن كعب بن مالك وقال الدارقطني ابوبكر بن ابى مريم ضعيف وعلى بن ابى طلحه لم يدرك كعباً (نصب الراية ۳/۳۲۸) ❹رواه احمد واصحاب الكتب الستة عن ابن عمر ورواه ابوداؤد عن ابى هريرة. (نصب الراية ۳/۳۲۶)

امام شافعی، امام احمد، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہم...... کہتے ہیں کہ ❶ اسلام احصان کی شرط نہیں چنانچہ اگر ذمی کا مقدمہ ہمارے پاس لایا گیا تو اس پر حد رجم جاری کی جائے گی۔ اگر مسلمان نے ذمیہ کے ساتھ نکاح کر لیا تو دونوں محصن کہلائیں گے۔ ان کی دلیل ابن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ روایت ہے کہ دو یہودیوں نے زنا کر لیا ان کا مقدمہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو رجم کرنے کا حکم دیا۔ چنانچہ اگر اسلام احصان کی شرط ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہودیوں کو رجم کرنے کا حکم نہ دیتے۔ نیز ایک دوسری حدیث کا عموم بھی اس کی دلیل ہے کہ ثیب مرد ثیبہ عورت کے ساتھ زنا کر لے تو دونوں کو پتھروں کے ساتھ سنگسار کیا جائے گا۔ ❷ دوسری دلیل یہ ہے کہ زنا سبھی ادیان میں حرام ہے اور ہر دین عمومی طور پر زنا سے باز رہنے کا سبب ہے اور اسلام کی شرط زنا سے باز رہنے کے لئے ہے۔

خلاصہ...... احصان رجم کی شرط ہے اور فقہاء کا احصان کی پانچ شرائط پر اتفاق ہے وہ یہ ہیں: بلوغ، عقل، حریت، حشفہ کی مقدار میں دخول آلہ تناسل، اور وطی نکاح صحیح میں ہو جو زنا سے پہلے ہوئی ہو۔ اگر شادی سے پہلے زنا کیا تو محصن نہیں ہوگا، باندی کے ساتھ وطی کرنے سے بھی آدمی محصن نہیں ہوتا، شرمگاہ سے ہٹ کر کہیں اور وطی کر دی اس سے بھی محصن نہیں ہوگا۔ نکاح فاسد اور نکاح شبہ کے ساتھ بھی محصن نہیں ہوگا، روزہ، حیض، اعتکاف اور حرام کی حالت میں وطی کرنے سے بھی محصن نہیں ہوگا، حالت شرک میں وطی کرنے سے بھی محصن نہیں ہوگا۔ وطی کے بغیر صرف نکاح کر لینے سے بھی محصن نہیں ہوتا، اسلام کے شرط ہونے پر اختلاف ہے، تفصیل گزر چکی ہے، البتہ یہ جملہ شرائط زوجین میں پائی جانا ضروری ہیں۔

حد زنا کی صفت...... حد زنا خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے چونکہ حد زنا عزت و آبرو کی حفاظت کے لیے مشروع ہوئی ہے نیز اس میں مصالح عامہ کی بھی حفاظت ہے، اس سے فساد اور فتنہ کا خاتمہ ہوتا ہے۔ حد زنا پر درج ذیل امور مرتب ہوتے ہیں۔

۱...... حد زنا ایسی حد ہے جو معافی، صلح اور ابراء کا احتمال نہیں رکھتی۔ ❸ جب دلائل اور حجت سے ثابت ہو جائے تو پایۂ تکمیل کو پہنچ کر رہتی ہے، چونکہ اوپر گزر چکا ہے کہ حد خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے، بندے کا اس میں کوئی حق نہیں اور نہ ہی حد کو ساقط کرنے کا کسی کو اختیار حاصل ہے۔ حد زنا میں تداخل جاری ہوتا ہے یعنی اگر کسی نے بار بار زنا کیا تو اسے ایک بار حد لگائی جائے گی چونکہ، حد کا مقصد ڈانٹ ڈپٹ ہے، ڈانٹ ایک مرتبہ حد لگانے سے حاصل ہو جاتی ہے ہاں البتہ اگر ایک بار حد لگانے کے بعد پھر زانی نے زنا کر دیا تو اسے دوسری بار پھر حد لگائی جائے گی، چونکہ اس کے حق میں پہلی حد زجر و توبیخ ثابت نہیں ہوئی تبھی تو وہ دوسری بار زنا کا مرتکب ہوا ہے، لہٰذا اسے دوسری بار حد لگائی جائے گی تاکہ وہ باز آ جائے۔ ❹

حق اللہ اور حق آدمی میں فرق...... اللہ کا حق اس کا امر (حکم) اور نہی ہے۔ بندے کا حق اس کے مطالب اور تکالیف ہیں۔ بندہ اپنے حق کو ساقط کرنے کا اختیار رکھتا ہے جبکہ اللہ کے حق کو ساقط کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔

شرعی تکالیف مذکورہ تقسیم کے اعتبار سے تین قسم کی ہیں۔

۱...... فقط اللہ تعالیٰ کا حق جیسے ایمان اور تحریم کفر۔

۲...... فقط بندوں کا حق جیسے دیون (قرضہ جات) اور اشیاء کے ثمن (قیمت)

۳...... مختلف فیہ کہ آیا اس میں اللہ کا حق غالب ہے یا بندے کا حق جیسے حد قذف، چنانچہ علامہ قرافی کہتے ہیں: کہ فقط بندے کے حق

---

❶...... مغنی المحتاج ۱۴۷/۴ المہذب ۲۶۷/۲، المیزان ۱۵۴/۲، المغنی ۱۶۳/۸۔ ❷ اخرجه ابو داؤد من حديث عبادة بن الصامت۔ ❸ یعنی حد زنا کو معاف نہیں کیا جا سکتا اس پر صلح نہیں کی جا سکتی اور نہ ہی اس سے زانی کو بری الذمہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ ❹ البدائع ۵۵/۷

سے ہم یہ مراد لیتے ہیں کہ اگر وہ ساقط کرنا چاہے تو ساقط کر سکتا ہے جیسا کہ پہلے واضح ہو چکا ہے، ورنہ جو بھی بندے کا حق ہے اس میں اللہ تعالیٰ کا حق بھی شامل ہوتا ہے، یہ ایک ایسا امر ہے کہ اس کے ذریعے مستحق کو اس کا حق مل جاتا ہے، چنانچہ جہاں اللہ تعالیٰ کا حق پایا جاتا ہے تو اس میں بندے کا حق نہیں ہوتا جبکہ جہاں بھی بندے کا حق ہوگا اس میں اللہ تعالیٰ کے حق کا شائبہ ہوگا۔ اس کی پہچان حق کو ساقط کرنے کی صحت سے ہوتی ہے چنانچہ ہر وہ حق جسے بندہ ساقط کرنے کا اختیار رکھتا ہے وہ بندے کا حق ہے اور جس حق کو ساقط کرنے کا بندہ اختیار نہیں رکھتا ہو تو وہ اللہ کا حق ہے۔

بسا اوقات ایک چیز اللہ کا حق ہوتی ہے کہ بندہ اسے ساقط کرنے کا اختیار نہیں رکھتا جبکہ اس کے ساتھ بندے کا حق بھی اس میں ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے سود، غرر، جہالت وغیرہ کو حرام قرار دیا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے حفاظت مال کے لیے ان مفاسد کو حرام قرار دیا ہے۔ نیز تا کہ بندہ اپنے مال کو ضائع نہ کرے اس لیے اللہ تعالیٰ نے ضیاع مال سے بچنے کے لئے بندے پر پابندی لگا دی ہے، سو بندہ اگر ان مفاسد میں اپنے حق کو ساقط کرنے پر راضی ہو بھی جائے تب بھی اس کی رضامندی مؤثر نہیں ہوگی۔

اگر کوئی شخص سمندر میں اپنا مال بہا دینا چاہے تو رب تعالیٰ اس پر بھی پابندی اور حجر لگاتے ہیں اگر چہ بندہ اپنا مال ضائع کرنے پر راضی ہو لیکن اس کی رضامندی معتبر نہیں چونکہ سمندر میں مال کو بہا دینا بغیر کسی مصلحت کے مال کو ضائع کرنا ہے۔

اسی طرح رب تعالیٰ نے بندہ کی عقل کو محفوظ رکھنے کے لئے مسکرات (نشہ آور اشیاء) کو حرام قرار دیا ہے، مال کو محفوظ رکھنے کے لیے چوری حرام کی ہے، عزت و آبرو کو محفوظ رکھنے کے لیے تہمت اور قذف کو حرام کیا ہے، جان اور اعضاء کی حفاظت کے لیے قتل اور زخم کو حرام کیا ہے، اگر چہ بندہ اپنا حق ساقط کرنے پر راضی بھی ہو تب بھی اس کی رضامندی معتبر نہیں اور اس کا اسقاط نافذ نہیں ہوگا۔

چنانچہ مذکورہ بالا امور اور ان کے ملحقات جو کہ انسانوں کے مصالح سے متعلق ہیں یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے چونکہ یہ ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتے، اگر چہ یہ بندوں کے حقوق ہونے پر بھی مشتمل ہیں۔ چونکہ ان میں انسانوں کی مصلحت اور بھلائی ہے اور شر مفاسد سے دور رکھنا ہے، اصل میں رب تعالیٰ بندوں پر رحمت و مہربانی کرتے ہیں تو از روئے شفقت ان مفاسد سے بچنے کے لئے اللہ تعالیٰ بندوں پر پابندی عائد کی ہے۔

جس شخص کو زنا پر مجبور کیا گیا ہو کیا حد اور مہر اس پر واجب ہوگا؟

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی آخری رائے جو صاحبین کی رائے بھی ہے یہ ہے کہ جس شخص کو زنا پر مجبور کیا گیا ہو اس پر حد نہیں البتہ اس کے ذمہ مہر واجب ہوگا۔ چونکہ جب بھی حد ساقط ہو جائے تو عورت کے لیے مہر واجب ہوتا ہے۔

حنابلہ اور بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ واطی پر حد اور مہر دونوں واجب ہوں گے، جبکہ شافعیہ اور محققین مالکیہ کہتے ہیں: اس پر صرف مہر واجب ہوگا شبہ کی وجہ سے حد نہیں ہوگی۔ ❶

چنانچہ حدیث ہے کہ میری امت سے خطا نسیان اور اکراہ اٹھا لیا گیا ہے۔

خلاصہ......جمہور کے نزدیک راجح یہ ہے کہ مستکرہ پر مہر ہوگا اس پر حد نہیں ہوگی، جبکہ حنابلہ مہر اور حد دونوں کے وجوب کے قائل ہیں۔

چوتھی بحث......قاضی کے پاس زنا کا اثبات

علماء کا اس پر اجماع ہے کہ زنا . قرار یا گواہی سے ثابت ہوتا ہے، چنانچہ زنا چوری اور شراب نوشی دوران مقدمہ قاضی کے علم سے

❶......بداية المجتهد ٢/ ٣١٩، البدائع ٧/ ١٨٠ حاشية ابن عابدين ٣/ ١٧٢، المهذب ٢/ ٢٦٧

ثابت نہیں ہوتی چونکہ حدود شبہ سے ٹل جاتی ہیں بلکہ حدود کے معاملہ میں ستر کرنا مستحب ہے۔ ❶

سزا لگانے کے لیے حجت کی شرط لگانے کی حکمت واضح ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کی حکمت اور رحمت ہے کہ وہ جنایت کرنے والوں کو بغیر حجت کے نہیں پکڑتا جیسا کہ اللہ تعالیٰ آخرت میں حجت قائم کرنے کے بغیر عذاب نہیں دے گا، حجت یا تو خود مرتکبین کی طرف سے ہوگی اور وہ اقرار ہے یا ایسا حال ہے جو اقرار کے قائم مقام ہو، بلکہ مؤخر الذکر تو زبانی اقرار سے زیادہ قابل اعتماد ہے، چونکہ جس شخص پر شواہد قائم ہو جائیں جیسے شراب کی بد بو پائی گئی، قی کی جس میں شراب اگلی یا چوری کی واردات میں مسروقہ مال چور کے گھر سے پکڑ لیا گیا تو مرتکب بطریق اولیٰ سزا کا مستحق ہوگا۔ جبکہ اقرار میں تو پھر صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے، یہ صحابہ کے نزدیک متفق علیہ ہے اگرچہ فقہاء کا اس میں اختلاف ہے۔

یا تو حجت مرتکبین کی طرف سے نہیں ہوگی اور یہ گواہوں کا ہونا ہے، اس میں عدالت اور عدم تہمت شرط ہے، یہ شرط ایسی ہیں کہ جنہیں عقل اور فطرت سلیمہ ضروری سمجھتی ہے۔ ❷

صحابہ رضی اللہ عنہم نے حمل کو زنا کی علامت قرار دیا ہے۔ ❸ چنانچہ مالکیہ اور ابن قیم نے اسی کو ختیار کیا ہے، چنانچہ حنابلہ کہتے ہیں کہ وہ عورت جو زنا سے حاملہ ہو جائے اسے حد لگائی جائے گی بشرطیکہ اس کا خاوند اس سے دور ہو۔ اور عورت شبہ کا دعویٰ نہ کرتی ہو۔ وہ عورت جو خاوند سے علیحدہ ہو اس کے حمل سے زنا ثابت نہیں ہوتا، جبکہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک قرائن سے زنا ثابت نہیں ہوتا۔

البینہ یعنی چار گواہ...... چار گواہوں کی گواہی سے زنا ثابت ہو جاتا ہے، چار گواہ مرد ہوں، عادل ہوں، آزاد ہوں، مسلمان ہوں اور یوں گواہی دیں: ہم نے فلاں شخص کو عورت کی شرمگاہ میں وطی کرتے دیکھا ہے جیسے سرمچو سرمہ دانی میں ہوتا ہے، چنانچہ فقہاء نے اسی طرح تعبیر کی ہے۔

حنیفہ نے گواہوں میں مختلف شرائط عائد کی ہیں جیسے بلوغ، عقل، مرد ہونا، آزادی، عدالت، اصالت، عدم تقادم، تفصیل یہ ہے۔

ا۔ گواہوں کا چار ہونا...... چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ الّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآىِٕكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَیْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ ...... النساء ۴/۱۵

اور تمہاری وہ عورتیں جو بے حیائی کا ارتکاب کر بیٹھیں تو ان پر تم چار گواہ قائم کرو۔

لَوْ لَا جَآءُوْ عَلَیْهِ بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ ...... النور ۲۴/۱۳

اس واقعہ پر چارہ گواہ کیوں نہیں لائے۔

حد قذف کے بارے میں فرمایا ہے:

وَ الَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ ...... النور ۲۴/۴

اور وہ لوگ جو پاکدامن عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں اور پھر چار گواہ نہیں لا سکتے۔

اگر تین گواہوں نے زنا کی گواہی دے دی اور چوتھے نے کہا کہ میں نے مرد اور عورت کو ایک لحاف میں سوئے دیکھا ہے تو حنفیہ تین گواہوں کو حد قذف لگے گی اور چوتھے پر حد نہیں ہوگی چونکہ چوتھے نے تہمت نہیں لگائی، اگر چار سے کم گواہوں نے عدالت میں زنا کی گواہی دی تو سب پر بالاتفاق حد قذف جاری کی جائے گی، چونکہ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ پر تین گواہوں نے زنا کی گواہی دی تھی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان پر حد قذف جاری کی تھی۔ ❹

---

❶ ......مغنی المحتاج ۴/۳۹۸، المیزان للشعرانی ۲/۱۵۴، المغنی ۸/۲۰۹، البدائع ۷/۵۲۔ ❷ اعلام الموقعین ۱/۱۰۰۔
❸ الطرق الحکمة ۹۷ الشرح الکبیر للدردیر والمنتقی علی المؤطا باب حد الزنا۔ ❹ ذکرہ البخاری فی صحیحہ

۲۔تکلف.....یعنی بلوغ اور عقل چنانچہ بچوں اور مجانین کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

۳۔مرد ہونا..... چنانچہ کسی حال میں بھی اثبات زنا میں سب عورتوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی چونکہ اس میں عورتوں کی عزت و تکریم ہے اور زنا پرلے درجے کی بے حیائی ہے جبکہ احصان مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی سے امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ حنفیہ کے نزدیک ثابت ہوجاتا ہے۔

۴۔عدالت..... چنانچہ فاسق اور مستور الحال جس کی عدالت معلوم نہ ہو اس کی گواہی قابل قبول نہیں اگر چار آدمیوں نے زنا کی گواہی دی اس حال میں کہ سب فاسق ہوں یا تفتیش سے انکا فسق ظاہر ہوجائے تو انہیں حد قذف نہیں لگائی جائے گی چونکہ فاسق ادائے شہادت اور تحمل شہادت کی اہلیت رکھتا ہے اگر چہ ادائے شہادت میں فسق کی تہمت کی وجہ سے قصور ہے۔

۵۔آزادی.....غلاموں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

۶۔اسلام..... چنانچہ ذمیوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی چونکہ اہل ذمہ کی عدالت متحقق نہیں ہوتی۔

۷۔اصالت..... چنانچہ گواہی بلا واسطہ اور براہ راست ہو گواہی پر گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔
قاضی کی طرف دوسرے قاضی کا خط بھی قبول نہیں چونکہ جرم کے وقوع میں شبہ پختہ ہوجاتا ہے۔جبکہ حدود شبہات سے ثابت نہیں ہوتیں۔

۸۔مشہود بہ میں اتحاد ہو.....یعنی چاروں گواہوں کا فعل واحد، واحد جگہ اور واحد جگہ پر اتفاق ہو۔

۹۔اتحاد مجلس.....اس کا حاصل یہ ہے کہ چاروں گواہ ادائے شہادت کے وقت مجلس واحد میں جمع ہوں۔ چنانچہ اگر ایک کے بعد دوسرا آیا تو ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اور انہیں حد قذف لگائی جائے گی۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اگر اثبات زنا کے لئے گواہ ربیعہ مضر کی تعداد کے برابر ہوں اور اکیلے اکیلے، اگر گواہی دیں تو میں انہیں کوڑے ماروں گا۔یعنی ادائے شہادت کے وقت مجلس کا متحد ہونا شرط ہے، یہ شرط حنیفہ کے نزدیک ہے بقیہ فقہاء کے نزدیک یہ شرط نہیں۔

۱۰.....زانی جس کے خلاف زنا کی گواہی دی جارہی ہو وہ ایسا ہو کہ اس سے وطی کا تصور ممکن ہو یعنی وہ وطی کرسکتا ہو اور اگر وہ مقطوع الذکر ہو تو گواہوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اور انہیں حد قذف لگائی جائے گی۔

۱۱.....جس کے خلاف گواہی دی جارہی ہو وہ ان لوگوں میں سے ہو جو شبہ کا دعویٰ کرسکتے ہوں اگر وہ گونگا ہو تو گواہوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی چونکہ اگر وہ بات کرنے پر قادر ہوتا تو ممکن ہے کوئی شبہ پیش کردیتا۔

۱۲.....عدم تقادم: یعنی بلا کسی عذر کے گواہی پرانی نہ ہو یہ شرط حد زنا چوری اور شراب کی حد میں معتبر ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ مشاہدہ جرم کے بعد اتنی مدت نہ گزرنے پائے کہ ادائے شہادت کسی تہمت یا فتنے کی بھینٹ چڑھ جائے۔ چونکہ ایک مدت کے بعد بلا عذر ادائے شہادت بغض اور کینہ پر دلالت کرتی ہے۔ جس کی وجہ سے اب گواہی دی جارہی ہے، چنانچہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جو قوم کسی حد کے متعلق اس کے ارتکاب کے وقت گواہی نہ دے بعد میں ان کی گواہی کینہ وری کی وجہ سے ہوگی للہذا ان کی گواہی معتبر نہیں ہوگی۔
اگر کسی عذر کی وجہ سے تقادم ہو مثلاً کسی دوسری جگہ پر حاکم دورے پر گیا ہو یا حاکم تک جانے میں راستہ دور کا ہو اور خوف بھی ہو تو یہ تقادم قبول شہادت کے مانع نہیں ہوگا۔

تقادم کی مدت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قاضی کی صوابدید پر ہے چونکہ ہر جگہ، زمانہ اور ماحول کے لحاظ سے لوگوں کے اعذار مختلف ہوتے ہیں۔صاحبین کہتے ہیں: تقادم (شہادت کے پرانے ہونے) کی مدت ایک ماہ اور اس سے زائد عرصہ ہے، اگر مہینے سے کم مدت

میں آدائے شہادت ہوگی تو تقادم نہیں ہوگا، چونکہ مہینہ سے کم مدت عاجل ہے اور مہینہ آجل ہے۔

۱۴۔ قیام حد تک گواہوں کا اپنی اہلیت پر باقی رہنا..... اگر گواہ مر گئے یا غائب ہوگئے یا اندھے ہوگئے یا مرتد ہوگئے یا گونگے ہوگئے۔ یا انہیں حد قذف لگائی گئی اور ابھی تک زانی پر حد جاری نہیں ہوئی تھی یا قاضی نے ابھی ان کی شہادت پر فیصلہ نہیں سنایا تھا تو زانی سے حد ساقط ہو جائے گی، چونکہ یہ عوارض اگر گواہی کے ساتھ مقارن ہوتے تو تب بھی حد ساقط ہو جاتی، اسی طرح بعد میں ان عوارض کے مقارن ہونے سے بھی حد ساقط ہو جائے گی۔ ❶ بقیہ گواہوں پر حد قذف جاری کی جائی گی چونکہ اس صورت میں گواہوں کی تعداد نصاب سے کم ہو جائے گی۔ اور اگر نصاب سے گواہ کم ہوں تو انہیں حد قذف لگائی جاتی ہے۔ حنابلہ اور شافعیہ لکھتے ہیں کہ ادائے شہادت کے بعد یہ عوارض موثر نہیں ہوں گے۔ ❷

اگر گواہوں نے گواہی دے دی اور قاضی کا فیصلہ بھی صادر ہو چکا، زانی کو رجم بھی کر دیا گیا اور پھر گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو گواہ زانی کی دیت کے ضامن ہوں گے، اگر ایک گواہ نے انکار کیا تو اس پر کچھ ضمان نہیں ہوگا چونکہ انکار شہادت رجوع نہیں بلکہ رجوع یہ کہ یوں کہے: میں اپنی گواہی کو باطل قرار دیتا ہوں۔ ❸

شہادت علی الزنا کی بعض شرائط میں علماء کا اختلاف:

۱۔ مشہود بہ کا اتحاد..... آئمہ اربعہ کہتے ہیں کہ چاروں گواہوں کا مشہود بہ پر اتحاد ہو یعنی چاروں گواہ فعل واحد، مکان واحد اور زمان واحد کی گواہی دیں اگر گواہوں کا اختلاف ہو گیا تو گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے فلاں جگہ زنا کیا دوسرے دو گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے فلاں جگہ (پہلی جگہ کے علاوہ ہو) زنا کیا یا دو گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے فلاں عورت کے ساتھ مثلاً منگل کو زنا کیا دوسرے دو نے گواہی دی کہ اس نے بدھ کو زنا کیا تو مشہود علیہ (زانی) پر حد جاری نہیں کی جائے گی اور جمہور حنفیہ کے نزدیک گواہوں پر حد قذف بھی نہیں ہوگی چونکہ گواہوں کے نزدیک مشہود بھی مختلف نہیں ہے، چونکہ گواہوں کے نزدیک یہ ایک ہی زنا ہے۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک گواہوں کو حد لگائی جائے گی چونکہ گواہوں کی تعداد کم ہوگئی ہے اور اگر گواہوں کی تعداد کم ہو جائے تو انہیں حد قذف لگائی جاتی ہے چونکہ گواہی قذف بن جاتی ہے یہ ایسا ہی ہے جیسے تین گواہ گواہی دیں۔

اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ فلاں مرد نے عورت کے ساتھ مکان کے اس کونے میں زنا کیا دوسرے نے گواہی دی کہ دوسرے کونے میں زنا کیا جبکہ مکان تنگ تھا، تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں یہ گواہی قبول کر لی جائے گی، چونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ فعل کی ابتداء ایک کونے میں ہوئی ہو اور انتہاء دوسرے کونے میں، اگر مکان بڑا ہو تو گواہی قبول نہیں کی جائے گی چونکہ بڑا مکان دو سے زائد کمروں پر مشتمل ہوتا ہے۔ ❹

امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں: یہ گواہی قبول نہیں کی جائے گی اور نہ ہی اس گواہی سے حد ثابت ہوتی ہے چونکہ گواہ زنا واحد پر متفق نہیں ہیں۔ ❺

۲۔ مجلس شہادت کا متحد ہونا..... امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ شہود (گواہوں) کا مجتمع ہونا شرط ہے اور یہ کہ وہ ایک ہی مجلس میں گواہی دیں، اگر ایک کے بعد دوسرے نے آ کر گواہی دی تو ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

---

❶.....المبسوط للسرخسی ۹/۵۰۔ ❷ المغنی لابن قدامة ۸/۲۰۷۔ ❸ مجمع الضمانات۔ ❹ البدائع ۷/۴۹، المغنی ۸/۲۰۰، فتح القدیر ۴/۱۶۷۔ ❺ مغنی المحتاج ۴/۱۵۱ بدایة المجتهد ۲/۴۳۰، الشرح الکبیر ۴/۱۸۵

امام مالک اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: فقط قاضی کی مجلس کا متحد ہونا شرط ہے، چنانچہ اگر گواہوں نے الگ الگ آ کر گواہی دی تاہم قاضی عدالت میں بدستور بیٹھا رہا اور کھڑا نہ ہوا تو گواہی قبول کی جائے گی اگرچہ کچھ گواہ قاضی کے اٹھ جانے کے بعد آئے تو یقیناً یہ گواہی قذف ہوگی اور ان پر حد قذف کی جائے گی۔ ❶

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں یہ شرط حد زنا میں معتبر نہیں، نہ گواہوں کے آنے میں اس کا اعتبار ہے اور نہ ان کے اکٹھا ہونے میں بلکہ اگر جدا جدا آئے اور گواہی دی تو زانی پر حد جاری کی جائے گی چونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

لَوْلَا جَاءُوْ عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ

اس واقعہ پر کیوں چار گواہ نہیں لاسکے۔

چنانچہ آیت میں اتحاد مجلس کا ذکر نہیں۔ نیز اہم یہ ہے کہ گواہوں کی گواہی میں اتحاد ہو خواہ مجلس واحد میں ہو یا مختلف مجالس میں جیسے بقیہ گواہی میں ہوتا ہے۔ ❷

تقادم شہادت......حنفیہ کہتے ہیں کہ کچھ زمانہ گزر جانے کے بعد گواہی قبول نہیں کی جائے گی تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہم کہتے ہیں: زنا، قذف اور شراب نوشی کے واقعہ کے بعد طویل مدت تک گواہی قبول کی جائے گی چونکہ زنا کے متعلق آیت شہادت میں عموم ہے، نیز حد زنا ایسا حق ہے جس کا کوئی مبطل نہیں، بسا اوقات کسی عذر کی وجہ سے بھی تاخیر ہو جاتی ہے اور حد مطلق احتمال سے ساقط نہیں ہوتی۔ ❸

گواہوں سے زنا کے متعلق قاضی کی جانچ پڑتال......اگر مذکورہ بالا شرائط گواہوں میں پائی جائیں اور گواہوں نے قاضی کے پاس جا کر گواہی دے دی تو قاضی گواہوں سے مندرجہ ذیل امور کے متعلق استفسار کرے حقیقت زنا، کیفیت زنا، مکان زنا، زمان زنا اور اس عورت کے متعلق سوال کرے جس کے ساتھ زنا کیا گیا ہو۔ ❹

حقیقتِ زنا......کے متعلق اس لیے پوچھ گچھ کرنا ضروری ہے کہ کہیں گواہ بدنظری یا بوس کنار کو زنا نہ سمجھتے ہوں۔

کیفیتِ زنا......کے متعلق استفسار اس لیے ضروری ہے کہ یہ بھی احتمال ہوسکتا ہے کہ شرمگاہ کے علاوہ کہیں اور وطی کی گئی ہو مثلاً رانوں میں وطی کر دی ہو اور گواہ اس کو زنا سمجھ بیٹھے ہوں

مکانِ زنا......یعنی جس جگہ زنا کا واقعہ ہوا اس کے متعلق قاضی گواہوں سے پوچھے چونکہ یہ احتمال بھی ہوسکتا ہے زنا دار الحراب میں ہوا ہو، یا دار بغاوت میں ہوا ہو۔

زمانِ زنا......کے متعلق اس لیے پوچھنا ضروری ہے کہ ہوسکتا ہے گواہی کسی پرانے زنا کے متعلق گواہی دی ہو۔

عورت......یعنی جس عورت کے ساتھ زنا کا واقعہ ہوا قاضی اس کے بارے میں سوال کرے ہوسکتا ہے وہ عورت ایسی ہو کہ اس کے ساتھ وطی کرنے سے حد واجب نہ ہوتی ہو مثلاً شبہ کی بنا پر وطی کر دی گئی ہو۔

اقرارِ زنا......زنا کا اقرار معتبر ہونے میں حنفیہ کے نزدیک مختلف شرائط ہیں ان میں سے کچھ شرائط تو وہ ہیں جو جملہ حدود میں معتبر سمجھی

---

❶......المغنی ۸/ ۲۰۰ المنتقی علی المؤطا ۷/ ۱۴۴ القوانین الفقهية ۳۵۶۔ ❷ المغنی المرجع السابق، المیزان ۲/ ۱۵۶۔
❸ المیزان ۲/ ۱۵۸، المغنی ۸/ ۲۰۷ فتح القدیر ۴/ ۱۶۱۔ ❹ المسبوط ۹/ ۳۸، البدائع ۷/ ۴۹، فتح القدیر ۴/ ۱۱۵، المغنی ۸/ ۲۰۰

گئی ہیں اور ان میں سے کچھ خاص شرائط ہیں۔

البتہ حدود کی عام شرائط درج ذیل ہیں۔ ❶

بلوغ...... چنانچہ بچے نے اگر کسی حد کا اقرار کرلیا تو اس کا اقرار غیر صحیح ہوگا۔ چونکہ بچے کے فعل کو جنایت نہیں قرار دیا جاتا۔

۲۔ نطق...... یعنی واضح عبارت کے ساتھ زبان سے اقرار ہو، لکھا ہوا اور اشارہ سے اقرار معتبر نہیں ہوگا، گونگے شخص کا اقرار کافی نہیں ہوگا نہ ہی لکھ کر اور نہ اشارے سے، چونکہ شریعت نے حد کو صریح بیان کے ساتھ معلق کیا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں...... اگر گونگے شخص نے اشارے سے زنا کا اقرار کرلیا تو اس کا اقرار معتبر ہوگا۔

۳۔ اختیار...... یعنی اپنے اختیارات، خوشدلی اور رضا مندی سے حدود کا اقرار ہو، چنانچہ حدود اور اموال میں مکرہ کا اقرار غیر مقبول ہوگا۔

بعض حدود کی مخصوص شرائط مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ تعداد اقرار...... یعنی اقرار مکرر چار بار ہونا چاہیے تب حد زنا میں اقرار معتبر ہوگا، عاقل بالغ ہوتے ہوئے اپنے خلاف چار بار اقرار کرے اور اقامت حد کا مطالبہ ہو، چونکہ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو چار بار اقرار کیا تھا۔ ❷ یہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔ ❸

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں۔ ❹ حد واجب ہونے کے لیے ایک بار اقرار بھی کافی ہے چونکہ یہ بات بعد از قیاس ہے کہ کوئی شخص اس امر میں اپنے اوپر جھوٹ بولے، اور ایسی چیز کا اعتراف کرے جس سے حد واجب ہوتی ہو، چونکہ اقرار اخبار (خبر دینا) ہے اور تکرار سے خبر کے رجحان میں اضافہ نہیں ہوتا، چنانچہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قصہ عسیف میں فرمایا: اے اُنیس صبح کو اس عورت کے پاس جاؤ اگر اعتراف زنا کرلے تو اسے رجم کردو۔ ❺ غامدیہ نے بھی اعتراف زنا کیا تھا، اس سے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ: تمہارا ناس ہو واپس جاؤ، استغفار کرو اور اللہ کے حضور توبہ کرو، غامدیہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا:

میرا خیال ہے آپ مجھے بھی ماعز بن مالک کی طرح واپس کرنا چاہتے ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: زنا کیا ہے؟ غامدیہ نے عرض کیا: میں تو زنا کی وجہ سے حاملہ ہوچکی ہوں۔ آپ نے فرمایا: کیا تم حاملہ ہوچکی ہو؟ عرض کی جی ہاں۔ فرمایا: اس وقت تک تمہارے اوپر حد جاری نہیں ہوگی جب تک تم وضع حمل نہ کرلو وغیرھا من الاحادیث۔ ❻

۲۔ اقرار زنا کی صورت میں تعدد مجالس...... اس کا حاصل یہ ہے کہ مقر چار مختلف مجلسوں میں اقرار زنا کرے، چونکہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ماعز رضی اللہ عنہ کی مختلف مجالس کا اعتبار کیا تھا، اس کی صورت یہ تھی کہ ہر بار ماعز رضی اللہ عنہ مسجد سے باہر نکل جاتے اور واپس لوٹ آتے جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس مختلف نہیں ہوئی یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

جمہور کہتے ہیں: مجلس واحد میں بھی اقرار کافی ہے۔ ❼

---

❶......البدائع ۷/ ۴۹، فتح القدیر ۴/ ۱۱۷، المبسوط ۹/ ۹۱۔ ❷ رواہ البخاری و مسلم والترمذی وابوداؤد عن ابی ھریرۃ ورواہ مسلم و احمد عن بریدۃ قد سبق تخریجہ۔ ❸ المغنی ۸/ ۱۹۱۔ ❹حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۸ المنتقی علی المؤطا ۷/ ۱۳۵، القوانین الفقھیۃ ۳۵۶ مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۰۔ ❺رواہ البخاری و مسلم والدارقطنی عن سلیمان بریدہ عن ابیہ ❻رواہ مسلم والدارقطنی عن سلیمان ابن بریدۃ عن ابیہ❼بدایۃ المجتھد ۲/ ۴۲۰

۳۔ اقرار امام یا قاضی کے روبرو ہو...... ورنہ اقرار معتبر نہیں ہوگا چونکہ ماعز رضی اللہ عنہ کا اقرار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے تھا۔ اگر زانی نے کسی ایسے شخص کے پاس چار مرتبہ مختلف مجالس میں اعتراف زنا کیا پھر اس اعتراف کے متعلق گواہوں نے قاضی کے پاس گواہی دی تو قاضی اس گواہی کو قبول نہ کرے چونکہ زانی اگر منکر ہو تو گویا اس نے اقرار سے رجوع کر لیا اور اگر اقرار کرتا ہو تو شہادت کے ساتھ اقرار کا اعتبار نہیں۔

۴۔ زنا، چوری، شرب خمر اور نشہ کے اقرار میں صحیح ہونا...... چنانچہ اگر کسی شخص نے نشے کی حالت میں اقرار کر لیا تو اس کا اقرار صحیح نہیں ہوگا۔

۵۔ اقرار زنا ایسے شخص کی طرف سے ہو جس سے زنا ممکن ہو...... اگر مقطوع الذکر نے اقرار کیا تو اس کا اقرار معتبر نہیں ہوگا۔ البتہ اگر آلہ تناسل ہو جیسے عنین (جس کی مردانہ طاقت مفقود ہو) اور خصی تو اس کا اقرار صحیح ہوگا چونکہ اس کا آلہ تناسل موجود ہے۔

۶۔ زانی اور مزنیہ بذریعہ نطق شبہ کا دعویٰ کر سکتے ہوں...... اگر ادعائے شبہ کی قدرت نہ ہو مثلاً مزنیہ عورت گونگی ہو یا زانی گونگا ہو تو اس کا اقرار صحیح نہیں چونکہ عقد نکاح کا دعویٰ ہو سکتا ہے یا زنا کا انکار ہو سکتا ہے۔

اقرار حجت قاصرہ ہے...... اگر وطی کے دو شریکوں میں سے ایک نے زنا کا اقرار کیا اور دوسرے نے انکار کر دیا تو مقر پر حد جاری کی جائے گی۔ ❶ چونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قصہ عسیف میں فرمایا: تمہارے بیٹے کو کوڑے لگیں گے اور ایک سال کے لئے جلاوطنی ہوگی، اے انیس صبح کو فلاں عورت کے پاس جاؤ اگر وہ اعتراف کرلے تو اسے رجم کردو۔ ❷ حضرت سہیل بن سعد ساعدی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ ایک شخص نے اقرار کیا کہ اس نے ایک عورت کے ساتھ زنا کیا ہے، حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کے پاس اپنا نمائندہ بھیجا عورت نے انکار کر دیا اور صرف اقرار کرنے والے شخص پر حد جاری کی گئی۔ ❸

تقادم اقرار...... علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اقرار زنا پر تقادم کا کوئی اثر نہیں ہوتا چونکہ انسان پر اپنی ذات کے متعلق تہمت نہیں ہوتی کہ وہ اقرار کر کے اپنے اوپر جھوٹ بول رہا ہو۔ اس لیے طویل مدت کے بعد بھی اقرار زنا قبول ہوتا ہے۔ ❹

مقر سے زنا کے متعلق قاضی کی پوچھ گچھ...... اگر کوئی شخص قاضی کے پاس اقرار زنا کر لے، قاضی اس سے زنا کا اظہار لے، ناپسندیدگی کا اظہار کرے یا اسے واپس کر دے، تین بار ایسا کرے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز رضی اللہ عنہ کے ساتھ کیا تھا۔

حنفیہ کے نزدیک جب چار بار زانی نے اقرار کر لیا تو قاضی اس کی حالت پر غور کرے کہ آیا وہ صحیح العقل ہے اس پر کوئی اٹیک تو نہیں ہوا، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز رضی اللہ عنہ کے ساتھ کیا تھا۔ جب قاضی کو معلوم ہو جائے کہ یہ صحیح العقل ہے تو اس کے بعد اس سے زنا کی حقیقت، کیفیت اور جس جگہ زنا سرزد ہوا اس کے متعلق دریافت کرے، جس عورت کے ساتھ زنا کیا ہو اس کے متعلق سوالات کرے۔

جب یہ سب کچھ معلوم ہو جائے تو قاضی زانی سے اس کی حالت کے بارے میں دریافت کرے کہ آیا وہ محصن ہے یا غیر محصن؟ چونکہ محصن اور غیر محصن ہونے سے زنا کا حکم مختلف ہوتا ہے اگر کہے کہ میں محصن ہوں تو قاضی اس سے احصان کے بارے میں دریافت کرے کہ احصان کیا ہے؟ چونکہ احصان مختلف شرائط سے عبارت ہے جسے ہر کوئی نہیں جانتا، اگر احصان کی شرعی تفسیر کر دے تو قاضی اسے رجم کرنے کا حکم دے دے۔ ❺

---

❶...... البدائع ۵۱/۷، المغنی ۲۰۷/۸۔ ❷ المهذب ۲۶۸/۲۔ ❸ رواه الجماعة والبيهقي عن ابي هريرة و زيد بن خالد الجهني ❹ رواه البيهقي بالفاظ متقاربه واحمد ابوداؤد فيه عبدالسلام بن حنص متكلم فيه۔ ❺ المبسوط ۴۶/۹، البدائع ۵۱/۷ فتح القدير ۱۲۰/۴ تبيين الحقائق ۱۶۶/۳

اقرار سے رجوع کر لینا..... امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہم کہتے ہیں: اگر کسی شخص نے قاضی کے پاس زنا کا اعتراف کرلیا تو حد کا حکم جاری ہونے کے بعد یا کچھ حد لگ چکنے کے بعد زانی نے اقرار سے رجوع کرلیا یا دوران حد بھاگ گیا تو اس سے حد ساقط ہوجائے گی۔ ❶ چونکہ حدیث میں ہے کہ حدود کو شبہات کی وجہ سے ٹال دو۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بار بار حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کو رجوع کی تلقین کرتے رہے اور یوں فرماتے رہے: شاید تم نے عورت کو مس کرلیا ہو یا شاید تم نے عورت کا بوسہ لے لیا ہو۔ ❷ جب صحابہ نے حضرت ماعز رضی اللہ عنہ پر پتھر برسائے اور بھاگنے لگے اور صحابہ ان کے پیچھے ہولیے تو اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم نے اسے چھوڑ کیوں نہیں دیا، شاید وہ توبہ کرلیتا اور اللہ تعالیٰ اس کی توبہ قبول کرلیتے۔ ❸

مالکیہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ اقرار سے رجوع کسی شبہ کی بنا پر ہوگا یا شبہ کی بناء پر نہیں ہوگا۔ مثلاً یوں کہا: میں نے اپنے اوپر جھوٹ بول دیا تھا یہ کہا: میں نے اپنی بیوی سے وطی کی ہے اس حال میں کہ اس نے احرام باندھ رکھا تھا اور میں نے اس وطی کو زنا سمجھا، اس طرح حد ساقط ہو جائے گی۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ مقر صرف اس صورت میں معذور سمجھا جائے گا جب کسی شبہ کی بناء پر رجوع کرے چونکہ حدیث ہے کہ: جو شخص اقرار کرے اس کا کوئی عذر قبول نہیں۔ ❹

خلاصہ..... اقرار سے رجوع کرنا بالاتفاق جائز ہے۔

پانچویں بحث..... زانی پر حد قائم کرنے کا بیان

حد قائم کرنے کی شرائط..... حد قائم کرنے کی مندرجہ ذیل شرائط ہیں۔

اول: اقامت حد کی مختلف شرائط ہیں..... ان میں سے بعض شرائط کو جملہ حدود کے لئے عام ہیں اور بعض شرائط رجم کے ساتھ خاص ہیں۔ وہ شرط جو جملہ حدود کو عام ہوں جیسے امامت اس کی تفصیل آیا چاہتی ہے، وہ شرط جو حد رجم کے ساتھ مخصوص ہے وہ یہ کہ رجم میں حد جاری کرنے کی ابتداء گواہوں کی طرف سے ہو۔ بناء پر ہذا امام یا اس کا نائب حد قائم کرنے کا مجاز ہوگا اگر حد کوڑوں کی صورت میں ہو تو امام حد قائم کرے یا اس کا نائب اگر حد رجم کی صورت میں ہو اور اس کا اثبات گواہوں سے ہوا ہو تو حد لگانے میں گواہوں سے ابتداء ہوگی اور اگر حد اقرار سے ثابت ہوئی ہو تو رجم کی ابتداء امام سے ہوگی۔ ❺

رجم میں گواہوں کی ابتداء کے متعلق علماء کا اختلاف..... حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر رجم گواہی سے ثابت ہوا ہو تو استحساناً رجم کی ابتداء گواہوں سے کرنا شرط ہے، اس کی دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: پہلے گواہ رجم کریں پھر امام اور پھر عام لوگ ❻ حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں:

يرجم الشهود اولاً ثم الامام ثم الناس

کلمہ (ثم) ترتیب کے لیے ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے صحابہ کی موجودگی میں فرمان جاری کیا تھا لہٰذا اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا

---

❶ ..... فتح القدير ۱۲۰/۴ مغني المحتاج ۱۵۰/۴، المهذب ۲۷۱/۲ المغني ۱۹۷/۸ ـ ❷ رواه الحاكم في المستدرك من حديث ابن عباس والحديث عندالبخاري بلفظ "لعلك قبلت او غمزت او نظرت ـ (نصب الراية ۳۱۶/۴ سبل السلام ۸/۴ ـ ❸ رواه ابوداؤد عن يزيد بن نعيم بن هزال عن ابيه و رواه احمد وابن ماجه والترمذي وقال حسن من حديث ابي هريرة، جامع الاصول ۲۸۷/۴، نيل الاوطار ۱۰۲/۷ ـ ❹ بداية المجتهد ۴۳۰/۲ حاشية الدسوقي ۳۱۸/۴ ـ ❺ البدائع ۵۷/۷، فتح القدير ۱۲۲/۴، حاشية الدسوقي ۳۲۰/۴ بداية المجتهد ۴۲۸/۲ ـ ❻ رواه البيهقي في سننه عن عامر الشعبي ورواه احمد في مسنده وابن ابي شيبة عن يزيد بن ابي ليلىٰ (نصب الراية ۳۱۹/۳)

اجماع ہوا، نیز اس ترتیب میں حد ٹال دینے کی احتیاط بھی ہے، چونکہ جب گواہ رجم کی ابتداء کریں گے تو بسا اوقات اس فعل کو عظیم تر سمجھ کر رجم سے اجتناب کریں گے اور ان کے اجتناب کو گواہی سے رجوع تصور کیا جائے گا یوں حد مشہود علیہ کے ذمہ سے ساقط ہوسکتی ہے، اگر کچھ گواہوں نے رجوع کیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حد ساقط ہو جائے گی، ایک روایت میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی حد ساقط ہو جائے گی چونکہ گواہوں کا رجم سے رک جانا جھوٹی گواہی کے شبہ کو پیدا کر دیتا ہے۔

مذکور بالا حکم کوڑوں کی حد کے برخلاف ہے چنانچہ کوڑوں کی صورت میں گواہوں سے ابتدا کرانا شرط نہیں چونکہ گواہ صحیح طرح سے کوڑا لگانا نہیں بھی جانتے، نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول اثر رجم کے بارے میں ہے لہٰذا کوڑوں کی حد اصل قیاس پر باقی رہے گی۔

مالکیہ...... کہتے ہیں: اگر امام رجم کے موقع پر حاضر ہو تو رجم کی ابتداء وہ بھی کرسکتا ہے اور غیر امام بھی کرسکتا ہے۔ چنانچہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک رجم کرنے کی ترتیب کسی صحیح میں ثابت نہیں اور نہ ہی کوئی معمول بہ سنت ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ گواہ رجم کی ابتداء کریں پھر حاکم اور اس کے بعد عام لوگ۔ ❶

شافعیہ اور حنابلہ...... کہتے ہیں: سنت یہ ہے کہ جب حد گواہوں سے ثابت ہو جائے تو گواہ رجم کی ابتداء کریں پھر حاکم، پھر عام لوگ، چونکہ غیر ادائے شہادت میں گواہ اور باقی لوگ برابر ہیں، اور امام حدود قائم کرنے کا اختیار رکھتا ہے، نیز رجم حد کی ایک قسم ہے لہٰذا اسے کوڑوں کی حد پر قیاس کیا جائے گا چنانچہ کوڑوں کی حد میں گواہوں سے ابتداء کرنی شرط نہیں۔ ❷

دوم...... حد قائم کرنے کا اختیار امام یا اس کے نائب کو حاصل ہے، اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے چونکہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں آپ کے حکم سے حد قائم کی گئی اور آپ کے بعد خلفائے راشدین کے حکم سے حد قائم کی جاتی رہی۔ نیز حد اللہ تعالیٰ کا حق ہے جو محتاج اجتہاد ہے۔ ❸

سوم...... حد قائم کرتے وقت گواہوں میں ادائے شہادت کی اہلیت موجود ہونا حنفیہ کے نزدیک شرط ہے۔ اگر فسق یا ارتداد یا جنون یا اندھاپن یا گونگے پن وغیرہ کی وجہ سے اہلیت باطل ہو جائے تو حد ساقط ہو جائے گی۔ ❹ جیسا کہ پہلے اس کا تذکرہ ہو چکا ہے۔ جمہور کے ہاں یہ شرط نہیں۔

چہارم...... بالاتفاق یہ شرط عائد کی گئی ہے کہ کوڑوں کی سزا دینے میں ہلاکت کا خوف نہ ہو، چونکہ کوڑوں کی سزا زجر اور ڈانٹ ڈپٹ کے لئے مشروع ہوئی ہے نہ کہ مہلک چنانچہ شدید گرمی یا شدید سردی میں کوڑوں کی حد قائم کرنا جائز نہیں، اسی طرح مرض، نفاس اور حمل کی حالت میں بھی حد جاری کرنا جائز نہیں، چونکہ اگر ان احوال میں حد جاری کی جائے گی تو وہ ہلاکت کا باعث بن جائے گی جو قتل ہوگا، نیز حاملہ عورت کے مرنے اور اس کے حمل کے ساقط ہونے کا بھی قوی اندیشہ ہوتا ہے۔ ❺

لیکن شافعیہ اور حنابلہ ایسے مرض میں حد قائم کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں جس سے تندرستی کی کوئی امید نہ ہو۔ ❻ ایسی حالت میں جب کہ جسم نہایت لاغر ہو چکا ہو فقہاء کہتے ہیں کہ مریض کوڑے کھانے کی طاقت نہیں رکھتا اس لیے اسے چھوٹی چھوٹی سی ٹہنیوں کی مٹھ بنا کر ایک ہی دفعہ ماردی جائے، اس کی دلیل حضرت سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ انہوں نے ایک مریض ولاغر شخص کے متعلق حکم دیا تھا کہ سو

---

❶......القوانين الفقهية ٣٥٦، الشرح الكبير ٣٢٠/٤، مواهب الجليل ٣٢٠/٦ ـ ❷بدائع ٥٧/٧ فتح القدير ١٢٢/٤، المنتقى ١٣٣/٧ بداية المجتهد ٤٣٨/٢، مغنى المحتاج ١٥٢/٤ المهذب ٢٦٩/٢، المغنى ١٥٩/٨ ـ ❸المهذب ٢٦٩/٢، البدائع ٥٧/٧ ـ ❹البدائع المراجع للسابق، ٥٩/٧ ـ ❺ البدائع ٥٩/٧ المبسوط ١٥٥/٩ المهذب ٢٧٠/٢ ـ ❻مغنى المحتاج ١٥٥/٤، المهذب ٢٧٠/٢ حاشية الدسوقى ٣٣٠/٤ القوانين الفقهية ٣٥٦، المغنى ١٧١/٨ ـ

ٹہنیوں کی مٹھ بنا کر ایک ہی دفعہ اسے ماردی جائے۔ (1) دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ لاغر مریض کو کوڑے مارنا ممکن نہیں رہا اور تندرستی کی بھی کوئی امید نہیں، اگر کوڑے مارے جائیں گے تو وہ مرجائے گا، حد اس پر بھی واجب ہے، ترک بھی نہیں کی جاسکتی چونکہ اس سے اقامت حد کا تعطل لازم آتا ہے۔

رہی بات ضمان کی کہ اگر ایسی حالت میں زانی پر حد جاری کی گئی کہ وہ برداشت کر سکتا تھا اور حد لگنے سے ہلاک ہو گیا تو اس کا ضمان نہیں ہوگا چونکہ حق تو اسے قتل کرنا ہے۔ اگر حاملہ عورت پر حد جاری کی گئی اور اس کے پیٹ کا بچہ مر گیا تو ضمان واجب ہوگا۔ اس کا ضمان کسی دوسرے کی جنایت سے ساقط نہیں ہوگا۔ اگر شدید گرمی یا شدید سردی میں حد لگائی گئی اور محدود ہلاک ہو گیا تو اس کا ضمان نہیں ہوگا۔ جمہور کہتے ہیں کہ محدود کے ہلاک ہونے سے ضمان نہیں ہوتا۔ تعزیر کی بحث میں اس کی وضاحت آیا چاہتی ہے۔

رجم..... کرنے کی صورت میں ہلاک ہونے کا خوف شرط نہیں چونکہ رجم مہلک حد ہے۔ ہاں البتہ حاملہ عورت پر حمل کے ہوتے ہوئے حد جاری نہیں کی جائے گی، چونکہ حد سے حمل بھی ہلاک ہو جائے گا جبکہ اسے ہلاک نہیں کرنا۔ لہٰذا حاملہ عورت کے رجم میں تاخیر کی جائے گی یہاں تک کہ عورت وضع حمل کرلے چونکہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ جہنیہ کو یہ کہنے پر واپس کر دیا تھا کہ میں حاملہ ہوں۔ آپ نے فرمایا تھا کہ: فی الحال تمہارے اوپر حد جاری نہیں کی جائے گی واپس چلی جاؤ یہاں تک کہ تم بچہ جنم دے دو۔ پھر فرمایا تھا: چلی جاؤ اور اس بچے کو دودھ پلاؤ یہاں تک کہ اس کا دودھ چھوٹ جائے۔ (2)

حالت محدود...... جمہور کا مذہب ہے کہ محدود اگر مرد ہو اور اسے رجم کرنا ہو تو اسے کھڑا کیا جائے گا، نہ ہی اسے کسی چیز کے ساتھ باندھا جائے اور نہ ہی پکڑا جائے، نہ اس کے لیے گڑھا کھودا جائے، خواہ رجم کا ثبوت گواہوں سے ہوا ہو یا اقرار سے، جیسا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کے ساتھ کیا کہ ان کے لئے گڑھا نہیں کھودا نیز گڑھا کھودنے کے متعلق شریعت بھی وارد نہیں ہوئی۔ (3) دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ بسا اوقات مرجوم بھاگ بھی جاتا ہے اس کا بھاگنا اقرار سے رجوع کرنے پر دلیل ہوگی، حضرت ماعز رضی اللہ عنہ ایسی زمین سے بھاگے تھے جہاں پتھر کم تھے اور ایسی جگہ گئے جہاں پتھر زیادہ تھے۔ (4)

اگر محدود عورت ہو تو حنفیہ کہتے ہیں کہ امام کو گڑھا کھودنے میں اختیار ہے چاہے تو گڑھا کھدوادے، چاہے نہ کھدوائے، چنانچہ روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ کے لیے سینے تک گڑھا کھدوایا تھا۔ (5) نیز گڑھا کھود کر رجم کرنے میں عورت کا زیادہ ستر بھی ہے۔ گڑھے کا نہ ہونا بھی جائز ہے چونکہ گڑھا ستر کے لیے ہے جبکہ عورت نے کپڑے پہنے ہوتے ہیں، چونکہ حد قائم کرتے وقت کپڑے نہیں اتارے جاتے ہیں۔

شافعیہ کہتے اگر عورت کا زنا گواہوں سے ثابت ہو تو اس کے لئے گڑھا کھودنا مستحب ہے تاکہ اس کا ستر نہ کھلے اور نہ کھلنے پائے، بخلاف اس صورت کے کہ زنا اقرار سے ثابت ہوا ہو تاکہ بھاگنے کی صورت کا امکان رہے چونکہ بھاگنے میں اقرار سے رجوع سمجھا جاتا ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: عورت کے لیے گڑھا نہ کھودا جائے چونکہ اس کا ثبوت نہیں، ابن رشد کہتے ہیں: فی الجملہ گھڑا کھودنے کے متعلق احادیث میں اختلاف ہے، مالکیہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ مرجوم کے لئے گڑھا نہ کھودا جائے، امام احمد کہتے ہیں: اکثر احادیث گڑھا نہ

---

(1)......رواہ احمد وابن ماجۃ (2) البدائع، مغنی المحتاج الدسوقی، المغنی المراجع السابقہ وقد سبق تخریج الحدیث۔ (3) رواہ مسلم واحمد و ابوداؤد عن ابی سعید الخدری (4) المبسوط ۱۵/۹، بدایۃ المجتهد ۴۲۹/۲، المنتقی ۱۴۲/۷، القوانین الفقهیۃ ۳۵۶ حاشیۃ الدسوقی ۳۲۰/۴ مغنی المحتاج ۱۵۴/۴، المغنی ۱۵۸/۸ البدائع ۵۹/۷ فتح القدیر ۱۲۸/۴۔ (5) رواہ ابوداؤد فی سننہ عن ابی بکر۔

کھودنے کے متعلق ہیں۔ چونکہ حضور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جہنیہ، ماعز اور دو یہودیوں کے لئے گڑھا نہیں کھدوایا۔

کوڑے لگانے کی حالت کے متعلق حنفیہ کہتے ہیں کہ مرد کو کھڑا کیا جائے اور عورت کو بیٹھا کر کوڑے مارے جائیں۔ مرد کی شلوار کے سوا بقیہ کپڑے اتار لیے جائیں۔ سوائے قذف کی حد کے بقیہ حدود اور تعزیرات میں کپڑے اتروا لیے جائیں اور حد قذف میں بنیان کوٹ وغیرہ اتروالیا جائے۔

ضرب شدید میں ترتیب...... سب سے زیادہ شدت کے ساتھ تعزیر کے کوڑے لگائے جائیں گے چونکہ تعزیر کے کوڑے زجر وتوبیخ کے لیے ہوتے ہیں۔ پھر حد زنا کے کوڑے پھر حد شرب کے پھر قذف کے۔ چونکہ زنا کا جرم شرب اور قذف سے بڑھ کر ہوتا ہے، نیز قذف زنا کی ایک نسبت ہے جو حقیقت زنا سے کمتر ہے، جبکہ زنا کی قباحت شرعاً اور عملاً ثابت ہے رہی بات شرب خمر کی تو اس کا جرم ہونا شرعاً ثابت ہے عقلاً نہیں اسی لیے زنا ہر دین میں حرام ہے بخلاف شراب نوشی کے، جبکہ شرب خمر مخمصہ کی حالت میں مباح ہے حالت اکراہ میں بھی مباح ہے بخلاف زنا کے وہ کسی حال میں مباح نہیں نہ اکراہ کی صورت میں اور نہ ہی غلبہ شہوت کی صورت میں، اسی طرح کوڑے مارنے کا وجوب زنا کی صورت میں کتاب اللہ سے ثابت ہے جبکہ حد شرب اجتہاد سے ثابت ہے۔

رہی بات عورت کی سو اس کے کپڑے نہیں اتارے جائیں ہاں البتہ اگر اس نے کوئی پوستین وغیرہ پہنی ہو تو وہ اتار لی جائے چونکہ عورت کے ستر کا کھولنا حرام ہے، جبکہ پوستین کوٹ وغیرہ سے کوڑے کا اثر نہیں ہوتا، اور ان کے بغیر بھی ستر ممکن ہے لہٰذا فالتو کپڑے اتار لیے جائیں تاکہ زجر وتوبیخ کا مقصد حاصل ہو جائے۔ ❶

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: مرد کو بٹھا کر کوڑے لگائے جائیں نہ کہ کھڑا کر کے، اسی طرح عورت کو بھی، مرد کے ستر کو باقی رکھا جائے اور اس کے علاوہ کپڑے اتار لیے جائیں۔

امام شافعی اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہما کہتے ہیں: سبھی حدود میں سوائے پوستین اور موٹے جبہ کے اتارنے کے محدود کو ننگا نہ کیا جائے، پوستین وغیرہ اتار لی جائے چونکہ اگر بدن پر رہنے دی جائے گی تو ضرب کا اثر نہیں ہوگا۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اس امت میں لیٹانا، ننگا کرنا، طوق ڈالنا، پھندا ڈالنے کا وجود نہیں۔ ❷ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کوڑے لگاتے تھے لیکن کسی سے یہ منقول نہیں کہ وہ ننگا کرتے تھے اور کپڑے اتارتے تھے بلکہ محدود پر ایک دو کپڑے ہوتے تھے۔ ❸

رہی بات رجم کی سو بالاتفاق عورت کو بٹھا کر رجم کیا جائے اور جمہور کے نزدیک مرد کو کھڑا کر کے رجم کیا جائے، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ مرد کو بھی بٹھا کر رجم کیا جائے۔

کوڑے مارنے اور رجم کرنے کی کیفیت...... رجم کی صورت میں محدود کو پتھر نما ڈھیلے مارے جائیں اور اتنے اتنے پتھر مارے جائیں جو ہتھیلی میں سما جاتے ہوں، مٹھی بھر کر چھوٹی چھوٹی کنکریاں بھی نہ ماری جائیں تاکہ مرجوم کی تکلیف دائمی نہ ہو، نہ ہی بڑے بڑے پتھر مارے جائیں کہ محدود فوراً ہی مر جائے اور جو مقصد ہے وہی فوت ہو جائے۔ ❹

رہی بات کوڑے کی سو کوڑے ایسے ہونے چاہئے جس میں گرہیں نہ ہوں اور محدود کو زمین پر لٹایا نہ جائے، جیسے آج کل کیا جاتا ہے چونکہ لٹانا بدعت ہے سر پر مارنے سے گریز کیا جائے چونکہ اس سے ہلاک ہو جانے کا اندیشہ ہے، درمیانی ضربیں لگائی جائیں نہ زیادہ سخت ہوں اور

---

❶ البدائع ۷/۶۰، تبیین الحقائق ۳/۱۷۱، المبسوط ۹/۷۱، فتح القدیر ۴/۱۲۸۔ ❷ رواہ الطبرانی قال الہیثمی وھو منقطع الاسناد وفیہ جویبر وھو ضعیف ❸ المہذب ۳/۲۷۰ مغنی المحتاج ۴/۱۹۰، المغنی ۸/۳۱۲۔ ❹ مغنی المحتاج ۴/۱۵۳، فتح القدیر ۴/۱۲۶ المنتقی ۷/۱۳۴ القوانین الفقہیۃ ۳۵۶

نہ زیادہ نرم۔ تاکہ مارنے سے موت واقع نہ ہو بلکہ زجر وتوبیخ کا مقصد حاصل ہوجائے، اس کی دلیل حضرت عمر، علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا فعل ہے چنانچہ یہ حضرات حد لگاتے وقت درمیانی قسم کی ضرب لگاتے تھے۔ ❶

ملاحظہ......رہے کہ حد خمر کے علاوہ باقی کسی حد میں علماء کا اختلاف نہیں کہ کوڑے سے نہ ہو بلکہ حد شرب کے علاوہ بقیہ حدود کوڑے سے لگائی جائیں گی البتہ حد شرب کے بارے میں بعض فقہاء کی رائے ہے کہ ہاتھوں، جوتوں اور کپڑوں کی اطراف سے لگائی جائے، اس کی دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک شخص لایا گیا اس نے شراب پی لی تھی، آپ نے فرمایا: اسے ماردو، ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: کسی نے اسے ہاتھوں سے مارنا شروع کیا کسی نے جوتے سے اور کسی نے کپڑے سے۔ ❷

کوڑے مارنے کی جسمانی جگہ......حنفیہ کے نزدیک واجب ہے کہ کسی ایک عضو پر کوڑے سے ضربیں نہ لگائی جائیں، چونکہ ایک ہی عضو پر ضربیں لگانے سے عضو تلف ہوسکتا ہے یا ٹوٹ سکتا ہے، بلکہ متفرق طور پر دونوں کاندھوں، بازوں، ڈھولوں، پنڈلیوں اور پاؤں پر مارے جائیں، ایسی جگہ کوڑا مارنے سے گریز کیا جائے جس جگہ مارنے سے قتل ہوجانے کا اندیشہ ہو وہ جگہیں یہ ہیں: چہرہ، سر، سینہ، پیٹ، اعضاءِ جنسی، ❸ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جلاد کو فرمایا تھا کہ ہر عضو کو اس کے حق کا حصہ دو اور چہرے اور اعضاء جنسیہ سے گریز کرو۔ ❹

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ......کہتے ہیں کہ سبھی حدود میں کوڑے کمر اور اس کے متقارب اعضاء پر مارے جائیں۔ ❺

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ......کہتے ہیں کہ اعضاء پر متفرق ضربیں لگائی جائیں، چہرے، شرمگاہ، پہلو اور وہ اعضاء (جن کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو) پر ضرب لگانے سے اجتناب کیا جائے۔ ان کی دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ جو اوپر گزر گیا ہے، ان کی دوسری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ ان کے پاس ایک لڑکی لائی گئی جس سے زنا سرزد ہوگیا تھا، آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جاؤ اور اسے کوڑے ماردو اور ایک جگہ کوڑے نہ مارو۔ نیز حد زجر وتوبیخ کے لیے لگائی جاتی ہے نہ کہ قتل کے لئے۔ ❻

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: سبھی اعضاء پر ضربیں لگائی جائیں البتہ تین اعضاء سے اجتناب کیا جائے سر، چہرہ، شرمگاہ چونکہ ان کی اعضاء کے علاوہ اعضاء قتل کا سبب نہیں بنتے لہٰذا بقیہ اعضاء پشت کے مشابہ ہوئے ان کی دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر ہے کہ انہوں نے جلاد سے فرمایا تھا کہ: کوڑے مارو سر اور چہرے پر مارنے سے گریز کرو۔ ❼

حد قائم کرنے کی جگہ......حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: سبھی حدود سر عام لوگوں کے سامنے کی جائیں چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ ۝ النور ۲۴/۲

انہیں سزا دیتے وقت مومنوں کی ایک جماعت موجود ہونی چاہیے

نیز حد کا مقصد لوگوں کو عبرت دلانا ہے اس لیے سرعام حد جاری کی جائے۔ ❽

شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں: لوگوں کی ایک جماعت کا حاضر ہونا مستحب ہے کم از کم چار آدمی کافی ہیں ❾ جمہور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں ❿

---

❶......رواه البيهقي وعبدالرزاق فى مصنفه عن يحيى بن ابى كثير والمراجع فقهاء بدائع ۲۶/۷ فتح القدير ۱۲۶/۴ تبيين الحقائق ۱۶۹/۳ مغنى المحتاج ۱۹۰/۴ المهذب ۲۸۷/۲۔ ❷ رواه احمد والبخارى وابوداؤد عن ابى هريرة رضى الله عنه ❸البدائع ۶۰/۷ فتح القدير ۱۲۶/۴، المهذب ۲۷۰/۲۔ ❹قال الهيثمى غريب مرفوعاً موقوفاً عن على رواه ابن ابى شيبه وعبدالرزاق وسعيد بن منصور والبيهقى من طرق عن على (نصب الراية ۳۲۴/۳ سبل السلام ۳۲/۴)❺بداية المجتهد ۴۲۹/۲۔ ❻ مغنى المحتاج ۱۵۴/۴، المهذب ۲۷۰/۲۔ ❼المغنى لابن قدامة ۳۱۳/۸۔ ❽ البدائع ۶۰/۷ المغنى ۱۷۰/۸ ❾ مغنى المحتاج ۱۵۲/۴، القوانين الفقهية ۳۷۶ المهذب ۲۷۰/۲۔ ❿ المهذب ۲۸۷/۲، المبسوط ۱۰۱/۹

مساجد میں حدود قائم نہ کی جائیں اور بیٹے کے بدلے میں باپ کو قتل نہ کیا جائے۔ایک اور حدیث میں ہے: اپنی مسجدوں کو بچوں، پاگلوں اور بلند آوازوں، خرید وفروخت، حدود قائم کرنے سے محفوظ رکھو۔ اور مسجدوں کے دروازوں کو صاف ستھرا رکھو۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ مساجد کی تعظیم واجب ہے، اسی لئے ہمیں مساجد میں تلواریں سونتنے سے منع کیا گیا ہے، نیز محدود پر جب حد جاری کی جارہی ہو تو عین ممکن ہے کہ اس کے بدن سے کوئی نجاست نکل جائے۔ لہٰذا احتیاط واجب ہے۔

میتِ رجم کا حکم...... جمہور کہتے ہیں: جب مرحوم مرجائے اسے غسل اور کفن دیا جائے، اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے اور دفن کیا جائے۔ چنانچہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا تھا کہ اس کے ساتھ وہی برتاؤ کرو جو تم اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہو۔

اختتامی تین مباحث

۱۔لواطت کا حکم...... امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہم کہتے ہیں: لواطت موجب حد ہے چونکہ اللہ تعالیٰ نے لواطت کے مرتکب کو سخت سزا دی ہے لہٰذا لواطت میں حد زنا واجب ہے چونکہ اس میں بھی زنا کا معنی پایا جاتا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں...... لوطی پر فقط تعزیر ہوگی چونکہ لواطت میں نسب کے خلط ہونے کا اندیشہ نہیں اور نہ ہی لواطت زنا ہے۔

مالکیہ حنابلہ کے نزدیک فاعل لواطت کی حد یہ امام احمد کی مشہور روایت ہے: ہر حال میں رجم ہے خواہ فاعل شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ چونکہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تم جس شخص کو لوط کی قوم جیسا فعل کرتے دیکھو فاعل اور مفعول یہ دونوں کو قتل کردو۔'' ایک اور روایت میں ہے کہ اوپر والے اور نیچے والے دونوں کو رجم کردو۔

شافعیہ کے نزدیک بدفعلی کے مرتکب کی حد، حد زنا ہے، اگر فاعل محصن ہو تو اسے رجم کیا جائے گا اور اگر غیر محصن ہو تو اس کی حد کوڑے اور جلاوطنی ہے۔ان کی دلیل حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب مرد مرد سے اپنی خواہش پوری کرے تو وہ دونوں زانی ہوتے ہیں اور جب عورت عورت سے اپنی خواہش پوری کرے تو وہ بھی دونوں زانیہ ہوں گی۔'' نیز حد زنا ایسی حد ہے جو وطی سے واجب ہوتی ہے اس میں شادی شدہ اور کنوارے کا حکم مختلف ہے۔ چنانچہ لواطت کو زنا پر قیاس کرلیا گیا ہے اور وجہ جامع یہ ہے کہ جس طرح زنا میں حرام شرمگاہ میں دخول ہوتا ہے اسی طرح لواطت میں بھی حرام شرمگاہ میں دخول ہوتا ہے۔ ❶

۲۔ چوپائے کے ساتھ بدفعلی کرنے کا حکم...... فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ چوپائے کے ساتھ بدفعلی کرنے والے کو حاکم تعزیر لگائے تاکہ وہ اس فعل بد سے باز آجائے، چونکہ طبع سلیم، جانور کے ساتھ وطی کرنے کو برا سمجھتی ہے اس لیے حد کی احتیاج نہیں بلکہ اس پر تعزیر ہوگی، سنن النسائی میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے کہ جو شخص چوپائے کے ساتھ بدفعلی کا مرتکب ہو اس پر حد نہیں ❷ اس قسم کا قول صحابی اپنی طرف سے نہیں کہہ سکتا بلکہ اس کا مرجع سماع اور توقیف ہی ہوسکتا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو سکتا ہے۔

---

❶......المیزان للشعرانی ۲/۱۵۷، المهذب ۲/۲۶۸، مغنی المحتاج ۴/۱۴۴۔ ❷ اخرجه الترمذی و ابوداؤد جامع الاصول ۴/۳۰۸ التلخيص الحبير ۲/۳۵۲ نيل الاوطار ۷/۱۱۸

البتہ جس چوپائے کے ساتھ وطی کی جائے اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ اس جانور کا حکم عام جانوروں جیسا ہے اسے بھی ذبح کیا جائے گا اور کھایا جائے گا اس کا کھانا نہ حرام ہے اور نہ ہی مکروہ۔

شافعیہ کے ہاں زیادہ صحیح یہ ہے کہ اس جانور کو ذبح نہ کیا جائے اور اگر جانور ماکول اللحم ہو اور ذبح کر دیا جائے تو اس کا گوشت کھانا حلال ہے لیکن حرام کی مشابہت کی وجہ سے مکروہ ہے اور اگر جانور کسی دوسرے شخص کا ہو تو اس کا ضمان واجب ہوگا بشرطیکہ جانور کا گوشت نہ کھایا جاتا ہو، اور اگر گوشت کھایا جاتا ہو تو ذبح کرنے سے جو کمی اور نقصان ہوگا اس کا ضمان واجب ہوگا، چونکہ واطی ہی جانور کے تلف کرنے اور اسے ذبح کرنے کا سبب بنا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ جانور ذبح کر لیا جائے لیکن اس کا گوشت نہ کھایا جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں......اس جانور کو قتل کرنا واجب ہے جانور کا گوشت خواہ کھایا جاتا ہو یا نہ کھایا جاتا ہو، چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ جو شخص چوپائے کے ساتھ بدفعلی کا ارتکاب کر بیٹھے اسے بھی قتل کر دو اور چوپائے کو بھی قتل کر دو۔ ❶ نیز اس جانور کو باقی رکھنے میں بے حیائی کی یاد دہانی ہوتی رہے گی اور جانور مالک کے لئے باعث عار ہوگا۔ ❷

۳۔ مردے کے ساتھ وطی کرنے کی حد...... مالکیہ کہتے ہیں جو شخص مردے کے اگلے یا پچھلے حصہ میں وطی کر لے اس پر حد جاری کی جائے گی چونکہ مردے کے ساتھ وطی بھی آدمی یا آدمیہ کی شرمگاہ میں وطی ہوتی ہے۔ لہٰذا زندہ شخص کے ساتھ وطی کرنے کے مترادف ہوا، نیز مردے کی تعظیم واحترام واجب ہے اس کے ساتھ وطی کرنے میں اس کی ہتک حرمت ہے۔ ❸

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں......مردے کے ساتھ وطی کرنے والے پر حد نہیں ہوگی چونکہ طبع سلیم کو مردے کے ساتھ وطی کرنے سے نفرت ہوتی ہے لہٰذا واطی کی زجر وتوبیخ کے لئے حد کی احتیاج نہیں یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص پیشاب پی لے، بلکہ واطی کی تأدیب کی جائے گی اور اس پر تعزیر ہوگی۔ ❹

دوسری فصل......حد قذف

خاکہ موضوع......حد قذف کی وضاحت مندرجہ ذیل چھ مباحث میں ہوگی۔

پہلی بحث	......	حد قذف کی مشروعیت، سبب وجود اور اس کی مقدار۔
دوسری بحث	......	قذف کی لغوی تعریف اور اس کی شرعی تفسیر۔
تیسری بحث	......	حد قذف کے وجوب کی شرائط۔
چوتھی بحث	......	حد قذف کی صفت اور کیفیت۔
پانچویں بحث	......	اثبات قذف۔
چھٹی بحث	......	اثبات قذف کے متعلق قاضی کی صلاحیت ولیاقت۔

---

❶...... رواه احمد واصحاب السنن الأربعة من طريق عمرو بن ابى عمر ابن عباس وقال الترمذى هذا الحديث لانعرفه من حديث عمر ابن ابى عمر وضعفه ابوداؤد (نصب الراية ۳/۳۴۲ مجمع الزوائد ۶/۲۷۳) ❷فتح القدير ۴/۱۵۲، البدائع ۷/۳۴) حاشية الدسوقى ۴/۳۱۶، المغنى ۸/۱۸۹، مغنى المحتاج ۴/۱۴۶، المهذب ۲/۲۶۹۔ ❸ حاشية الدسوقى ۴/۳۱۴ ❹البدائع ۷/۳۴، المغنى ۸/۱۸۱، مغنى المحتاج ۴/۱۴۵ المهذب ۲/۲۶۹

پہلی بحث......حد قذف کی مشروعیت، سبب وجوب اور اس کی مقدار:

مشروعیت......قذف کبیرہ گناہ ہے اور قطعی حرام ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: سات مہلک چیزوں سے اجتناب کرو۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہ کیا ہیں؟ آپ نے صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک ٹھرانا، جادو کرنا، اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ جان کو قتل کرنا ہاں البتہ کسی حق کے ساتھ ہو، سود کھانا، یتیم کا مال کھانا، جنگ کے دن پیٹھ پھیر کر بھاگ جانا اور مؤمن غافل اور پاکدامن عورتوں پر تہمت (قذف) لگانا۔ ❶

حد قذف کی مشروعیت پر یہ آیت دلیل ہے:

وَ الَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً وَّ لَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا ۚ وَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ۝ النور ۲۴/۴

اور وہ لوگ جو پاکدامن عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں اور پھر چار گواہ بھی نہ لا پائیں تو انہیں اسی کوڑے مار دو اور کبھی بھی ان کی واہی قبول نہ کرو۔ چونکہ یہ لوگ فاسقین ہیں۔

سبب وجوب......زنا کی تہمت لگانے کے سبب حد قذف واجب ہوتی ہے، چونکہ قذف زنا کی طرف نسبت کرنے کا نام ہے۔ جس کی پاداش میں مقذوف کو عار لاحق ہو جاتی ہے، لہٰذا اس کی عار دور کرنے کے لیے حد قذف کو جاری کرنا واجب ہے تا کہ اس کی شخصیت کا احترام بحال رہے۔ ❷

مقدار: حد قذف کی مقدار اسی (۸۰) کوڑے ہے جو نص قرآن سے ثابت اوپر گزر چکی ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ ایک اور سزا بھی شامل کی گئی ہے وہ اس کی گواہی کا عدم قبول ہونا اور اس پر فسق کا لیبل لگ جانا، چنانچہ تہمت اور حد جاری ہونے کے بعد قاذف کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی الا یہ کہ وہ توبہ کرے تو حنفیہ کے نزدیک اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

دوسری بحث......قذف کی لغوی اور شرعی تعریف

قذف لغت میں......قذف کا معنی پتھر پھینکنا ہے، پھر ناپسندیدہ امور میں قذف کا استعمال ہونے لگا چونکہ ناپسندیدہ چیز اور پتھر کو پھینک دیا جاتا ہے کیونکہ ان دونوں چیزوں میں اذیت ہوتی ہے چنانچہ قذف قول سے اذیت پہنچانا ہوا، قذف کو ''فریہ''۔ بھی کہا جاتا ہے گویا قذف افتراء اور جھوٹ ہے۔ ❸

شرعی تعریف......آدمی کا کسی دوسرے شخص کو زنا کے ساتھ منسوب کرنا قذف ہے بالفاظ دیگر قذف کی یہ تعریف بھی کی گئی ہے:

هو نسبة آدمی مكلف غيره حراً عفيفاً، مسلمًا بالغاً عاقلاً اومطيقاً للزنا وقطع نسب مسلم

مکلّف آدمی کا کسی دوسرے آزاد، پاکدامن، بالغ، عاقل کو زنا سے منسوب کرنا یا کسی مسلمان کے نسب کو قطع کرنا قذف ہے۔'' یہ تعریف مالکیہ کے نزدیک ہے۔ ❹ حنفیہ نے قذف کی تفسیریوں کی ہے قذف کی دو قسمیں ہیں۔

۱......صریح زنا کی قذف (تہمت)۔

---

❶...... اخرجه البخاری و مسلم عن ابی هريرة رضی الله عنه (التلخيص الحبير ۳۵۵ الإلمام لابن دقيق العيد ۵۱۸، نيل الاوطار ۲۵۲/۷۔ ❷ البدائع ۴۰/۷۔ ❸فتح القدير ۱۹۰/۴ حاشية الدسوقی ۳۲۴/۴، مغنی المحتاج ۱۵۵/۴ المغنی ۲۱۵/۸۔
❹حاشية الدسوقی ۳۲۴/۴

۲.....جو صریح کے قائمقام ہو یعنی نسب کی نفی کی ہو۔ ❶

(اول).....بالکل صریح زنا کی تہمت لگائی جائے جس میں کسی قسم کا شبہ نہ ہو اور اگر قاذف اس پر چار گواہ پیش کردے یا مقذوف اقرار کردے تو اس پر حد واجب ہوتی ہو۔

(دوم).....یہ کہ کسی انسان کا باپ معروف و مشہور ہو اس سے اس کے نسب کی نفی کردی جائے، مثلاً یوں کہے: تم فلاں کے بیٹے نہیں ہو، یا کہے فلاں شخص تمہارا باپ نہیں' یوں یہ الفاظ بولنے والا قاذف ہوگا گویا اس نے یوں کہا: تمہاری ماں زانیہ ہے۔

وضاحت.....جب کسی شخص نے دوسرے آدمی سے کہا: اے زانی یا کہا: تم نے زنا کیا یا کہا'' تم زانی ہو تو کہنے والے پر حد جاری کی جائے گی چونکہ اس نے صریح زنا کی تہمت لگائی ہے اسی طرح اگر کہا:

''اے زانی کے بیٹے'' یا کہا'' اے زانیہ کے بیٹے'' اس صورت میں کہنے والا مخاطب کے باپ اور ماں پر قذف لگانے والا کہلائے گا۔

اگر یوں کہا'' تم اپنی ماں کے نہیں ہو'' تو یہ قذف نہیں۔ چونکہ یہ محض جھوٹ ہے، کیونکہ متکلم نے ماں سے نسب کی نفی کی ہے جبکہ ماں سے نسب کی نفی متصور نہیں، چونکہ حقیقت میں اس کی ماں نے ہی اسے جنم دیا ہے، اسی طرح اگر کہا: تم اپنے والدین کے نہیں ہو'' یہ بھی قذف نہیں چونکہ والدین سے نسب کی نفی کی گئی ہے اور ماں سے نسب کی نفی نہیں ہوتی چونکہ ماں ہی نے تو اسے جنم دیا ہے لہٰذا یہ محض جھوٹ ہوگا۔ یہ اس کے برخلاف ہے کہ اگر کہے:'' تم اپنے باپ کے نہیں ہو'' یہ مخاطب کی ماں پر تہمت ہے اس کلام میں ماں کی ولادت کی نفی نہیں بلکہ باپ سے نسب کی نفی ہے اور باپ سے نسب کی نفی ماں پر قذف ہے۔

اگر کسی نے کہا'' تم فلاں کے بیٹے ہو'' یعنی چچا یا ماموں یا سوتیلے باپ کی طرف منسوب کیا اور غصہ کی حالت نہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک یہ قذف نہیں، چونکہ چچا کو باپ کہہ دیا جاتا ہے، اسی طرح ماموں اور سوتیلے باپ کو بھی۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

نَعْبُدُ اِلٰهَكَ وَاِلٰهَ اٰبَآئِكَ اِبْرٰهِيْمَ وَاِسْمٰعِيْلَ

ہم تمہارے اور تمہارے آباؤ اجداد ابراہیم واسماعیل کے معبود کی عبادت کریں گے۔

حضرت اسماعیل علیہ السلام حضرت یعقوب علیہ السلام کے چچا تھے آیت میں انہیں باپ قرار دیا گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کے متعلق فرمایا:

وَرَفَعَ اَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ ...... یوسف ۱۲/ ۱۰۰

تخت پر اپنے والدین کو بٹھایا۔

اس آیت کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ایک حضرت یوسف علیہ السلام کے والد تھے اور دوسری خالہ تھیں۔ جب خالہ ماں ہوئی تو ماموں باپ ہوا''، دوسری جگہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

اِنَّ ابْنِيْ مِنْ اَهْلِيْ ......ھود ۱۱/ ۴۵

میرا بیٹا میرے گھرانے میں سے ہے۔

اس کی تفسیر کے متعلق کیا گیا ہے کہ یہ نوح علیہ السلام کی بیوی کا بیٹا تھا جو کسی دوسرے خاوند کے نطفہ سے تھا۔

اگر مذکور بالا کلام حالت غصہ میں گالم گلوچ کے طور پر ہو تو پھر یہ قذف ہے۔

اگر دادا سے نفی کی اور یوں کہا۔'' تم فلاں کے بیٹے نہیں ہو۔'' تو یہ بھی قذف نہیں، چونکہ حقیقت میں وہ سچا ہے، کیونکہ دادا کو حقیقتاً باپ نہیں کہا جاتا بلکہ مجازاً کہا جاتا ہے۔

---

❶.....البدائع ۷/ ۴۲، المبسوط ۹/ ۱۱۹، فتح القدير والعناية ۴/ ۱۹۰، تبيين الحقائق ۳/ ۱۹۹، حاشية ابن عابدين ۳/ ۱۵

اگر کسی مرد سے کہا: اے زانیہ" تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حد واجب نہیں ہوگی۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک حد واجب ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ کلام میں بسا اوقات ھاء صلہ زائد کے طور پر آ جاتی ہے جیسے:

مَآ اَغۡنٰى عَنِّىۡ مَالِيَهۡ ۚ ﴿۲۸﴾ هَلَكَ عَنِّىۡ سُلۡطٰنِيَهۡ ﴿۲۹﴾ الحاقہ ۶۹/۲۹-۲۸

اس کا معنی "مالی سلطانی" ہے ھاء زائد ہے، لہٰذا حرف زائد حذف کر دیا جائے گا اور یوں ہوگا "یا زانی"۔ کبھی کبھی ھاء صفت پر مبالغہ کے لیے بھی آ جاتی ہے جیسے علامہ، نسابۃ وغیرہ۔ لہٰذا معنی قذف میں خلل نہیں آئے گا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص کسی عورت سے کہے "یا زانی" بالاتفاق اس سے حد واجب ہو جاتی ہے۔

شیخین رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل...... قائل نے ایسے لفظ کے ساتھ قذف کا ارتکاب کیا ہے جس کا کوئی تصور ہی نہیں لہٰذا کلام لغو ہوگا، عدم تصور کی دلیل یہ ہے کہ قائل نے عورت کے فعل کے ساتھ قذف لگایا ہے اور عورت کا فعل تمکین یعنی اپنے نفس پر قدرت دینا ہے چونکہ "زانیہ"۔ میں ھاء تانیث کے لئے ہوتی ہے جیسے ضاربہ قائلہ، سارقہ"۔ وغیرہ۔ تائے تانیث کا استعمال مذکر کے لیے مقصود ہی نہیں۔ برخلاف اس کے کہ جب کوئی عورت سے کہے "یا زانی" چونکہ قائل نے معنی اسم کا کلام کیا ہے اور عورت کی صفت میں ھاء کو حذف کر دینے سے قذف کے معنی میں خلل نہیں پڑتا، بسا اوقات ھائے تانیث کو حذف بھی کر دیا جاتا ہے جیسے حائض، طائق حامل وغیرہ۔

اس تفصیل سے یہ بات سمجھ آ جاتی ہے کہ اگر کسی شخص نے عورت سے کہا: "اے زانی"۔ تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک قائل پر حد قذف جاری کی جائے گی اور اگر کہا "یا زانئ" یعنی ہمزہ کے ساتھ، اور اس سے اوپر چڑھنا مراد لیا تو قائل پر حد جاری کی جائے گی، چونکہ عام لوگ ہمزہ اور لین میں فرق نہیں کرتے بلکہ بعض عرب تو لین کی جگہ ہمزہ پڑھ دیتے ہیں لہٰذا مجرد نیت باقی رہے گی اور ہمزہ کا اعتبار نہیں ہوگا۔

اگر کہا "زَنَأْتُ فِى الْجَبَلِ" اور مراد پہاڑ پر چڑھنا لیا، تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی امام حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حد واجب ہوگی جبکہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تصدیق کی جائے گی اور حد نہیں ہوگی۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ زنا جس کا معنی بے حیائی ہے وہ ناقص یائی ہے جبکہ زنا معنی صعود (اوپر چڑھنا) مہموز اللام ہے، جب قائل کہے گا کہ اس نے اوپر چڑھنا مراد لیا ہے تو اس کی مراد کی تصدیق کی جائے گی چونکہ اوپر چڑھنا ہی اس لفظ کا موجب ہے لہٰذا اس کا اعتبار لازمی ہے۔

شیخین کی دلیل یہ ہے کہ زنا کا لفظ عرف و عادت میں فسق و فجور میں مستعمل ہے، عامۃ الناس مہموز و ناقص میں فرق نہیں کرتے، لہٰذا متعارف معنی سے عدول کرنے کا اعتبار نہیں ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں اگر قائل نے کہا: زنات فی الجبل" تو بغیر نیت کے یہ قذف نہیں چونکہ "الزنا" کا معنی اوپر چڑھنا ہے، بقول شاعر:

وَارْقَ اِلَى الْخَيْرَاتِ زَنَاءً فِى الْجَبَلِ

خیر و بھلائی کے امور میں اس طرح ترقی کر جس طرح پہاڑ کے اوپر چڑھا جاتا ہے۔

اگر یوں کہا: "زَنَأْتُ عَلَى الْجَبَلِ" تو بالاتفاق حد جاری کی جائے گی، چونکہ کلمہ "علی، صعود کے لئے مستعمل نہیں ہوتا چنانچہ یوں نہیں بولا جاتا "صَعَدَ عَلَى الْجَبَلِ" بلکہ یوں کہا جاتا ہے "صَعَدَ فِى الْجَبَلِ"۔

اگر کہا: یاابن القحبتہ'' یعنی اے رنڈی کے بیٹے'' تو یہ قذف نہیں چونکہ قحبہ کے لفظ کا اطلاق جس طرح'' زانیہ'' پر ہوتا ہے۔ اس طرح ایسی عورت پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جو زنا کے لئے تیار بیٹھی ہو اگر چہ اس نے زنا نہ کیا ہو۔ لہٰذا احتمال کے ہوتے ہوئے قذف نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کہا: یاابن الدعیۃ تو حد نہیں ہوگی، چونکہ دعیہ اس عورت کو کہا جاتا ہے جو کسی ایسے قبیلے کی طرف منسوب کی جائے جس سے اس کا نسب ثابت نہ ہو۔ لہٰذا عورت کے زانیہ ہونے پر دلالت نہیں ہوگی، چونکہ اس کا نسب دوسرے قبیلے میں ثابت ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر مذکور بالا دونوں الفاظ عرف میں زنا کے لئے بولیں جائیں تو قائل پر حد واجب ہوگی، یہ ساری تفصیل تب ہے جب قذف میں صریح زنا کا لفظ بولا جائے اور اگر کنایات اور تعریض سے قذف کیا گیا تو آیا قذف ہوگی یا نہیں؟ اس کا جواب درج ذیل ہے۔

کیا تعریض قذف موجب حد ہے؟..... فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ قذف جب صریح لفظ کے ساتھ ہو تو حد واجب ہوگی، اگر تعریض کی ہو تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، مثلاً متکلم نے کسی سے جھگڑتے ہوئے کہا: تم زانی نہیں ہو'' لوگوں کو تمہارے زنا کا علم نہیں۔

اے حلال کے بیٹے حلال'' یا کہا: میں زانی نہیں ہوں یا میری ماں زانیہ نہیں ہے، میرا باپ زانی نہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ: کہتے ہیں: تعریض سے حد واجب نہیں ہوتی، اگر چہ قائل نے قذف کی نیت کی ہو چونکہ عادۃ تعریض میں خفیف درجے کی اذیت ہوتی ہے، یہ بمنزلہ کنایہ ہے جس میں قذف کا احتمال ہوتا ہے، جبکہ احتمال کے ہوتے ہوئے کسی کو بھی حد نہیں لگائی جاتی، چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: شبہات کی وجہ سے حدود کو ٹال دو۔ اسی طرح ایسے الفاظ کے بولنے کی وجہ سے بھی حد نہیں ہوگی جو زنا اور کسی دوسرے معنی میں مشترک ہوں یا غیر زنا کی وطی پر صریح دلالت کرتے ہوں۔

پہلی صورت کی مثال..... مثلاً کسی عورت سے کہا: فلاں شخص نے تمہارے ساتھ حرام وطی کی یا کہا: فلاں شخص نے تمہارے ساتھ فجور کیا: یا کسی مرد سے کہا'' تم نے فلاں عورت کے ساتھ حرام وطی کی'' یا کہا'' فلاں عورت کے ساتھ تم نے حرام جماع کیا''۔ چنانچہ ان صورتوں میں حد نہیں ہوگی، چونکہ بسا اوقات وطی حرام ہوتی ہے لیکن زنا نہیں ہوتا، لہٰذا اس قذف میں احتمال ہے، احتمال کے ہوتے ہوئے حد واجب نہیں ہوتی۔

دوسری صورت کی مثال..... مثلاً کسی شخص سے کہا: اے لوطی یا کہا'' تم قوم لوط جیسا فعل کرتے ہو''۔ اس پر حد نہیں ہوگی۔ چونکہ پہلی صورت میں متکلم نے مخاطب کو قوم لوط کی طرف منسوب کیا اور دوسری صورت میں لواطت کی قذف لگائی ہے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک لواطت زنا نہیں، اس میں صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے جیسا کہ اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔ ❶

مالکیہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں..... تعریض قذف سے حد واجب ہوتی ہے بشرطیکہ قرائن سے قذف زنا سمجھ آئے، جیسے مثلاً دو آدمی جھگڑ رہے ہوں۔ مثلاً یوں کہے: سو میں تو زانی نہیں ہوں، یا کہے'' میں تو معروف النسب ہوں'' چنانچہ اس طرح کے مقولے کو غالباً لوگ گراں سمجھتے ہیں، کبھی کبھی کنایہ صریح کے قائم مقام ہوتا ہے اور اسی طرح استعمال کیا جاتا ہے جس طرح صریح، ہاں البتہ لفظ استعارہ کے طور پر استعمال ہوتا ہے، چنانچہ ادباء کے اس قول کا بھی یہی معنی ہے:

الکنایۃ ابلغ من الصریح

یعنی کنایہ صریح سے زیادہ بلاغت والا ہوتا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں اس قضیہ کے متعلق بحث ہوئی تھی، آپ رضی اللہ عنہ نے صحابہ سے مشاورت کی صحابہ رضی اللہ عنہم کی رائے مختلف رہی تاہم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے تھی کہ کنایہ میں حد ہو چنانچہ آپ رضی اللہ عنہ نے قاذف کو کوڑے مروائے تھے۔

---

❶..... المبسوط ۹/۱۲۰ فتح القدیر ۴/۱۹۱ البدائع ۷/۴۲ تبیین الحقائق ۳/۲۰۰

شافعیہ...... کہتے ہیں اگر تعریض سے قذف کی نیت کی جائے اور پھر تعریض کی وضاحت کرنے سے قذف واضح ہو تو حد واجب ہوگی، تعریض بمنزلہ کنایہ اور کنایہ سے حد واجب ہوتی ہے چونکہ جس چیز میں شہادت کا اعتبار نہ کیا گیا ہو تو کنایہ اس میں نیت کے ساتھ بمنزلہ صریح کے ہوتا ہے جیسے طلاق اور عتاق اور اگر قذف کی نیت نہ ہو تو حد واجب نہیں ہوگی برابر ہے کہ تعریض غصے اور جھگڑے کی حالت میں ہو یا اس حالت میں نہ ہو، چونکہ تعریض قذف اور غیر قذف دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔ جبکہ حدود شبہات سے ٹل جاتی ہیں۔ ❶ فقہاء کے نزدیک یہ الفاظ بھی کنایہ میں شمار ہوتے ہیں، اے فاجر، اے خبیث، اے حلال کے بیٹے حلال، اگر ان الفاظ سے قذف کی نیت ہو تو حد واجب ہوگی، اور اگر قذف کی نیت نہ ہو تو حد واجب نہیں ہوگی، خواہ حالت جھگڑے کی ہو یا نہ ہو، چونکہ یہ الفاظ قذف کا بھی احتمال رکھتے ہیں اور غیر قذف کا بھی۔

حنابلہ...... امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے تعریض قذف کے متعلق مختلف روایات ہیں، ایک روایت کے مطابق معرض پر حد نہیں ہوگی، خرقی کا ظاہری کلام یہی ہے اور ابی بکر کے نزدیک یہی روایت مختار ہے، ایک روایت کے مطابق معرض پر حد ہوگی چونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فعل سے یہی ثابت ہوتا ہے۔ ❷

قذفِ لواطت...... شافعیہ کہتے ہیں۔ ❸ اگر کسی شخص نے دوسرے کو کہا: تم نے لواطت کی یا کہا: فلاں شخص نے تمہارے ساتھ تمہارے اختیار سے لواطت کی'' تو یہ قذف ہے چونکہ اسی وطی کی تہمت لگائی ہے جس پر حد واجب ہوتی ہے، لہٰذا یہ قذف زنا کے مشابہ ہے، اور اگر کہا: اے لوطی اور ارادہ یہ کیا کہ وہ لوط کی قوم کے دین پر ہے تو اس پر حد نہیں ہوگی۔ چونکہ یہ اس کا احتمال رکھتا ہے۔ اور اگر یہ ارادہ کیا کہ وہ لوط کی قوم جیسا عمل کرتا ہے تو اس پر حد واجب ہوگی۔ قذف لواطت حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہاء کے نزدیک واجب خد ہے۔

قذف جماعت...... حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں: اگر ایک شخص نے کسی جماعت پر تہمت لگائی تو اس پر ایک ہی حد جاری ہوگی، مثلاً یوں کہا: تم سب زانی ہو۔ یا ہر ایک کو ایک ہی مجلس میں کہا، یا الگ الگ کہا: اے زانی یا کہا فلاں بھی زانی اور فلاں بھی زانی، ان کی دلیل یہ ہے کہ حلال بن امیہ نے شریک بن سحماء کے ساتھ اپنی بیوی پر قذف (تہمت) لگائی، معاملہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کیا گیا آپ نے دونوں کے درمیان لعان کرانے کا فیصلہ کیا، چنانچہ شریک بن سحاء پر تہمت لگانے کی وجہ سے ہلال رضی اللہ عنہ کو حد نہیں لگائی گی۔ ❹ چونکہ قذف ایسی جنایت ہے جو موجب حد ہے، اور جب قذف میں تکرار ہو تو ایک حد کافی ہوتی ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص ایک جماعت سے چوری کرے یا متعدد عورتوں سے زنا کرے تو اس پر ایک ہی بار حد جاری کی جائے گی۔ ❺

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور زفر رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ جب ایک شخص پوری جماعت پر تہمت لگائے تو جماعت کے ہر فرد کے لیے الگ الگ حد واجب ہوگی برابر ہے کہ قذف انفرادی ہو یا کلمۂ واحدہ کے ساتھ ہو، چونکہ اس شخص نے جماعت کے ہر فرد کو قذف لگا کر عار لاحق کی ہے، لہٰذا ہر فرد کے لئے علیحدہ علیحدہ حد ہوگی، یہ ایسا ہی ہے جیسے ہر فرد پر الگ الگ تہمت لگائی ہو۔ ❻

حنابلہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: اگر کلمہ واحدہ کے ساتھ جماعت پر تہمت لگائی تو قاذف پر ایک ہی حد ہوگی بشرطیکہ جب پوری جماعت یا ان میں سے کوئی ایک حد کا مطالبہ کرے، ان کی دلیل یہ ہے کہ آیت قذف مطلق ہے:

---

❶...... المهذب ۲/ ۲۷۳۔ ❷ المغنی ۸/ ۲۲۲۔ ❸ المهذب ۲/ ۲۷۳۔ ❹ اخرجه ابویعلیٰ ورجاله ثقات من حديث انس بن مالك رضی اللہ عنه ❺ المبسوط ۹/ ۱۱۱، البدائع ۷/ ۴۲، حاشية الدسوقی ۴/ ۳۲۷، القوانين الفقهيه ۳۰۸ بداية المجتهد ۲/ ۴۳۳، الشرح الكبير ۳۲۷۔ ❻ المهذب ۲/ ۲۷۵ الميزان ۲/ ۱۶۰

وَ الَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ......النور ۲۴ / ۴

اور وہ لوگ جو پاکدامن عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں۔

آیت میں واحد یا جماعت میں فرق نہیں کیا گیا، نیز قذف واحد ہے نیز حد بھی واحد ہوگی، اور اگر متعدد کلمات کے ساتھ جماعت کو قذف لگائے تو ہر ایک کے لئے الگ الگ حد ہوگی، چونکہ قذف آدمی کا حق ہے اور آدمیوں کے حقوق میں تداخل نہیں ہوتا جیسے دیون اور قصاص میں تداخل نہیں ہوتا۔ ❶

تکرار قذف......شافعیہ ❷ کہتے ہیں کہ اگر قاذف نے کسی سابق زنا کی قذف کا تکرار کیا جس پر قاذف کو پہلے حد لگ چکی ہو تو اب قاذف پر تعزیر ہوگی، اور اس پر حد نہیں ہوگی، جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ کیا تھا انہوں نے مغیرہ رضی اللہ عنہ پر بار بار قذف لگائی تھی، اور اگر قاذف پر ابھی حد جاری نہیں ہوئی تھی کہ اس نے دوسرے زنا کی اسی شخص پر تہمت لگائی تو قاذف پر ایک ہی بار حد جاری کی جائے گی، چونکہ یہ دو حدیں ہیں جو جنس واحد سے ہیں، اور مستحق بھی واحد ہے لہٰذا دونوں حدود کا تداخل ہو جائے گا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے ایک آدمی نے زنا کیا اور پھر دوسری بار زنا کیا تو اس پر ایک ہی حد ہوگی۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر کسی شخص نے دوسرے پر بار بار تہمت لگائی تو اس پر ایک ہی حد ہوگی بشرطیکہ قبل ازیں حد نہ لگائی گئی ہو۔ اگر ایک بار تہمت لگائی اس کی پاداش میں اس پر حد جاری ہوئی اور پھر اس نے دوسری بار تہمت لگائی تو اس پر دوسری بار حد جاری کی جائے گی۔ ❸

حنابلہ نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ ❹ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اگر حدود اللہ ایک ہی جنس میں جمع ہو جائیں مثلاً ایک شخص نے بار بار زنا کیا یا بار بار چوری کی تو حدود کا تداخل ہو جائے گا۔ صرف ایک بار حد لگائی جائے گی، اور اگر مختلف اجناس کی حدود جمع ہو جائیں اور اس میں قتل بھی ہو تو صرف قتل کی حد جاری ہوگی ورنہ درجہ بہ درجہ حدود جاری کی جائیں گی۔

تیسری بحث......وجوبِ حد قذف کی شرائط

حنفیہ نے وجوب حد قذف کی چھ اقسام کی شرائط عائد کی ہیں۔ بعض شرائط کا تعلق قاذف کے ساتھ ہے بعض شرائط کا مقذوف کے ساتھ بعض کا دونوں کے ساتھ، بعض کا مقذوف بہ کے ساتھ بعض کا مقذوف فیہ کے ساتھ اور بعض شرائط کا نفس قذف کے ساتھ۔

اول: قاذف کی شرائط......قاذف میں چھ شرطیں لگائی گئی ہیں جو متفق علیہ ہیں:

ا۔ عقل......چنانچہ مجنون آدمی کے کلام کا کوئی اعتبار نہیں۔

۲۔ بلوغ......اگر قاذف بچہ ہو تو اسے حد نہیں لگائی جائے گی جیسے مجنون کو حد نہیں لگائی جاتی سزا نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حد عقوبت ہے اور عقوبت قذف کے جنایت ہونے کی مقتضی ہے جبکہ بچے اور مجنون کا فعل جنایت کے ساتھ متصف نہیں ہوتا، اس میں کوئی فرق نہیں کہ قاذف خواہ مسلمان ہو یا کافر، مرتد ہو یا ذمی یا کوئی معاہد ہو، شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ قاذف مختار ہو مکرہ نہ ہو۔

۳۔ تہمت کو چار گواہوں سے ثابت نہ کر سکنا......چنانچہ اگر قاذف نے تہمت پر چار گواہ پیش کر دیئے تو اسے حد قذف نہیں لگے گی چونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ الَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً ......النور ۲۴ / ۴

اور وہ لوگ جو پاکدامن عورتوں پر تہمت لگائیں پھر چار گواہ نہ لائیں تو انہیں اسی کوڑے مارو۔

❶......المغنی ۸ / ۲۳۳۔ ❷ المہذب ۲ / ۲۷۵۔ ❸القوانین الفقہیۃ ۳۵۷، الشرح الکبیر ۴ / ۳۲۷۔ ❹غایۃ المنتہی ۳ / ۳۱۵

امام ❶ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ چاروں گواہ اکٹھے آئیں اور اگر ایک گواہ نے آکر گواہی دے تو وہ قاذف کہلائے گا۔ اور اس پر حد واجب ہوگی، اور وہ گواہ ہونے سے نکل جائے گا۔ لہٰذا اس مشکل سے خلاصی پانے کا یہی حل ہے کہ گواہ اکٹھے ہو کر آئیں، جمہور نے یہ شرط نہیں لگائی، جبکہ آیت مطلق ہے، بلکہ گواہوں کا الگ الگ آنا اولیٰ و بہتر ہے چونکہ گواہوں پر یہ تہمت نہیں لگے گی کہ انہوں نے آپس میں اتفاق کر لیا ہے، حنفیہ نے خاوند کے چوتھا گواہ ہونے کو جائز قرار دیا ہے، جمہور کہتے ہیں: خاوند لعان کرے گا اور بقیہ تینوں گواہوں پر حد قذف ہوگی چونکہ زنا کی گواہی قذف ہے۔

۴۔ یہ کہ قاذف احکام شریعت کا پابند ہو...... یعنی قاذف حربی نہ ہو اور اسے قذف کی حرمت کا علم ہو۔

۵۔ اختیار سے قذف ہو...... چنانچہ قذف مکرہ سے سرزد ہوئی تو اس پر حد نہیں ہوگی۔

۶۔ مقذوف نے قاذف کو تہمت کی اجازت نہ دی ہو...... اگر مقذوف نے قاذف کو تہمت کی اجازت دے دی تو شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی۔

دوم۔ مقذوف کی شرائط...... بالاتفاق مقذوف میں دو شرطیں لگائی گئی ہیں۔ ❷

۱۔ یہ کہ مقذوف محصن ہو...... مقذوف خواہ مرد ہو یا عورت، احصان قذف کی پانچ شرائط ہیں۔ عقل، بلوغ، آزادی، اسلام، اور زنا سے عفیف ہونا، بنا بریں حد قذف بچے، مجنون، غلام، کافر اور تہمت زنا سے غیر عفیف کے قذف کی وجہ سے نہیں ہوگی۔

عقل اور بلوغ کی شرط اس لیے لگائی گئی ہے کہ بچے اور مجنون سے زنا کا تصور نہیں کیا جا سکتا، گویا بچے اور مجنون پر زنا کی تہمت محض جھوٹ ہے لہٰذا تعزیر واجب ہوگی حد نہیں ہوگی۔

رہی بات آزاد ہونے کی سو اللہ تعالیٰ آیت قذف میں احصان کی شرط لگائی ہے چنانچہ فرمان ہے:

وَ الَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ......النور ۲۴/۴

اور جو لوگ آزاد عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں۔

آیت میں محصنات سے مراد آزاد عورتیں ہیں زنا سے پاک عورتیں مراد نہیں چونکہ اگر محصنات سے پاکدامن مراد ہوں تو پھر آیت میں معنی واحد کا تکرار لازم آئے گا چنانچہ آیت میں تین صفات بیان کی گئی ہیں آیت یہ ہے:

اِنَّ الَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ

چنانچہ غافلات سے مراد:

اَلْعَفَائِفُ عَنِ الزِّنَا

یعنی زنا سے پاکدامن عورتیں ہے۔

زنا سے عفیف اور پاکدامن ہونے کی تفسیر یہ ہے کہ مقذوف نے اپنی عمر میں حرام وطی نہ کی ہو، جو غیر ملک اور بغیر نکاح کے ہو، اور نکاح فاسد میں بھی نہ ہو مثلاً شبہ کی بنا پر کسی عورت سے وطی کر دی۔

مقذوف کے غیر محصن ہونے کی وجہ سے اگر قاذف پر حد قذف نہ لگتی ہو تو اس پر تعزیر ہوگی چونکہ قاذف نے ایسے شخص کو اذیت پہنچائی ہے جسے اذیت پہنچانا جائز نہیں۔

❶......البدائع ۷/۴۰۔ ❷البدائع، المرجع السابق، فتح القدير ۴/۱۹۱ المبسوط ۹/۱۱۶، تبيين الحقائق ۳/۲۰۰ حاشية ابن عابدين ۳/۱۸۴ المهذب ۲/۲۷۲ المغنی ۸/۲۱۵

۲۔ مقذوف متعین ہو...... اگر مقذوف مجہول ہو یعنی غیر متعین ہو تو حد قذف واجب نہیں ہوگی، مثلاً قاذف نے جماعت سے یوں کہا: ''تمہارے درمیان صرف ایک شخص زانی ہے۔'' یا دو آدمیوں سے کہا: تم میں سے ایک زانی ہے، چنانچہ ان صورتوں میں حد قذف واجب نہیں ہوگی۔ چونکہ مقذوف غیر متعین ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ❶...... اگر باپ نے بیٹے پر تہمت لگائی یا دادے پوتے پر تہمت لگائی تو حد واجب نہیں ہوگی، چونکہ حد ایسی سزا ہے جو آدمی کے حق کے لئے ہوتی ہے لہٰذا قصاص کی طرح یہ حق بھی بیٹے کا باپ پر واجب نہیں ہوگا۔ اگر خاوند نے بیوی پر تہمت لگائی اور پھر بیوی مرگئی اور اس کے بطن سے بچہ پیدا ہو تو حد ساقط ہو جائے گی چونکہ حد قذف کے مطالبہ کا حق بیٹے کو حاصل ہے اور بیٹا باپ سے حد کا حق نہیں لے سکتا، اگر بیوی کا کسی دوسرے خاوند سے بیٹا ہو تو اس کے لئے حق ثابت ہوگا۔ اور حد واجب ہوگی۔

سوم: قاذوف مقذوف دونوں کی شرائط...... بالاتفاق یہ شرط ہے کہ قاذف مقذوف کا باپ نہ ہو اور نہ اس کا دادا، نہ اس کی ماں ہو اور نہ ہی دادی ہو اگرچہ اوپر چلے جاؤ، اگر قاذف ان لوگوں میں سے کوئی ہو تو حد واجب نہیں ہوگی، چونکہ ان لوگوں کے ساتھ نیکی و بھلائی کرنے کا حکم ہے جبکہ حد نیکی اور بھلائی کے خلاف ہے۔ ❷

چہارم: مقذوف بہ کی شرط...... یہ شرط ہے کہ قذف (تہمت) صریح زنا کی ہو، یا ایسی ہو جو صریح کے قائم مقام ہے، اس کی تفسیر قذف کی تفسیر میں گزرچکی ہے۔

پنجم: مقذوف فیہ یعنی جگہ کی شرط...... یہ کہ قذف دارالعدل (دارالاسلام) میں ہو۔

اگر قذف دار حرب یا دار بغاوت میں سرزد ہوئی تو حد واجب نہیں ہوگی، چونکہ حد قائم کرنے کا اختیار امام کو حاصل ہوتا ہے جبکہ امام کو دارالحرب پر اختیار حاصل نہیں ہوتا اور نہ ہی دار بغاوت پر، یہ جمہور کی رائے ہے۔ ❸ شافعیہ کہتے ہیں کہ باغی پر حد جاری کی جائے گی۔

ششم: نفس قذف کی شرط...... یہ شرط ہے کہ قذف مشروط نہ ہو بلکہ مطلق ہو اور زمانہ مستقبل کی طرف منسوب نہ ہو، اگر قذف کسی شرط کے ساتھ معلق ہو تو حد واجب نہیں ہوگی، چونکہ شرط یا وقت کا ذکر فی الحال وقوع شرط کے مانع ہوتا ہے، جبکہ شرط یا وقت کے پائے جانے کے وقت گویا قذف کی تنجیز ہوتی ہے، تو گویا حقیقتاً قذف کے معدوم ہونے کے ساتھ تقدیراً قذف ہوگی اور اس پر حد واجب نہیں ہوتی، چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی دوسرے سے کہا: اگر تم اس گھر میں داخل ہوئے تو تم زانی ہو' اگر وہ گھر میں داخل ہوگیا تو کہنے والے پر حد نہیں ہوگی، اسی طرح اگر کسی دوسرے سے کہا: تم صبح زانی ہوگے'' یا کہا تم مہینہ کے اختتام پر زانی ہوگے۔'' چنانچہ صبح اور مہینہ ختم ہوگیا تو قاذف پر حد نہیں ہوگی۔

خلاصہ...... قرطبی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: علماء کے نزدیک قذف کی نو (۹) شرطیں ہیں، دو شرطیں قاذف میں ہونی چاہیں، عقل اور بلوغ، چونکہ یہ دونوں شرطیں مکلّف ہونے کے لیے اصل کا درجہ رکھتی ہیں اور ان دونوں کے بغیر انسان مکلف نہیں ہوتا۔ دو شرطیں مقذوف بہ کی ہیں یہ کہ وہ ایسی وطی کی قذف لگائے جس میں حد واجب ہوتی ہو اور وہ زنا یا لواطت ہے یا باپ سے نسب کی نفی کی گئی ہو، پانچ شرطیں مقذوف میں ہوں، عقل، بلوغ، اسلام، آزادی، عفت۔

---

❶......المهذب ۲/۲۷۲۔ ❷ البدائع ۷/۴۲، المهذب ۲/۲۷۲، الدردير مع الدسوقي ۴/۳۲۷۔ ❸ البدائع ۷/۴۵

چوتھی بحث......حد قذف کی کیفیت

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ آیا حد قذف اللہ تعالیٰ کا حق ہے یا بندوں کا حق ہے۔ ❶

حنفیہ...... کہتے ہیں: حد قذف میں دو حق ہوتے ہیں ایک بندے کا حق اور دوسرا اللہ کا حق۔ ہاں البتہ اس میں اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہوتا ہے چونکہ قذف ایسا جرم ہے جو عزت وآبرو کو مجروح کر دیتا ہے اور قاذف پر حد قائم کرنے سے مصلحت عامہ متحقق ہوتی ہے اور وہ بندوں کے مصالح اور عزت وآبرو کی حفاظت اور لوگوں سے فساد کا خاتمہ کرنا ہے۔ ❷

شافعیہ اور حنابلہ...... کہتے ہیں: حد قذف مقذوف کا خالص حق ہے چونکہ قذف حقیقت میں مقذوف کی ہتک عزت ہے اور عزت و آبرو اس کا حق ہے، لہٰذا قذف کا بدل یعنی حد بھی اس کا حق ہے جیسے قصاص اس کا حق ہے۔ ❸

ثمرۂ اختلاف...... حنفیہ کے مذہب کے مطابق مقذوف حد قذف کو ساقط نہیں کر سکتا اور نہ ہی قاذف کو اس سے بری الذمہ کر سکتا ہے، اور نہ ہی معاف کر سکتا ہے، حد قذف پر صلح بھی نہیں کر سکتا ہے اور نہ ہی اس کے بدلہ میں عوض لے سکتا ہے، یہ سب کچھ تب ہے جب مقدمہ عدالت میں پہنچ چکا ہو اور قاضی کا فیصلہ ہو چکا ہو۔ البتہ مقدمہ عدالت میں لے جانے سے پہلے مقذوف معاف کر سکتا ہے۔ حد قذف میں وراثت نہیں چلتی، ہاں البتہ مقذوف کے مر جانے سے ساقط ہو جاتی ہے، چونکہ وراثت تو متروک ملک یا مورث کے حق میں چلتی ہے چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ''جس شخص نے مال یا کوئی حق چھوڑا تو وہ اس کے ورثہ کا حق ہے۔ ❹ جبکہ حنفیہ کے نزدیک مورث کا حق نہیں بلکہ یہ تو اللہ تعالیٰ کا غالب حق ہے لہٰذا ورثہ کو منتقل نہیں ہوگا۔ حد قذف میں تداخل جاری ہوتا ہے جیسے کسی جماعت کو قذف لگانے میں تداخل جاری ہوتا ہے، اسی طرح تکرار قذف میں حد واحد واجب ہوتی ہے۔

اگر مقذوف قاضی سے مطالبہ کرے کہ وہ قاذف سے حلف لے تو قاضی اس سے حلف نہیں لے سکتا۔ جیسے حد زنا میں حلف نہیں لے سکتا، حد قذف کی طرح حد زنا، حد شرب نشہ اور چوری بھی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب کے مطابق مقذوف حد کو ساقط کر سکتا ہے، قاذف کو بری الذمہ کر سکتا ہے۔ حد پر صلح بھی کر سکتا ہے، معاف بھی کر سکتا ہے اور اس کے بدلہ میں عوض بھی لے سکتا ہے اگرچہ قاضی کی عدالت میں مقدمہ لے جانے کے بعد ہی ان امور کا صدور ہو، مطالبہ حد قذف وراثت میں منتقل ہوتا ہے، چونکہ حد قذف حقوق العباد میں سے ہے، رہی بات صفوان رضی اللہ عنہ کی حدیث جو بعد میں آیا چاہتی ہے سو وہ حد سرقہ کے متعلق ہے اور حد سرقہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے، شافعیہ اور حنابلہ کی دلیل ابن سنی کی روایت کردہ ایک حدیث ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تم میں سے کسی شخص کو یہ بات پسند ہے کہ ابو ضمضم کی طرح ہو، چنانچہ وہ کہا کرتا تھا: میں نے اپنی جان وآبرو صدقہ کر دی ہے''۔ عزت آبرو کا صدقہ صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ جب صاحب آبرو اپنے حق واجب کو معاف کر دے۔

رہی بات تداخل کی سو حنابلہ شافعیہ کے نزدیک قذف میں تداخل نہیں چلتا، حتیٰ کہ اگر فرد واحد نے جماعت پر قذف لگائی جو انفرادا ہو، تو ان میں سے ہر ایک فرد کے لئے الگ الگ حد واجب ہوگی جیسا کہ پیچھے گزر چکا ہے۔

---

❶...... بندے کے حق سے مراد یہ ہے کہ اگر بندہ ساقط کرنا چاہے تو ساقط ہو جائے جیسے قرضہ، رہن وغیرہ۔ اور اللہ کا حق ہونے سے مراد یہ ہے کہ جو ساقط کرنے سے ساقط نہ ہو (الفروق ۱/۱۴۱) ❷ فتح القدير ۴/۱۹۴، البدائع ۷/۵۶ حاشية ابن عابدين ۴/۱۸۹، المبسوط ۹/۱۱۳۔ ❸ المهذب ۲/۲۷۴، الميزان ۲/۱۶۰، المغنى ۸/۲۱۷۔ ❹ رواه البخارى و مسلم عن ابى هريرة رضى الله عنه (نصب الراية ۴/۵۸، التلخيص الحبير ۲۵۱، نيل الاوطار ۰/۳۲۸)

اگر ایک آدمی نے دوسرے شخص پر دعویٰ کیا کہ اس نے اس پر تہمت لگائی ہے تو مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی چونکہ قذف آدمی کا حق ہے جیسے دین آدمی کا حق ہوتا ہے۔

مالکیہ کا مذہب......مختلف فیہ ہے، چونکہ امام مالک کے قول میں اختلاف کیا گیا ہے۔ ان سے ایک قول شافعیہ جیسا مروی ہے کہ حد قذف آدمی کا حق ہے، لہٰذا اسے معاف کرنا جائز ہے، یہی قول ابن رشد کے نزدیک راجح ہے۔ بسا اوقات امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: اس میں دونوں حق ہیں یعنی اللہ کا حق بھی ہے اور بندہ کا حق بھی، ہاں البتہ جب مقدمہ امام کی عدالت میں دائر کر دیا جائے تو پھر امام کا حق غالب ہوتا ہے چنانچہ جب مقدمہ امام کے پاس لے جایا جائے تو پھر مقذوف معاف کرنے کا اختیار نہیں رکھتا، ہاں البتہ اگر مقذوف اپنا ستر کرنا چاہے۔ چونکہ صاحب اختیار کے حق کو غلبہ حاصل ہے اسے سرقہ میں وارد اثر پر قیاس کر لیا گیا ہے۔ ❶ وہ اثر یہ ہے کہ ایک مرتبہ صفوان رضی اللہ عنہ کی چادر چوری ہوگئی اور وہ چور کو پکڑ کر رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے آئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم نے اسے میرے پاس لانے سے پہلے معاف کیوں نہیں کر دیا؟ صفوان رضی اللہ عنہ نے عرض کی چادر صدقہ ہے۔'' چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان رضی اللہ عنہ کے قول چادر صدقہ ہے'' پر عمل نہیں کیا۔ صفوان رضی اللہ عنہ نے عرض کی'' میرا یہ ارادہ نہیں تھا۔ یعنی میں یہ نہیں چاہتا تھا کہ اس چور کا ہاتھ کٹے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی پہلی رائے زیادہ مشہور اور یہی مذہب میں راجح بھی ہے، چنانچہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مقذوف قاذف کو معاف کر سکتا ہے، امام کے پاس مقدمہ پہنچنے سے پہلے بھی اور بعد میں بھی اگر مقذوف اپنا پردہ چاہتا ہو۔ مثلاً اسے خوف ہو کہ اگر اس تہمت پر گواہ کر دیئے گئے تو اس کا پردہ کھل جائے گا، اور اگر مقذوف کا ارادہ پردے کا نہ ہو تو امام تک مقدمہ پہنچنے کے بعد قذف کو معاف کرنا جائز نہیں۔ چونکہ اب حد قذف اللہ تعالیٰ کا حق ہو چکی ہے۔

پانچویں بحث......اثبات قذف

حدود کے جملہ جرائم قاضی کے پاس گواہوں سے یا اقرار سے ثابت ہوتے ہیں، اس میں شرط یہ ہے کہ جملہ شرائط پائی جائیں، جن میں سے بعض شرائط کا تعلق نفس حد کے اثبات سے ہے یعنی وہ شرائط گواہوں میں اور اقرار میں پائی جانی ضروری ہیں اور ایک شرط خصومت (مقدمہ بازی) یعنی قاضی کی عدالت میں معاملہ کا جانا بھی ہے۔

خصومت......خصومت کا معنی عدالت میں دعویٰ دائر کرنا ہے، خصومت حد زنا اور حد شرب میں شرط نہیں، لیکن حد سرقہ کے ثبوت کے لئے شرط ہے، جیسا کہ آگے میں بیان کروں گا۔ اور حد قذف کے ثبوت کے لئے بھی شرط ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اصول کے مطابق تو اس لئے کہ ان کے نزدیک حد قذف بندے کا حق ہے لہٰذا اس میں دعویٰ دائر کرنا شرط ہے۔ جیسے بقیہ حقوق العباد میں دعویٰ شرط ہے۔ ان کی دلیل ابن سنی کی روایت ہے کہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تم میں سے کسی شخص کو پسند ہے کہ وہ ابوضمضم کی طرح ہو؟ چنانچہ وہ کہا کرتے تھے کہ میں نے اپنی عزت صدقہ کر دی ہے'' چنانچہ عزت کا صدقہ صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ حق واجب کو معاف کر دیا جائے۔

حنفیہ کے نزدیک......اگرچہ قذف میں حق اللہ غالب ہے لیکن اس میں بندے کا حق بھی ہے، چونکہ بندہ اس حق سے نفع اٹھا کر اپنی عزت کو محفوظ کرتا ہے۔ لہٰذا بندہ کے حق ہونے کی جہت کی خاطر عدالت میں مقدمہ لے جانا شرط ہے، چونکہ بندے کا خاص حق مطالبہ اور

---

❶......بداية المجتهد ۲/۴۳۳، المنتقىٰ على المؤطا ۷/۱۴۸، حاشية الدسوقي ۴/۳۳۱، الفروق للقرافي ۱/۱۴۱، القوانين الفقهية ۳۵۸ تهذيب الفروق ۱/۱۵۷، الفروق ۱/۱۴۱

خصومت کے بغیر ثابت نہیں ہوتا۔ ❶ میں خصومت کے متعلق دو چیزوں سے گفتگو کروں گا۔

۱.....حکم خصومت ۲.....اور خصومت کا اختیار کس کو حاصل ہے۔

خصومت یا دعویٰ کا حکم......مقذوف کے لئے افضل یہ ہے کہ وہ دعویٰ چھوڑ دے عدالت میں نہ جائے، چونکہ دعویٰ دائر کرنے میں برائی اور بے حیائی کی اشاعت ہے، اسی طرح قذف کو معاف کر دینا افضل ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ اَنْ تَعْفُوْٓا اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ؕ وَ لَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَیْنَكُمْ ؕ ......البقرہ ۲/۲۳۷

اور تمہارا معاف کرنا تقویٰ کے زیادہ قریب ہے اور آپس میں فضل واحسان کرنے کو مت بھولو۔

قاضی کے پاس جب دعویٰ دائر ہو تو اس کے لیے بھی مستحب ہے کہ ابتداءً مدعی کو ترک دعویٰ کی ترغیب دے۔ ❷

خصومت کا اختیار......چنانچہ بوقت قذف مقذوف یا تو زندہ ہوگا یا مر چکا ہوگا، اگر زندہ ہو تو دعویٰ دائر کرنے کا حق اس کے سوا کسی کو حاصل نہیں ہوگا، خواہ مقذوف والد ہو یا اولاد ہو، برابر ہے خواہ وہ حاضر ہو یا غائب ہو، چونکہ جب قذف کے وقت وہ زندہ ہے تو صورتاً اور معنیً وہی مقذوف ہے اور قذف کی عار اسی کو لاحق ہوگی۔ خصومت (مقدمہ لڑنے) میں نیابت جائز ہے اور وہ توکیل کی صورت میں ہوگی یہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک۔ جبکہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز نہیں چونکہ ان کے نزدیک حد اور قصاص میں وکالت نہیں ہوتی، ان کی دلیل یہ ہے کہ حد قذف کے لگوانے میں وکالت جائز نہیں لہٰذا حد قذف کے اثبات میں بھی وکالت جائز نہیں چونکہ اثبات حد لگوانے کا وسیلہ ہے۔

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ اثبات اور استیفاء میں فرق ہے وہ یہ کہ حد لگوانے میں وکالت شبہ کی بنا پر ممنوع ہے بلکہ اثبات میں امتناع شبہ نہیں۔ ❸

اور اگر مقذوف مر چکا ہو تو خصومت کا حق باپ کو حاصل ہوگا اگر چہ اوپر چلے جاؤ اگر وہ نہیں تو بیٹے کو حاصل ہوگا پھر درجہ بہ درجہ اس کے نیچے۔ چونکہ قذف عار ہے جو اصول فروع (باپ دادا اور اولاد) کو لاحق ہوتی ہے کیونکہ فرع واصل میں جزئیت اور بعضیت کی نسبت ہوتی ہے، گویا کسی انسان کو تہمت لگانا فی الواقع اس کے اجزاء پر تہمت لگانا ہے لہٰذا معنی کے اعتبار سے قذف اصول وفروع کو لاحق ہوگی اور اگر بوقت قذف مقذوف زندہ تھا پھر مر گیا تو حق خصومت ان میں سے کسی کو بھی لاحق نہیں ہوگا چونکہ قذف حد ہے جو وراثت میں منتقل نہیں ہوتی۔ جبکہ میت کی طرف معنی قذف راجع نہیں ہوتا چونکہ وہ عار لاحق ہونے کا محل نہیں رہتا۔ ❹

خصومت میں بھائیوں، بہنوں، چچاؤں، پھوپھیوں، ماموں اور خالاؤں کو سرے سے حق ہی حاصل نہیں، چونکہ اگر چہ ان لوگوں کو زنا کی نسبت سے اذیت پہنچی ہے لیکن قذف نہ صورۃً انہیں لاحق ہوتی ہے اور نہ ہی معنیً چونکہ مقذوف کے ساتھ ان کی نسبت جزیت اور بعضیت کی نہیں ہوتی۔

رہی بات بیٹیوں کی اولاد کے سوا اس میں اختلاف ہے، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بیٹیوں کی اولاد خصومت کی مالک نہیں چونکہ نواسے اپنے باپ کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ نانا کی طرف منسوب نہیں ہوتے لہٰذا نانا کی قذف سے نواسے مقذوف نہیں ہوں گے۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نواسوں کو خصومت کا حق حاصل ہوتا ہے چونکہ حقیقی نسبت مقذوف اور اس کے نواسوں کے درمیان بواسطہ ان کی ماؤں کے ثابت ہوتی ہے لہٰذا معنیً نواسے مقذوف ہوئے۔ ❺

---

❶......البدائع المرجع السابق ۵۲ المهذب ۲/۲۷۴۔ ❷ البدائع المرجع السابق ۵۲۔ ❸البدائع ۶/۲۱، فتح القدير ۴/۱۹۷، المبسوط ۹/۱۱۳۔ ❹ البدائع ۷/۰۰ حاشية ابن عابدين ۴/۱۷۸، فتح القدير ۴/۱۹۵۔ ❺البدائع، المرجع السابق، المبسوط ۹/۱۱۲

ملاحظہ رہے کہ حق خصومت مقذوف کے قریبی رشتہ داروں کو یکساں حاصل ہوتا ہے اس میں قرابت کی ترتیب کی رعایت نہیں، لہٰذا قریب کا رشتہ دار اور دور کا رشتہ دار برابر ہیں۔ چنانچہ جس طرح بیٹے کو حق خصومت حاصل ہوتا ہے اسی طرح پڑپوتے کو بھی حاصل ہوتا ہے۔ چونکہ ان کے لئے ابتداء سے حق خصومت ثابت ہوتا ہے بذریعہ وراثت منتقل نہیں ہوتا۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں قرابت کی رعایت رکھی جائے گی چونکہ قریب کو جتنی زیادہ عار لاحق ہوتی ہے دور کے رشتہ دار کو اتنی نہیں لاحق ہوتی۔ ❶

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں طے ہے کہ حق قذف ورثہ کو حاصل ہوتا ہے، چنانچہ اگر دو وارث ہوں ان میں سے ایک معاف کر دے تو دوسرے کو پوری حد کا حق حاصل ہوگا چونکہ ڈانٹ جو شریعت میں مطلوب ہے وہ ضروری ہے۔ اگر مقذوف کا کوئی وارث نہ ہو تو حق خصومت عام مسلمانوں کو منتقل ہوگا اور حاکم حد کا مدعی ہوگا وہی حد لگوائے گا۔

استیفائے حد میں وکالت...... اثبات حد کے بارے میں حنفیہ کا اختلاف ہمیں معلوم ہو چکا ہے، آیا کہ استیفاء حد میں وکالت صحیح ہے یا نہیں؟

حنفیہ کا اس میں اتفاق ہے کہ استیفاء حد (حد لگوانے کا مطالبہ) وقصاص میں وکالت صحیح نہیں، چونکہ موکل کی غیر موجودگی میں استیفاء شبہ کے ساتھ ہوگا، لہٰذا مقذوف کا موجود ہونا ضروری ہے اور مدعی قصاص کا موجود ہونا ضروری ہے چونکہ ہوسکتا ہے کہ مقذوف قاذف کی تصدیق کر دے جبکہ شبہ کے ہوتے ہوئے حدود کی وصولی نہیں ہوتی۔ ❷

جب مقذوف حاضر ہو جائے تو حاکم یا اس کا نائب حد قذف کا مطالبہ اور استیفاء کرے، جبکہ قصاص میں مقتول کا وارث مطالبہ کرے یا وارث کا جو نائب ہو وہ مطالبہ کرے۔

جب مقذوف قاذف پر حد قائم کرنے کا مطالبہ کرے اور قاضی کے سامنے مخاصمت (جھگڑا) ہو جائے اور قاضی حد لگانے کا فیصلہ صادر کر دے اور پھر مقذوف مر جائے یا مطالبہ سے پہلے مر جائے یا کچھ حد لگائے جانے کے بعد مر جائے تو حد باطل ہو جائے گی اور جو باقی ماندہ حد ہو وہ بھی باطل ہو جائے گی اگر چہ ایک کوڑا ہی باقی ہو، مقدمہ کا پیچھا کرنے کا حق کسی کو حاصل نہیں ہوگا، اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک قاذف کی گواہی باطل نہیں ہوگی، چونکہ حد قذف میں غالب اللہ کا حق ہوتا ہے اور وہ وراثت میں منتقل نہیں ہوتا جیسا کہ ہمیں معلوم ہو چکا ہے۔ ❸

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں حد لینے کے لیے مقذوف کی جگہ اس کا وارث ہوگا چونکہ حد قذف خالص انسان کا حق ہوتا ہے، لہٰذا جو حکم بھی قذف پر مرتب ہوگا وہ وراثت میں منتقل ہوگا خواہ وہ خصومت ہو، پیچھا کرنا ہو، استیفاء حد ہو یا بقیہ حد لگوانی ہو۔ ❹

اثبات قذف کے لئے گواہوں کی شرائط...... اثبات قذف کے لیے مقذوف کے گواہوں میں وہی شرائط مطلوب ہیں جو عام حدود میں مطلوب ہوتی ہیں وہ یہ ہیں۔ مرد ہونا، گواہی اصالۃً ہو، چنانچہ عورتوں کی گواہی قبول نہیں اور نہ ہی گواہی پر گواہی قبول ہے اور قاضی کا خط بھی مقبول نہیں۔ ❺

عدم تقادم حد قذف میں شرط نہیں، اگر حد قذف کے گواہوں نے طویل زمانے تک تاخیر کی اور پھر گواہی دی ان کی گواہی قبول کی جائے گی، برخلاف بقیہ حدود کے، حد قذف اور دوسری حدود میں وجہ فرق یہ ہے کہ قذف میں عدالت میں مقدمہ لے جانا پڑتا ہے اس لئے دعویٰ دائر کرنے میں مدعی سے تاخیر ہو جاتی ہے۔ جو قابل تحمل ہے۔ ❻

---

❶......البدائع المرجع السابق ❷ البدائع ۵۵/۷ ❸البدائع المرجع السابق فتح القدير ۱۹۷/۴، المبسوط ۱۱۴/۹۔
❹المهذب ۲۷۵/۲ ❺ المبسوط ۱۱۱/۹ ❻ البدائع ۴۶/۷

اقرار قذف کی شرائط...... اقرار قذف میں بھی وہی شرائط مطلوب ہیں جو عام اقرارات میں پائی جانی ضروری ہیں وہ یہ ہیں۔ بالغ ہونا، اقرار کا نطق ہو، لہٰذا حدود میں بچے کا اقرار صحیح نہیں اور گونگے شخص کا اقرار بھی صحیح نہیں خواہ لکھ کر ہو یا اشارے سے ہو جیسا کہ حد زنا میں بیان ہو چکا۔

بالاتفاق حد قذف میں بار بار اقرار کرنا شرط نہیں اور عدم تقادم بھی شرط نہیں۔ ❶

قاذف کو حلف دینا اور اس کا قسم سے انکار...... جب مدعی کے پاس قذف پر گواہی دینے کے لئے گواہ نہ ہوں اور وہ قاضی سے مطالبہ کرے کہ قاذف سے قسم لی جائے کہ اس نے مدعی پر قذف کا ارتکاب نہیں کیا، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک قاذف سے قسم نہیں لی جائے گی، چونکہ قسم لینے کا مقصد یہ ہے کہ قاذف حلف سے انکار کردے اور پھر اس کا انکار اقرار قذف کے قائم مقام ہو جائے لیکن حد قائم مقام کے ذریعہ جاری نہیں کی جاتی۔ ❷

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: قاذف کو قسم دی جائے اگر قاذف قسم سے انکار کردے تو قسم مدعی سے نہ لی جائے، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: قاذف سے قسم لی جائے اور مدعی پر قسم وارد نہ کی جائے بلکہ قاذف کے انکار کو حجت بنا کر قاضی اس کے خلاف فیصلہ سنادے۔ ❸

منشائے اختلاف...... حنفیہ اور جمہور کے درمیان مذکور بالا اختلاف کا منشاء یہ ہے کہ کیا حد قذف خالص انسان کا حق ہے اس میں قسم دینے دلوانے پر اعتماد کیا جائے جیسے بقیہ حقوق العباد میں ہوتا ہے، یا اس میں بندے اور اللہ دونوں کا حق ہے اور اللہ کا حق غالب ہے اور قاذف سے قسم نہ لی جائے تفصیل گزر چکی ہے۔

چھٹی بحث...... اثبات قذف میں قاضی کی صلاحیت اور لیاقت

جب قذف کا دعویٰ قاضی کی عدالت میں دائر ہو جائے پھر یا تو قاذف انکار کرتا ہوگا یا اقرار کرتا ہوگا اگر انکار کرتا ہو اور مقذوف قاضی سے گواہ پیش کرنے کے لئے مہلت طلب کرتا ہو اور ساتھ اس کا دعویٰ ہو کہ قذف پر شہر میں اس کے گواہ موجود ہیں۔ تو قاضی مقذوف کو برخاست مجلس تک مہلت دے اور اس دوران مدعی علیہ کو محبوس کرلے، اگر مجلس برخاست ہونے سے قبل مدعی نے گواہ حاضر کرلئے تو مقصود حاصل ہو گیا ورنہ مدعی علیہ کو چھوڑ دے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قاضی کی مجلس کے آخر تک درمیانی وقفہ میں مدعی کی جان کا کفیل (ضامن) لینا جائز نہیں، چونکہ کفالت کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کفیل مکفول عنہ کے قائم مقام ہو جبکہ حدود میں قائم مقامی صحیح نہیں چونکہ کفالت وثوق اور پختگی کے لئے شروع ہوئی ہے جبکہ حدود کا دارومدار ٹال دینے اور ساقط کرنے پر ہے چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ "جہاں تک ہو سکے حدود کو مسلمانوں سے ٹالتے رہو"۔ لہٰذا اس حدیث کے پیش نظر حد کے وثوق اور پختگی کے لئے کفالت مناسب نہیں، برخلاف مدعیٰ علیہ کو حبس میں رکھنے کے چونکہ تہمت کی وجہ سے حبس میں رکھنا مشروع ہے۔

صاحبین اور شافعیہ کہتے ہیں: قاضی مدعیٰ علیہ سے تین دن تک کے لئے کفیل بالنفس لے لے، تا کہ مدعی گواہ حاضر کرلے اور قاضی مدعی علیہ کو قید میں نہ رکھے چونکہ مدعی علیہ پر کوئی ضرر نہیں۔ لہٰذا اس سے کفیل لے لیا جائے جیسے اموال میں کفیل لے لیا جاتا ہے، نیز جب حدود میں قید کرنا جائز ہوا تو کفالت بطریق اولیٰ جائز ہوگی، چونکہ وثوق کا معنی اس میں کفالت کی بنسبت زیادہ پایا جاتا ہے، جب قید حبس جائز ہے تو

❶......القوانين الفقهية ۳۵۸۔ ❷المبسوط للسرخسی ۱۰۵/۹، البدائع ۵۲/۷۔ ❸القوانين الفقهية ۳۵۸

کفالت بطریق اولیٰ جائز ہوگی۔ ❶ رہی بار تین دن کی مدت کی سو یہ قریب کا وقت ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ لَا تَمَسُّوْهَا بِسُوْٓءٍ فَيَاْخُذَكُمْ عَذَابٌ قَرِيْبٌ ﴿۶۴﴾ ھود ۱۱/ ۶۴

کہیں ایسا نہ ہو کہ تمہیں آنے والا عذاب آ پکڑے"۔ اس کے بعد فرمان ہوا۔

تَمَتَّعُوْا فِيْ دَارِكُمْ ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ ......ھود ۱۱/ ۶۵

تم اپنے گھروں میں تین دن اور مزے کرلو۔

اگر مقذوف کہے: میرے پاس گواہ نہیں یا میرے گواہ موجود نہیں یا کہے شہر سے باہر ہیں تو قاضی قاذف کو چھوڑ دے اور عدم تہمت کی وجہ سے اسے حبس میں نہ رکھے۔ ❷

ثبوت قذف کے بعد قاذف کے متعلق قاضی کا مؤقف...... اگر مقذوف نے قذف کے صحیح ہونے پر گواہ قائم کر دیئے یا قاذف نے اقرار کرلیا تو قاضی قاذف سے کہے: اپنی بات کی سچائی پر گواہ قائم کرو۔

اگر قاذف نے زنا کے ہونے پر چار گواہ قائم کر دیئے جنہوں نے زنا ہوتے آنکھوں سے دیکھا ہو یا قاضی کے سامنے مقذوف نے چار بار اقرار کرلیا ہو تو قاذف سے حد ساقط ہو جائے گی اور مقذوف پر حد زنا قائم کی جائے گی، چونکہ یہ بات واضح ہو چکی کہ قاذف اپنی بات میں سچا ہے۔ ❸

اگر قاذف زنا پر گواہ پیش نہ کرسکے تو اس پر حد قذف جاری کر دے چونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ، ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً

اور وہ لوگ جو آزاد پاکدامن عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں اور پھر وہ چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسی کوڑے مارو۔

اگر قاذف قاضی سے مہلت طلب کرے کہ میرے گواہ موجود نہیں یا شہر سے باہر تو قاضی مہلت نہ دے، اور اگر کہے کہ میرے گواہ شہر میں ہیں تو اسے مجلس کے آخر تک مہلت دے اور مقذوف اس کے ساتھ لگا رہے بلکہ قاذف سے کہا جائے کہ کسی کو بھیج کر گواہ منگوالو' امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قاذف سے کفیل بالنفس نہ لیا جائے، چونکہ دوسری مجلس کے برخاست ہونے تک مہلت دینے میں حد ثابت ہو جانے کے بعد حد نہ لینے میں کوتاہی کرنا ہے اور حد سے منع کرنا ہے جو جائز نہیں۔

صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں...... قاذف کو دو دن یا تین دن کی مہلت دی جائے گی اور اس سے کفیل لیا جائے گا چونکہ یہ احتمال ہے کہ وہ خبر دینے میں سچا ہو کہ اس کے گواہ شہر میں موجود ہوں، بسا اوقات گواہوں کو حاضر کرنا مشکل بھی ہوتا ہے لہٰذا دوسری مجلس قضاء تک اسے مہلت کی ضرورت پڑ جاتی ہے۔ کفیل اس لیے لیا جائے گا تاکہ اس کا حق فوت نہ ہو۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ آپ رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے تھے کہ: جب قاذف یہ دعویٰ کرے کہ شہر میں اس کے گواہ موجود ہیں اور وہ گواہوں کے بلانے کے لئے کوئی قاصد بھی نہ پائے تو قاضی قاذف کے ساتھ پولیس بھیجے جو قاذف کی نگرانی کرتی رہے اور اسے تنہا نہ چھوڑے تاکہ بھاگ نہ سکے اور اس کی بات کی سچائی پر بھی پرکھتی رہے، اگر قاذف گواہوں سے عاجز ہو جائے تو اس پر حد قائم کردی جائے، اگر قاذف کو کچھ حد لگ گئی کہ اتنے میں گواہ حاضر ہوگئے اور اس کی قذف کی سچائی پر گواہی دے دی تو گواہی قبول کی جائے گی، بقیہ حد باطل ہو جائے گی اور قاذف کی گواہی باطل نہیں ہوگی اور مقذوف پر حد زنا قائم کی جائے گی۔

اگر قاذف کو پوری حد لگ جائے اس کے بعد گواہ حاضر ہوں اور تہمت کی سچائی پر گواہی دیں تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی، اب گواہی

---

❶ ......المبسوط ۹/ ۱۰۶، البدائع ۷/ ۵۰۳، المھذب ۲/ ۲۷۳۔ ❷ المرجعان السابقان ❸ البدائع ۷/ ۵۳

قبول کرنے کا فائدہ یہ ہوگا کہ قاذف اہل عدالت میں سے کہلائے گا اور اس کی گواہی قبول کی جائے گی، چونکہ یہ بات نمایاں ہو چکی کہ حقیقتاً وہ محدود فی القذف نہیں۔ چونکہ مقذوف محصن نہیں ہوتا، کیونکہ احصان کی شرائط میں سے ہے زنا سے عفیف ہونا جبکہ مقذوف کا زانی ہونا گواہوں سے ثابت ہو چکا، لہٰذا قاذف مردود الشہادت نہیں ہوگا۔ ❶

اثبات قذف کے بعد لعان......شافعیہ کہتے ہیں: اگر عورت نے خاوند پر دعویٰ کیا کہ اس نے اسے (عورت کو) تہمت زنا لگائی ہے اور خاوند انکار کرے پھر دو گواہ گواہی دیں کہ خاوند نے بیوی پر قذف لگائی ہے۔ اس صورت میں ان دونوں کے درمیان لعان ہو سکتا ہے، چونکہ خاوند کا انکار قذف کی وجہ سے ہے اور زنا جو لعان کا باعث ہے اس کی تکذیب نہیں کرتا، چونکہ خاوند کہتا ہے کہ میں نے تو قذف کا انکار کیا ہے اور قذف جھوٹی تہمت کو کہا جاتا ہے۔ جبکہ میں نے عورت پر جھوٹ نہیں بولا میں سچا ہوں کہ اس نے زنا کیا ہے لہٰذا ان دونوں میں لعان ہوگا۔

وہ امور جن سے حد قذف ساقط ہو جاتی ہے......حد قذف تین امور میں سے کسی ایک سے بھی ساقط ہو جاتی ہے۔

۱......گواہوں یا اقرار سے مقذوف کا زنا ثابت ہو جائے۔

۲......شافعیہ کی رائے کے مطابق مقذوف قاذف کو معاف کر دے چونکہ شافعیہ کے نزدیک حد قذف بندے کا حق ہے۔

۳......میاں بیوی کے درمیان لعان ہو جانے سے۔ چونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ ......النور ۶/۲۴

اور وہ لوگ جو اپنی بیویوں پر تہمت لگاتے ہیں۔

تیسری فصل......حد سرقہ (چوری کی حد)

خاکہ موضوع......حد سرقہ کا بیان مندرجہ ذیل چار مباحث میں ہوگا۔

پہلی بحث......سرقہ کی تعریف، سرقہ کا حکم اور صفت حد۔

دوسری بحث......موجب حد سرقہ کی شرائط۔

تیسری بحث......اثبات سرقہ اور سرقہ کا دعویٰ دائر کرنا۔

چوتھی بحث......وہ امور جو حد واجب ہو جانے کے بعد حد کو ساقط کر دیں۔

پہلی بحث......سرقہ کی تعریف، سرقہ کا حکم اور صفت

حد سرقہ (چوری) کی تعریف......وقت خفیہ'' سے مراد مال اٹھانے کا ابتدائی اور آخری وقت ہے جبکہ چوری کی واردات دن کے وقت ہو، دن کا وقت عشاء ممتد ہوتا ہے، اگر چوری کی واردات رات کو ہو تو ابتداء میں خفیۃً ہو، یہاں تک کہ چور اگر رات کو مخفی طور پر داخل ہوا پھر سر عام کھلم کھلے مال لے اڑے اگرچہ مار کٹائی کے بعد ہی ہو تو استحساناً اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ چونکہ اگر رات میں آخر میں خفیہ ہونے کا اعتبار کرتے تو رات کے وقت ہونے والی چوری کی اکثر وارداتوں میں حد قائم کرنا ممنوع ہوتی اور اکثر وارداتیں مال اٹھانے کے آخر میں غلبہ کے ساتھ ہوتی ہیں۔ چونکہ رات کا وقت ایسا ہوتا ہے کہ اس میں مدد کا پہنچنا مشکل ہوتا ہے۔

❶......البدائع ۷/ ۵۲، تبیین الحقائق ۳/ ۱۹۹

کیا خفیہ ہونے کا اعتبار چور کے اس گمان پر ہے کہ مالک مکان لاعلم ہے یا چور اور مالک مکان میں سے کسی ایک کے گمان پر ہے خواہ وہ مالک مکان ہی ہو؟ حنفیہ کے نزدیک اس میں اختلاف ہے، ثمرۂ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ جب چور کو گمان ہو کہ مالک مکان کو علم ہے باوجود یہ کہ اسے علم نہ ہو، یہاں خفیہ کا ہونا مالک مکان کی نسبت سے ہوگا چور کی نسبت نہیں۔ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، چونکہ سرقہ کی شرط یہ ہے کہ خفیہ ہو چور کے خیال میں، خلاصہ، محیط اور ذخیرہ میں ہے کہ ہاتھ کاٹا جائے گا اور دونوں میں سے کسی ایک کے خیال میں خفیہ ہونے پر اکتفاء کرلیا جائے گا۔ البتہ اگر چور کو گمان ہو کہ مالک کو پتہ نہیں جبکہ اسے پتہ ہو تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور خفیہ کے محض گمان پر اکتفاء کرلیا جائے گا۔ اسی طرح اگر دونوں کو علم ہو اور اگر دونوں کو مال اٹھانے کا اکٹھے علم ہو تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ ❶

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اختطاف (اچکنے)، خیانت، اختلاس (چھین کر بھاگ جانے) اور نہب (لوٹ لینے) میں حد نہیں۔ چنانچہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: خائن اور چھین کر بھاگ جانے والے پر قطع ید نہیں۔ ❷

ایک اور حدیث میں ہے: غارت گری پر بھی قطع ید نہیں۔ ❸

اختلاس...... مالکِ مال کو چنداں غافل پا کر اس کا مال جلدی سے اٹھا کر بھاگ جانا کہ مالک دیکھتا ہی رہ جائے گویا سرعام کھلم کھلا واردات کر جائے۔ یعنی اچکا۔

خائن...... وہ ہوتا ہے جو دل کی بات کو ظاہر نہ کرے۔ خائن سے مراد وہ شخص ہے جو چپکے سے مالک کا مال ہڑپ کر جائے جبکہ وہ اس کے لیے خیر خواہی اور حفاظت کا اظہار کرتا ہو۔

منتہب...... غارتگری ڈالنے والا، منتہب، نہبہ سے ماخوذ ہے، نہبہ کا معنی غارت گری اور لوٹنا ہے، مراد وہ شخص ہے جو غلبہ، قہر اور زبردستی سے مال اٹھالے۔ ❹ یعنی لٹیرا۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ جو شخص عاریتاً دی ہوئی چیز سے انکار کردے جس کی قیمت حد نصاب کو پہنچتی ہو تو منکر کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ البتہ ودیعت (امانت) کے منکر کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ یعنی امانت میں خیانت کرنے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ جمہور کہتے ہیں: عاریۃً لی ہوئی چیز سے انکار کرنے والے کا ہاتھ تو نہیں کاٹا جائے گا اور نہ ہی ودیعت کے منکر کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا جبکہ مختلس (اچکا)، نشہب (لٹیرا) اور غاصب کے ہاتھ نہیں کاٹے جاتے۔ اس میں فرق کی درج ذیل وجوہات ہیں۔ ❺

چنانچہ چور سے بچاؤ کرنا ناممکن ہوتا ہے۔ وہ گھر میں نقب لگاتا ہے۔ حرز (حفاظت) کو توڑ دیتا ہے، تالا توڑتا ہے، صندوق یا الماری کھولتا ہے، جبکہ مالک مکان حفاظت کا سامان اتنا ہی کرسکتا ہے، اس سے زیادہ نہیں۔ اگر شریعت نے چور کے لیے ہاتھ کاٹنے کی سزا مقرر نہ کی ہوتی تو لوگ چوری کو مشغلہ اور دھندا بنا لیتے۔ جس کا ضرر اور نقصان عام ہو جاتا اور لوگ عمومی طور پر چوری پیشہ ہو جاتے بخلاف اچکے اور لٹیرے کے۔ ❻

---

❶...... الدرالمختار و ردالمحتار ۳/۲۱۲، العناية وفتح القدير ۴/۲۱۹، تبيين الحقائق ۳/۲۱۲۔ ❷ حديث قوى رواه احمد و اصحاب السنن الاربعة وصححه الترمذى وابن حبان واخرجه الحاكم والبيهقى عن جابر رضى الله عنه۔ ❸ هذه هى رواية ابى داؤد عن جابر كما ذكر فى الحديث السابق۔ ❹ المبسوط ۹/۱۳۳، البدائع ۷/۶۵، فتح القدير ۴/۲۳۳، حاشية ابن عابدين ۳/۲۰۸۔ ❺ حاشية الدسوقى ۴/۳۵۵، المهذب ۲/۲۷۹، الميزان ۲/۱۷۲، المغنى ۸/۳۲۷ مغنى المحتاج ۴/۱۷۲، القوانين الفقهية، ص ۳۶۰، غاية المنتهى ۳/۳۳۶۔ ❻ لٹیرا اور راہزن اور ڈاکو کے معنی میں نہیں۔

چنانچہ منتہب (لٹیرا) غلبہ پاکرلوگوں کے سامنے سے مال اٹھا کر لے بھاگتا ہے۔لوگ اسے پکڑ بھی سکتے ہیں اور مظلوم کواس کا حق دلواسکتے ہیں یا حاکم وقت کے سامنے اس کے خلاف گواہی دے سکتے ہیں۔

رہی بات مختلس (اچکے) کی سووہ مالک کی طرف سے غفلت کا موقع پا کر مال اٹھالیتا ہے۔چنانچہ ہوشیاری سے حفاظت اور بیداری کے ساتھ نگرانی کرنی کی صورت میں اچکے سے حفاظت کرنا ممکن ہے لہٰذا مختلس (اچکا) چور کی طرح نہ ہوا بلکہ اچکا تو خائن کے زیادہ مشابہ ہے۔نیز اچکا حرز سے مال نہیں اٹھاتا۔وہ توبس تمہیں غفلت میں دیکھتا ہے اور تمہارا مال اچک کرلے جاتا ہے۔لہٰذا اس سے بچاؤ کرنا ممکن ہے۔

رہی بات غاصب کی سواس کا معاملہ بالکل ظاہر ہے۔جب لٹیرے کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تو غاصب کا ہاتھ بطریق اولیٰ نہیں کاٹا جائے گا۔

جب ان لوگوں کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے تو انہیں دوسری سزائیں ضرور دی جائیں گی۔مثلاً ان کی پٹائی کی جائے،سزادی جائے،قید میں ڈال دیا جائے وغیرہ۔

سرقہ کا حکم......حد سرقہ کی مشروعیت میں اصل یہ آیت ہے:

وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَیْدِیَهُمَا المائدہ۵/۳۸

''چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹو''

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

''تم سے پہلے لوگ اس لیے ہلاک ہوئے کہ جب ان میں سے کمزور شخص چوری کرلیتا تو اس کا ہاتھ کاٹ دیتے اور اگر کوئی شریف آدمی چوری کرلیتا تو اسے چھوڑ دیتے تھے۔''[1]

ایک اور روایت میں ہے کہ:

''کمزور پر حد قائم کرتے۔''

جب چوری ثابت ہوجائے تو اس میں ہاتھ کاٹنا واجب ہوتا ہے۔چونکہ چوری، جنایت، زیادتی اور ظلم ہے اور اگر ہاتھ کاٹنے کی حد واجب نہ ہو تو تاوان واجب ہوتا ہے۔

کیا ضمان اور قطع ید دونوں کو جمع کیا جائے گا؟......البتہ اس بات میں علماء کے درمیا کوئی اختلاف نہیں کہ جب چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے اور مسروقہ مال بعینہ موجود ہو تو وہ مالک کو واپس کیا جائے گا۔چونکہ مال مالک کی ملکیت میں باقی ہے۔اگر مال تلف ہوگیا ہو تو اس میں علماء کا اختلاف ہے۔حنفیہ کہتے ہیں اگر مسروقہ مال ضائع ہوجائے تو چور کے لیے دونوں چیزیں یعنی ضمان اور قطع ید جمع نہیں ہوں گے۔اگر صاحب مال ضمان لینا چاہے تو چور کے ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔یہ تب ہے کہ معاملہ ابھی عدالت تک نہ پہنچا ہو۔اگر صاحب مال نے ہاتھ کٹوانے کو ترجیح دی اور چور کا ہاتھ کٹوا بھی دیا تو چور سے تاوان نہیں لیا جائے گا۔

چونکہ شارع نے تاوان کے متعلق سکوت کیا ہے لہٰذا قطع ید کے ساتھ اور کوئی چیز واجب نہیں ہوگی۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَیْدِیَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا المائدہ۵/۳۸

چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹو۔یہ ان سے سرزد ہونے والے فعل کی سزا ہے۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ نے قطع ید کو چوری کی کل جزاء قرار دیا ہے،اگر ہم قطع ید کے ساتھ ضمان کو بھی واجب کردیں گے تو مطلب ہوگا کہ قطع ید

---

[1]......رواہ البخاری و مسلم والترمذی وابوداؤد والنسائی عن عائشۃ ورواہ الطبرانی فی الاوسط ورجالہ ثقات عن ام سلمۃ (جامع الاصول ۴/۳۱۴، مجمع الزوائد ۶/۲۵۹، نیل الاوطار ۷/۱۳۱)

آدھی جزاء ہے۔اس سے نسخ قرآن لازم آئے گا۔ ❶ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جب چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے تو اس پر تاوان نہیں ہوگا۔ ❷

مالکیہ...... کہتے ہیں کہ ہاتھ کاٹتے وقت چور اگر مالدار ہو تو قطع ید اور تاوان دونوں واجب ہوں گے تاکہ چور سے زیادہ سے زیادہ سختی ہو اور اگر تنگدست ہو تو فقط قطع ید واجب ہوگا اور تخفیفاً تاوان ساقط ہو جائے گا۔ چونکہ فاقہ وتنگدستی اور حاجتمندی کا عذر اسے لاحق ہے۔ ❸

شافعیہ اور حنابلہ...... کہتے ہیں: قطع ید (ہاتھ کاٹنا) اور ضمان دونوں جمع کیے جائیں گے، لہٰذا مسروقہ مال مالک کو واپس کیا جائے گا اور اگر تلف ہو گیا ہو تو اس کا بدل واپس کرنا ضروری ہوگا۔ اگر مسروقہ مال مثلی ہو تو اس کی مثل واپس کرنا ضروری ہے اور اگر قیمتی ہو تو اس کی قیمت واپس کرنا ضروری ہے۔ چور خواہ مالدار ہو یا تنگدست تو ہاتھ کاٹا جائے یا نہ کاٹا جائے، گویا قطع ید وجوب ضمان کے مانع نہیں۔ چونکہ قطع ید اور ضمان کا سبب وجوب الگ الگ ہے۔ چنانچہ ضمان آدمی کے حق کی وجہ سے واجب ہے اور قطع ید اللہ تعالیٰ کے حق کے لیے واجب ہے۔ لہٰذا ایک دوسرے کے مانع نہیں ہو سکتا، جیسے دیت اور کفارہ اور حرم کے مملوک شکار کے قتل کرنے میں جزء اور اس کی قیمت۔ ❹

منشائے اختلاف...... حنفیہ اور دوسرے فقہاء کے درمیان منشاء اختلاف ایک قاعدہ ہے جو حنفیہ کے نزدیک معتبر ہے وہ یہ ہے کہ "ضمان کی وجہ سے مضمون (ضمان دی ہوئی) چیزیں ملک میں آ جاتی ہیں اور ان میں ملک وجوب ضمان کے وقت سے ثابت ہوگی۔" لہٰذا حنفیہ کے نزدیک قطع ید اور ضمان جمع نہیں ہوں گے۔ چونکہ اگر چور سے ضمان لے لیا جائے تو مضمون چیز کی ملکیت مال چوری کرتے وقت ثابت ہوگی اور قطع ید دریں اثناء ذاتی ملکیت میں لازم ہوگا اور یہ جائز نہیں۔ ❺

شافعیہ اور دوسرے فقہاء کہتے ہیں: ضمان دینے سے مضمون چیزیں ملکیت میں نہیں آ جاتیں، لہٰذا تعدد سبب کی وجہ سے قطع ید اور ضمان دونوں جمع ہوں گے اور ضمان چوری کرنے کے وقت کی طرف منسوب نہیں ہوگا۔ شافعیہ اور حنابلہ کا قول راجح ہے۔ چونکہ ضمان اور قطع ید کا سبب الگ الگ ہے اور حنفیہ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ ضعیف ہے۔

حالت تکرار سرقہ...... علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ پہلی بار چوری کرنے پر دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا اور دوسری بار چوری کرنے پر بائیں ٹانگ کاٹی جائے گی۔ اس میں اختلاف ہے کہ تیسری بار چوری کرنے پر بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا اور چوتھی بار چوری کرنے پر دائیں ٹانگ کاٹی جائے گی یا نہیں؟

حنفیہ اور حنابلہ...... کہتے ہیں: دایاں ہاتھ اور بائیں کاٹ کاٹنے کے بعد چوری کے اعضاء نہیں کاٹے جائیں گے۔ البتہ تیسری بار یا چوتھی بار چوری کرنے پر مسروق مال کا اس سے ضمان لیا جائے گا۔ اس پر تعزیر ہوگی اور قید میں رکھا جائے گا تاوقتیکہ سچی توبہ کر لے، ان کی دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر ہے کہ ان کے پاس ایک چور لایا گیا، آپ رضی اللہ عنہ نے چور کا ہاتھ کاٹ دیا، پھر دوسری بار اس نے چوری کی اور پکڑا گیا اس بار اس کی ٹانگ کاٹ دی گئی، پھر تیسری بار چوری کرتے پکڑا گیا تو آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اب میں اس کے ہاتھ پاؤں نہ

---

❶......البدائع ۸۴/۷، فتح القدیر ۲۶۱/۴، المبسوط ۱۵۶/۹، تبیین الحقائق ۲۳۱/۳، مجمع الضمانات، ص ۲۰۳۔ ❷ قال الزیلعی عن حدیث "لاعزم علی السارق بعد ماقطعت یمینہ". غریب بھذا اللفظ واخرجہ النسائی والدارقطنی باختلاف اللفظ یسیرًا (راجع جامع الاصول ۳۲۷/۴، نصب الرایۃ ۳۷۵/۲، سبل السلام ۲۴/۴)۔ ❸ بدایۃ المجتھد ۴۴۲/۲، حاشیۃ الدسوقی ۳۴۶، للقوانین الفقھیۃ، ص ۳۶۰۔ ❹ المھذب ۲۸۴/۳، المغنی ۲۷۰/۸، غایۃ المنتھی ۳۴۴/۳۔ ❺ تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی، ص ۱۰۷

کاٹوں گا۔ اگر میں نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا تو کھانا کیسے کھائے گا؟ چیزیں کیسے اٹھائے؟ اور اگر میں نے اس کی ٹانگ کاٹ دی تو کیسے چلے گا؟ مجھے اللہ تعالیٰ سے حیاء آتی ہے۔ چنانچہ آپ رضی اللہ عنہ نے چھڑی سے اس کی پٹائی کی اور اسے قید میں رکھا۔ ❶ اسی مضمون کا اثر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے ❷ اور یہی استحسان بھی ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ...... کہتے ہیں: اگر تیسری بار چوری کر دی تو چور کا بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ پھر اگر چوتھی بار چوری کی تو دائیں ٹانگ بھی کاٹ دی جائے گی۔ پھر اگر چوری سے باز نہ آیا تو اس پر تعزیز لگائی جائے گی۔ ❸ ان کی دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اگر چور نے چوری کی تو اس کا ہاتھ کاٹ دو، پھر چوری کرے تو اس کی ٹانگ کاٹ دو، پھر اگر تیسری بار چوری کرے تو اس کا دوسرا ہاتھ کاٹ دو، پھر چوری کی تو دوسری ٹانگ کاٹ دو۔ ❹ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کا عمل بھی اسی پر رہا ہے۔ ❺

جب اس معاملہ میں کوئی صحیح حدیث ثابت نہیں تو ہمارے زمانہ میں حنفیہ اور حنابلہ کی رائے پر عمل کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

اعضاء کاٹنے کی حکمت...... دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹنے کی حکمت یہ ہے کہ چور ہاتھ پاؤں کے سہارے چوری کی واردات کرتا ہے۔ ہاتھ سے چیز اٹھاتا ہے اور پاؤں سے چل کر جاتا ہے لہٰذا قطع کا تعلق انہی دو اعضاء سے ہوا، مخالف سمت کے اعضاء یعنی دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں اس لیے کاٹا جاتا ہے تاکہ ایک ہی پہلو کی منفعت فوت نہ ہونے پائے چونکہ اگر ایک ہی طرف کے اعضاء کاٹ دیے جائیں تو چور کے لیے حرکت کرنا مشکل ہو جائے۔ ❻

چوری اور دیت میں ہاتھ کے اختلاف کی وجہ فرق...... ایک چوتھائی دینار کی چوری پر ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے اور اگر ظلماً کسی کا ہاتھ کاٹ دیا جائے تو اس کی دیت پانچ سو دینار یعنی کل دیت کی نصف ہے۔ شریعت کا یہ فیصلہ عظیم مصلحت اور حکمت پر مبنی ہے۔ چنانچہ دونوں جگہوں میں شریعت نے اموال اور اعضاء کی حفاظت کی زبردست تاکید کی ہے چنانچہ چوتھائی دینار یا اس سے زائد چوری پر ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا گیا تاکہ لوگوں کے اموال محفوظ رہیں اور چوری کے فعل کو نہایت گھٹیا اور حقیر تر قرار دیا۔ ظلماً ہاتھ کاٹ دینے کی دیت پانچ سو دینار مقرر کی تاکہ انسانی جان اور اعضاء محفوظ رہیں اور شریف ہونے کے ناتے ہاتھ کو اہم قرار دیا گیا۔ ❼ چنانچہ اس معاملہ میں کچھ لوگوں کا آپس میں مباحثہ ہو گیا اور ابوالعلاء معری نے یہ اشعار پڑھ دیے۔

یــد بــخــمــس مــئــیــن عــســجــد وديــت
مــا بــا لهــا قــطــعــت فــی ربــع دیــنــار
تــنــاقــض مــالــتــا الا الســکــوت لــه
ونســتــحــیــر بــمــولانــا مــن الــعــار

---

❶......رواه محمد بن الحسن فی کتاب الآثار عن علی بن ابی طالب ومن طریق محمد رواه الدارقطنی بسنده ومثنه ورواه عبدالرزاق فی مصنفه (نصب الراية ۳/۳۷۴)۔ ❷ البدائع ۸۶/۷، فتح القدير ۲۸۴/۴ المغنی ۲۶۴/۸، غاية المنتهى ۳۴۳/۳۔ ❸ الشرح الکبير ۳۳۲/۴، بداية المجتهد ۴۴۳/۲ مغنی المحتاج ۱۷۸/۴، المهذب ۲۸۳/۲، القوانين الفقهية، ص ۳۶۰۔ ❹ اخرجه الدارقطنی فی سننه عن ابی هريرة وفی اسناده الواقدی وفيه مقال ورواه الشافعی عن بعض اصحابه عن ابی هريرة مرفوعاً وفی موضوعه عن عصمة بن مالک رواه الطبرانی والدارقطنی واسناد ضعيف (نصب الراية ۳۶۸/۳، التلخيص الحبير ص ۳۵۷۔ ❺ اخرجه احمد والترمذی عن حذيفه۔ ❻ مغنی المحتاج: المرجع السابق۔
❼ اعلام الموقعين ۶۳/۲

بعض فقہاء نے اس کا جواب دیا ہے کہ ہاتھ جب تک امانت کی پاسداری کرے تو اس کی قیمت اور وقعت ہے اور جب خیانت کرے تو ذلت ورسوائی اس کا مقدر بن جاتی ہے۔اس جواب کو کسی نے یوں منظوم کیا ہے:

ید بخمس مئین مسجد ودیت
لکنها قطعت فی ربع دینار
عز الأمانة اغلاها وارخصها
ذل الخیانة فافهم حکمة الباری

جو ہاتھ ظلماً کاٹ دیا جائے اس کی دیت دی جاتی ہے لیکن چوتھائی دینار چوری کرنے پر کاٹ دیا جاتا ہے چونکہ امانت کا ایک مقام اور مرتبہ ہے جو ہاتھ کی قیمت کو بھی بڑھا دیتا ہے اور خیانت کی ذلت ہاتھ کی قیمت کو گھٹا دیتی ہے، یہ اللہ تعالیٰ کی حکمت ہے اسے اچھی طرح سمجھ لو۔

روایت ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے معری کو اس شعر میں جواب دیا:

هناك مظلومة غالت بقیمتها
وههنا ظلمت هانت علی الباری

دیت کی صورت میں ہاتھ مظلوم ہوتا ہے۔اس لیے اس کی قیمت بڑھ جاتی ہے جبکہ چوری میں ہاتھ ظلم کرتا ہے اور رب تعالیٰ کے ہاں مرتبہ اور مقام سے گر جاتا ہے۔ ❶

ہاتھ کاٹنے کی جگہ...... جمہور علماء کہتے ہیں کہ ہاتھ پہونچے سے کاٹا جائے جو ہاتھ کے گھٹے کا جوڑ ہوتا ہے۔ان کی دلیل پر روایت ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہنچے کے جوڑ سے چور کا ہاتھ کاٹا۔ ❷ بعض فقہاء کہتے ہیں: فقط انگلیاں کاٹی جائیں گی۔

جمہور کے نزدیک پاؤں کاٹنے کی جگہ پاؤں کا جوڑ ہے۔چنانچہ بیہقی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی ہے کہ آپ رضی اللہ عنہ نے پاؤں کی جنگل سے کاٹتے تھے اور بقیہ ابھرا ہوا حصہ چھوڑ دیتے تھے تاکہ چلنے کے قابل رہے۔ابوثورہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔ لیکن راجح اور مشہور یہ ہے کہ پیر اور ٹانگ کے جوڑ سے کاٹا جائے۔

جب ہاتھ کاٹ دیا جائے تو مسنون یہ ہے کہ بازو گردن میں لٹکا دیا جائے۔اس کی دلیل فضالہ بن عبید کی روایت ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور لایا گیا۔آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا پھر حکم دیا اور گردن میں لٹکا دیا گیا۔نیز گردن میں لٹکا دینے سے لوگوں کو عبرت بھی حاصل ہوگی۔چنانچہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور لایا گیا آپ نے حکم دیا کہ اسے لے جاؤ اور اس کا ہاتھ کاٹو پھر اسے داغ دو اور پھر اسے میرے پاس لاؤ۔چنانچہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا۔آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ کے حضور توبہ کرو۔اس نے کہا: میں توبہ کرتا ہوں۔آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے تمہاری توبہ قبول فرمائی۔

داغنا...... داغنے کا طریقہ یہ ہے کہ آگ پر تیل ابالا جائے۔جب اچھی طرح ابل جائے تو کٹا ہوا ہاتھ تیل میں ڈبو دیا جائے تاکہ رگیں سکڑ جائیں اور خون نہ بہے۔ ❸ ہاتھ کاٹنے کی اجرت اور تیل کی اجرت محدود کے ذمے واجب ہوگی۔

---

❶...... بظاہر اشعار کے ذریعے یہ سوال واعتراض کسی زندیق کا ہے چونکہ اس کے پیدا کردہ اشکال پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے رد کیا ہے جبکہ معری امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے مؤخر ہے۔کسی زندیق نے یہ اعتراض کیا ہو اور معری نے اپنے زمانہ میں دہرا دیا ہوا۔ ❷ فیه احادیث منها ماخرجه الدار قطنی عن عمرو بن شعیب عن ابیب عن جده ومنها ماروی ابن عدی عن عبدالله بن عمرو ومنها ماروی ابن ابی شیبة عن رجاء بن حیوة (نصب الرایة ۳/۳۷) ❸ المهذب ۱۷۸/۴، غایة المنتهی ۳۴۳/۳۔اگر ادویات اور کیمیکلز لگا کر خون بند کر دیا جائے تو یہ بھی صحیح ہے۔

صفت حدِ سرقہ......حد سرقہ بالاتفاق خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ثابت ہو جانے کے بعد معاف کرنے، صلح کر لینے یا اس سے بری الذمہ کر دینے کا احتمال نہیں رہتا، اگر حکمران نے قطع ید کا حکم دے دیا اور مالک نے چور کو معاف کر دیا تو اس کی معافی لغو اور باطل ہوگی۔ چونکہ معاف کرنا اس وقت صحیح ہوتا ہے جب معاف کرنے والا اپنے حق کو معاف کر رہا ہے جبکہ قطع ید تو خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔اسی لیے حنفیہ کے ہاں ایک فقہی قاعدہ مقرر ہے کہ" حدود کے متعلق صلح کرنا باطل ہے۔"❶

اس پر یہ مسئلہ بھی مرتب ہوتا ہے کہ حد سرقہ میں تداخل جاری ہوتا ہے، اگر کسی شخص نے متعدد بار چوری کی ہو اور ہر مرتبہ یا ایک ہی بار کیس عدالت میں دائر کیا گیا ہو اور چور پر ایک ہی بار حد جاری کر دی گئی ہو تو یہ حد کل چوریوں کے لیے کافی ہوگی۔ چونکہ جو جرائم ایک ہی جنس کے ہوں تو ان میں حد واحد ہی کافی ہوتی ہے۔ چونکہ حد کا مقصد ڈانٹ ڈپٹ اور عبرت دلانا ہے اور یہ مقصد حد واحد سے حاصل ہو جاتا ہے۔

جب حد حاکم وقت کی عدالت میں ثابت ہو جائے تو اسے معاف کرنا جائز نہیں۔اس میں سفارش کرنا بھی جائز نہیں۔ چونکہ حد اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔اس میں معافی اور سفارش جائز نہیں۔اس کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت بھی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور لایا گیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا، آپ سے سفارش کی گئی کہ اے اللہ کے رسول! ہم نے آپ کو یہ فیصلہ سناتے تو نہیں دیکھا، اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر فاطمہ بنت محمد بھی چوری کر لیتی تو اس پر بھی حد جاری کی جاتی۔❷ زبیر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: جب حد کا معاملہ حاکم وقت کی عدالت میں پہنچ جائے تو سفارش کرنے والے اور کروانے والے پر اللہ کی لعنت ہو۔❸

دوسری بحث......موجب حد سرقہ کی شرائط

حد قائم کرنے کی مختلف شرائط ہیں۔ان میں سے بعض شرائط کا سارق (چور) میں پایا جانا ضروری ہے۔بعض شرائط کا مال مسروق میں پایا جانا ضروری ہے اور بعض کا مسروق منہ یعنی مالک میں پایا جانا ضروری ہے اور بعض شرائط چوری کے مقام اور جگہ کے متعلق ہیں۔

سارق کی شرائط......چور میں یہ شرط ہونا ضروری ہے کہ اس میں ہاتھ کٹنے کی اہلیت موجود ہو۔یعنی چور عاقل ہو، بالغ ہو، اختیار رکھتا ہو اور اسے علم بھی ہو کہ چوری کا فعل حرام ہے۔ چنانچہ بچے اور مجنون کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ چونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تین آدمی مرفوع القلم ہیں۔ بچہ یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے، مجنون یہاں تک کہ اسے افاقہ ہو جائے اور سویا ہوا شخص یہاں تک کہ وہ بیدار ہو جائے۔ نیز قطع ید سزا ہے جو جنایت اور جرم کی مقتضی ہے۔ جبکہ بچے اور مجنوں کا فعل جنایت سے متصف نہیں ہوتا، اسی طرح مکرہ (مجبور) پر بھی حد جاری نہیں کی جائے گی۔ چونکہ وہ بھی مرفوع القلم ہے۔اسی طرح اگر کسی نومسلم نے کوئی چیز چرا لی اور اسے چوری کی حرمت کا علم نہیں تھا تو اس کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا۔

اگر ایک جماعت نے مل کر چوری کی واردات کی۔ان میں کوئی بچہ یا مجنوں بھی شریک ہو تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پوری جماعت کا قطع ید نہیں ہوگا۔

امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: اعتبار سامان نکالنے کا ہے۔ چنانچہ اگر بچے یا مجنوں نے حرز (محفوظ جگہ) سے سامان نکالا تو حد ساقط ہو جائے گی، اگر ان دونوں کے علاوہ کسی اور نے سامان نکالا تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ہاں البتہ بچے اور مجنوں کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ چونکہ حرز سے سامان نکالنا چوری میں اصل ہے اور معاون تو اصل کے تابع ہوتا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ سرقہ (چوری کی واردات) واحد ہے اور اس کا ثبوت ایسے شخص پر ہو گیا

---

❶......الفرائد البهية في القواعد الفقهية للشيخ محمود حمزه، ص ۱۴۷۔ ❷متفق عليه هين احمد والشيخين (نيل الاوطار ۱۳۵/۷) ❸ رواه مالك في المؤطا عن ربيعه بن ابي عبدالرحمن (نيل الاوطار المرجع السابق)

ہے جس پر قطع ید واجب ہے اور ایسے شخص پر بھی ہوا ہے جس پر قطع ید واجب نہیں۔ لہٰذا احتمال ہے اس لیے کسی کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی جرم میں خطا کار کے ساتھ کوئی عاقد (جان بوجھ رکھنے والا) شامل ہو جائے اور سامان نکالنے کا ثبوت باعتبار معنی کے ہے۔ ❶

چور میں عاقل و بالغ ہونے کی شرط متفق علیہ ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ نے چور کے مختار ہونے کی شرط بھی لگائی ہے۔ یعنی چور اپنے اختیار سے چوری کرے اور وہ احکام اسلام کا پابند بھی ہو۔ چنانچہ مکرہ (مجبور) کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اس کی دلیل یہ حدیث ہے:

''میری امت سے خطا، نسیان اور وہ امر جس پر انہیں مجبور کیا جائے اٹھالیا گیا ہے۔''

حربی پر بھی حد واجب نہیں ہوگی، چونکہ حربی نے احکام اسلام کی پابندی نہیں کی ہوئی اور مستامن (ویزہ لے کر دارالاسلام میں آنے والے) پر حد واجب ہونے میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ اس پر حد واجب نہیں، چونکہ حد شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ لہٰذا مستامن پر حد سرقہ واجب نہیں جیسے حد زنا اور حد شرب واجب نہیں۔ دوسرا قول کہ اس پر حد واجب ہوگی، چونکہ حد سرقہ آدمی کے حقوق کے تحفظ کے لیے واجب ہوتی ہے۔ لہٰذا حد قذف کی طرح مستامن پر حد سرقہ بھی واجب ہوگی۔

مالکیہ نے شرائط میں ایک شق کا اور اضافہ کیا ہے کہ چور اور مالک کے درمیان ولادت کا تعلق نہ ہو۔ چنانچہ اگر باپ نے بیٹے کا مال چوری کرلیا تو باپ کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ چنانچہ حدیث کی وجہ سے شبہ قوی تر ہو جاتا ہے۔ حدیث میں ہے:

''تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کا ہے۔''

امام شافعی، امام احمد اور امام مالک رحمہم اللہ نے دادا کا بھی اضافہ کیا ہے۔ چنانچہ پوتے کے مال میں دادا کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ امام ابو حنفیہ رحمۃ اللہ علیہ نے ذی رحم محرم کی شرط کا بھی اضافہ کیا ہے، البتہ میاں بیوی میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ اس کی تفصیل آیا چاہتی ہے۔ مالکیہ نے یہ بھی اضافہ کیا ہے کہ چور بوجہ بھوک حالت اضطرار میں نہ ہو۔ حنابلہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ چور کو چوری کی حرمت کا علم ہو۔ البتہ اگر بیٹے نے باپ یا ماں کا مال چوری کرلیا تو مالکیہ کے نزدیک بیٹے کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ بقیہ مذاہب میں بیٹے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ چونکہ عادۃً بیٹے کو باپ کے مال پر دسترس حاصل ہوتی ہے۔ گویا بیٹے کی چوری میں اسقاط حد کا شبہ آجاتا ہے۔

مسروق کی شرائط...... جو مال چوری کیا جائے اس میں چند شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔

ا۔ یہ کہ مال مسروق مال متقوم ہو...... مال سے مراد وہ چیز ہے جس سے لوگ مالدار ہوتے ہوں اور عرف عام میں لوگ اسے مال سمجھتے ہوں۔ چونکہ جو چیز مال ہو وہ قابل عزت اور قابل احترام سمجھی جاتی ہے اور جو چیز قابل احترام نہ ہو وہ حقیر سمجھی جاتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بھی یہی عرف مشہور تھا۔ متقوم سے مراد وہ چیز ہے جس کی کوئی قیمت ہو اور تلف کنندہ کو اس کا ضمان دینا پڑتا ہے۔

نیز بریں اگر کسی آدمی نے کوئی آزاد بچہ چرالیا تو چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا چونکہ آزاد انسان مال نہیں ہوتا۔ ❷ ہاں البتہ چور پر تعزیر ہوگی، اگر کسی شخص نے شراب یا خنزیر یا مردار کی کھال چوری کرلی تو بھی اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ چونکہ مسلمان کے حق میں شراب اور خنزیر مال متقوم نہیں اور مردار کی کھال کی بھی کوئی مالیت نہیں ہوتی، یہ شرائط متفق علیہ ہے۔ لہو ولعب کے آلات چوری کرنے پر بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ جیسے بانسری، سارنگی، بینڈ باجے، ڈھول وغیرہ۔ بت، صلیب وغیرہ کی چوری پر بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ چونکہ یہ چیزیں غیر متقوم ہیں۔ مباح الاستعمال نہیں بلکہ معصیت کا خاتمہ تو مستحب ہے۔

۲۔ مال مسروق نصاب کو پہنچتا ہے...... چنانچہ عام تافہ اور حقیر چیز پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ نصاب کے متعلق فقہاء کا اختلاف

---

❶......البدائع ۶۷/۷، تبیین الحقائق للزیلعی ۲۱۱/۳، فتح القدیر ۲۲۰/۴، المهذب ۲۷۷/۲ القوانین الفقهیة، ص ۳۵۹.
❷فتح القدیر ۲۳۰/۴.

ہے، حنفیہ کہتے ہیں: چوری کا نصاب ایک دینار یا دس دراہم ہیں یا ان دونوں میں سے کسی ایک کی قیمت نصاب۔ ❶ اس کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ دس دراہم سے کم پر ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ ❷ اسی طرح ایک اور حدیث ہے۔ ہاتھ نہ کاٹا جائے مگر ایک دینار پر یا دس دراہم پر۔ ❸ ایک حدیث یہ بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے مگر ڈھال کی قیمت میں۔ چنانچہ اس زمانہ میں ڈھال کی قیمت دس دراہم تھی۔ ❹

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ سرقہ کا نصاب چوتھائی دینار یا خالص چاندی کے تین دراہم ہے۔ یا ساز وسامان کی ان کے مساوی قیمت، ہاں البتہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک سونے اور چاندی کی چوری کے علاوہ بقیہ اشیاء کی چوری میں چاندی کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ جبکہ شافعیہ کے نزدیک چوتھائی دینار کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ ان کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ: ہاتھ چوتھائی دینار اور اس سے زائد پر کاٹا جائے گا۔ ❺ اور یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈھال پر ہاتھ کاٹا۔ اس کی قیمت تین دراہم تھی۔ ❻ اور تین دراہم چوتھائی دینار کی قیمت ہے۔ ❼

مذکورہ تفصیل سے منشاء اختلاف بھی ظاہر ہو جاتا ہے کہ اصل اختلاف ڈھال کی قیمت میں ہے جس کے بدلہ میں چور کا ہاتھ کاٹا گیا۔ چنانچہ حنفیہ کہتے ہیں کہ اس کی قیمت ایک دینار تھی۔ دوسرے فقہاء کہتے ہیں کہ اس کی قیمت چوتھائی دینار تھی۔ تاہم احادیث صحیحہ جمہور کی مؤید ہے اور اس کی رائے راجح ہے۔ ❽

صفاتِ نصاب...... حنفیہ کہتے ہیں: یہ شرط ہے کہ دراہم کھرے ہوں، اگر کھوٹے دراہم چوری کیے یا درہم کے علاوہ کوئی اور چیز چوری کی تو اس وقت تک اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا جب تک مالک مسروقہ کی قیمت کھرے دس دراہم کو نہ پہنچ جائے۔

اور وہ دراہم بھی وزن سبعہ کے برابر ہوں۔ ❾ چونکہ جب لفظ درہم مطلقاً بولا جاتا ہے تو مراد وزن سبعہ ہی ہوتا ہے۔ نیز وزن سبعہ کا درہم درمیانی قسم کا درہم ہے۔ ورنہ دراہم اس سے بڑے بھی ہوتے ہیں اور چھوٹے بھی، کیا دراہم کا ڈھلا ہونا ضروری ہے؟ تاہم امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: اگر چاندی کی ڈلی چوری کر لی گئی اور لوگوں کے ہاں ڈلی سے لین دین کا رواج ہو اور ڈلی دس دراہم کے بقدر ہو تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ چونکہ لوگوں کے درمیان لین دین کو اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ اس کی دلیل: دس دراہم پر ہاتھ کاٹنے کی حدیث کا مطلق ہونا ہے۔

صاحبین رحمۃ اللہ علیہما اور امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: دراہم کا ڈھلا ہونا ضروری ہے۔ چونکہ حدیث میں دراہم کا ذکر ہے اور عرف میں دراہم سے مراد وہی ہوتے ہیں جو ڈھلے ہوئے ہوں۔ یہی ظاہر الراویہ ہے اور یہی زیادہ صحیح بھی ہے۔ جمہور کا بھی یہی قول ہے۔ چنانچہ اگر

---

❶ ......المبسوط ۱۳۷/۹، البدائع ۷۷/۷، فتح القدیر ۲۲۰/۴۔ ❷ رواہ احمد عن عبداللہ بن عمر وفیہ نصر بن باب ضعفہ الجمهور وقال احمد لابأس به ورواہ الطبرانی عن ابن مسعود (جمع الزوائد ۲۷۳/۶ نصب الرایة ۳۵۹/۳) ❸ هذا من آثار ابن مسعود رواہ عبدالرزاق والطبرانی وهو موقوف كما قال الهيثمی وفيه القاسم ابوعبدالرحمن ضعيف۔ ❹ رواہ ابن ابی شيبة (جامع الاصول ۱۱۳/۴، نصب الرایة ۳۵۹/۳۔ ❺ رواہ احمد واصحاب الكتب الستة عن عائشة بالفاظ متعددة۔ ❻ اخرجه البخاری و مسلم والموطا وابوداؤد والترمذی والنسائی عن عبداللّٰه بن عمر (جامع الاصول ۳۱۱/۴، نصب الرایة ۳۵۵/۳) ❼ المنتقی علی الموطا ۱۵۶/۷، بداية المجتهد ۴۷۳/۲ حاشية الدسوقی ۳۳۳/۴، المهذب ۲۷۷/۲، مغنی المحتاج ۱۵۵/۴، المغنی ۲۴۰/۸۔ ❽ فتویٰ حنفیہ ہی کے قول پر ہے۔ عصر حاضر میں تین دراہم کی چیز کو شے تافہ میں شمار کیا جاتا ہے۔
❾ شرح زبیری میں ہے کہ ہر درہم چھ دانق کا ہوتا ہے اور ہر دس دراہم سات مثقال کے ہوتے ہیں جبکہ مثقال نہ ہی زمانہ جاہلیت میں تبدیل ہوئی اور نہ ہی زمانہ اسلام میں۔ (سبل السلام ۱۲۸/۲ الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۱۵۹)

چاندی کی ڈلی چوری کرلی یا سونے کی ڈلی چوری کرلی جو ڈھلی ہوئی نہ ہو اور اس کی قیمت دس دراہم سے کم ہو تو چوری کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اگر ڈلی کی قیمت دس دراہم کے مساوی ہو یا زائد ہو تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔❶

مسروق چیز کی قیمت کے اعتبار کا وقت

جمہور حنفیہ...... کہتے ہیں: چوری شدہ مال کی قیمت دس دراہم ہونا ضروری ہے اور جس وقت مال چوری کیا گیا ہو اس وقت سے لے کر ہاتھ کٹنے کے وقت تک دس دراہم کی قیمت کا باقی رہنا ضروری ہے۔ اگر مسروق مال میں کمی واقع ہو تو پھر کمی یا تو عین مال میں ہوگی یا نرخ میں کمی واقع ہوگی۔

اگر عین مال میں نقص آجائے مثلاً اس میں کوئی عیب آ گیا یا آدھا مال تلف ہوگیا یا کل مال تلف ہوگیا تو حد ساقط ہوجائے گی اور اگر مسروق مال کے نرخوں میں کمی واقع ہو مثلاً مال آٹھ دراہم کی قیمت کے برابر رہ جائے جبکہ بوقت چوری دس دراہم کے برابر تھا تو اس میں روایتیں ہیں۔

ظاہر الروایہ...... یہ کہ چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ چونکہ نرخوں کی کمی سے شبہ آجاتا ہے۔ چونکہ مال بعینہ موجود ہے اور اس میں تبدیلی واقع نہیں ہوئی تو گویا نقصان چوری کے وقت موجود تھا، برخلاف اس کے کہ جب عین میں نقصان اور کمی واقع ہو۔ یعنی مال کا کچھ حصہ تلف ہوجائے اور ہلاک شدہ کا ضمان چور پر ہوتا ہے۔

دوسری روایت...... امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی روایت ہے یہی امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمہم اللہ کا قول ہے کہ چوری شدہ مال کی قیمت کا اعتبار حرز (حفاظت) سے نکالتے وقت کا ہوگا، مسروق مال لینے کے بعد نرخوں کی کمی کا اعتبار نہیں، عین مال کی نقصان پر قیاس کیا گیا ہے۔❷ میرے نزدیک یہ رائے راجح ہے۔

یہ اختلاف اس صورت میں بھی چلے گا کہ جب کسی شخص نے ایک شہر میں چوری کی اور وہ دوسرے شہر میں پکڑا گیا، چنانچہ ظاہر الروایہ کے مطابق ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا جب تک کہ دونوں شہروں میں مسروقہ مال کی قیمت دس دراہم تک نہ پہنچتا ہو۔

نصاب حرزِ واحد سے ہو...... جو نصاب قطع ید کے لیے موجب ہو اس کے لیے واجب ہے کہ جملہ نصاب حرز واحد سے اٹھایا گیا ہو۔ برابر ہے کہ مسروقہ مال شخص واحد کا ہو یا پوری جماعت کا، چونکہ یہ مسروقہ واحد ہے، بنابریں اگر کسی شخص کے گھر سے پانچ دراہم چوری کیے اور پانچ دراہم دوسرے گھر سے چوری کیے تو قطع ید واجب نہیں۔ چونکہ یہ دو مختلف سرقات (چوریاں) ہیں جو مختلف حرزات سے کی گئی ہیں۔ لہٰذا قطع ید کا ان میں محل نہیں، اسی طرح اگر دو مرتبہ چوری کی اور دونوں مرتبہ کا مال ملا کر دس دراہم ہوا تو بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ چونکہ مال مسروقہ ہر بار نصاب سے کم رہا ہے۔❸

چوری میں پوری جماعت کا شریک ہونا...... علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب کوئی جماعت چوری میں شریک ہو اور ہر شریک کے حصہ میں نصاب پہنچتا ہو تو ہر فرد کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اگر مسروق مال کلیۃً اتنا ہی ہو کہ نصاب کو پہنچتا ہو (یعنی ٹوٹل دس درہم کی قیمت کے بقدر ہو) اور چوری میں جماعت شریک ہو تو اس صورت میں قدرے تفصیل ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: ان میں سے کسی کا بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا❹ چونکہ ان میں سے کسی نے

---

❶...... فتح القدیر ۲۲۲/۴، حاشیة ابن عابدین ۲۱۱/۳، البدائع ۷۸/۷، المبسوط ۱۳۸/۹، مغنی المحتاج ۱۵۸/۴۔ ❷ البدائع ۷۹/۷، المنتقى على المؤطا ۱۵۸/۷۔ ❸ البدائع، المراجع السابق ص ۷۸، حاشیة ابن عابدین ۱۶۲/۳۔ ❹ حاشیة الدسوقی ۳۳۵/۳، بداية المجتهد ۴۳۹/۲، المنتقى على المؤطا ۷۸/۷، القوانين الفقهية، ص ۳۵۹۔

بھی مکمل نصاب چوری نہیں کی۔لہٰذا کامل سزا بھی واجب نہیں ہوگی۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص انفرادی طور پر نصاب سے کم مال چوری کرے، نیز رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: کسی چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے مگر چوتھائی دینار اور اس سے زائد میں۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل ہے لیکن یہ حکم جرم قتل میں اشتراک کے مخالف ہے۔یعنی اگر ایک جماعت مل کر کسی شخص کو قتل کرے تو قصاصاً پوری جماعت کو قتل کیا جائے گا برخلاف چوری کے۔ چنانچہ جب جماعت پر قطع ید واجب نہیں ہوگا تو اشتراک اسقاط حد کا طریق بھی نہیں ہوگا۔ چونکہ جماعت کے ہر فرد کو نصاب نہیں پہنچ پارہا۔اگر جماعت نے نصاب سے زائد چوری کی بایں طور کہ ہر فرد کے حصہ میں نصاب آتا ہو تو قطع ید واجب ہوگا، حنفیہ کے نزدیک حکم میں مسروق کا اندازہ قطع ید کے دن کا لگایا جائے گا۔

مالکیہ...... کہتے ہیں: اگر دو آدمی یا اس سے زیادہ چوری میں شریک ہوں اور مال بقدر نصاب ہو اور ہر ایک انفرادی طور پر مال کو لادنے یا اٹھانے کی قدرت رکھتا ہو تو کسی کا بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور اگر مال نکالنے میں انہیں ایک دوسرے کے تعاون کی ضرورت پڑی ہو تو پھر سب کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ گویا مطلب یہ ہوگا کہ ان سب نے مل کر جانور پر مال لادا۔شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک چوری کے دن مال کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ ❶

حنابلہ...... اگر کسی چوری میں جماعت شریک ہو اور چوری شدہ مال کی قیمت تین دراہم ہو تو پوری جماعت کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ چونکہ فرد واحد اور پوری جماعت حرز توڑنے میں برابر ہوئے ہیں اور چوری کا نصاب ہاتھ کاٹنے کا موجب ہے، لہٰذا فردِ واحد اور جماعت برابر ہیں جیسے قصاص میں برابر ہوتے ہیں۔

ابن قدامہ نے المغنی میں لکھا ہے کہ: امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول مجھے زیادہ محبوب ہے، چونکہ یہاں قطع ید میں کوئی نص نہیں ہے اور نہ ہی یہ صورت منصوص اور مجمع علیہ کے معنی میں ہے۔ لہٰذا قطع ید واجب نہیں۔ حد کو ساقط کرنا واجب قرار دینے سے بہتر ہے اور یہی احوط ہے۔ چونکہ حد شبہات سے ساقط ہو جاتی ہے۔ ❷

۳۔ مالِ مسروق محرز ہو...... اس شرط کی اصل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے: پھل اور خوشے میں اس وقت تک قطع ید نہیں کیا جائے گا جب تک انہیں ٹوکری میں محفوظ نہ کر لیا جائے اور جب کھجور ٹوکری میں محفوظ کر لیا جائے تو پھر اس میں (چوری پر) قطع ید ہوگا۔ ایک اور روایت میں ہے: جب اصطبل اور ٹوکری میں محفوظ ہو جائے۔ ❸

حرز...... لغت میں اس جگہ کو کہا جاتا ہے جس میں کسی چیز کو محفوظ رکھا جائے۔ شرعی تعریف یہ ہے: حرز وہ چیز ہے جسے عادۃً لوگوں کے مال کی حفاظت کے لیے مقرر کیا گیا ہو۔ جیسے گھر، دکان، خیمہ اور شخص وغیرہ۔ حرز کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ حرز بنفسہٖ...... یعنی ایسی جگہ جو حفاظت اور حرز کے لیے مقرر کی گئی ہو اور اس میں داخل ہونا ممنوع ہو۔ ہاں البتہ اجازت سے داخل ہوا جائے، جیسے گھر، دکان، خیمے، الماریاں اور صندوق۔

۲۔ حرز لغیرہٖ...... یعنی ایسی جگہ جو حفاظت اور حرز کے لیے مقرر نہ ہو اور نہ ہی اس مقصد کے لیے تیار کی گئی ہو اور بغیر اجازت کے اس میں داخلہ ہوتا ہو اور داخلہ ممنوع نہ ہو جیسے مسجدیں، راستے اور بیابان۔

---

❶ المغنی ۲۸۲/۸، ❷ غایۃ المنتھی ۳۳۷/۳۔ ❸ قال الزیلعی غریب بھذا اللفظ و بمعناہ ماأخرجہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجۃ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ (تفصیل کے لیے دیکھیے جامع الاصول ۳۱۸/۴، نصب الرایۃ ۶۲/۳۔ سبل السلام ۲۳/۴، التلخیص الحبیر ص ۳۵۶، نیل الاوطار ۱۲۷/۷۔

اس کا اعتبار ہوگا۔ چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ٹوکری اور اصطبل کا اعتبار کیا ہے اور اسی پر قطع ید کو معلق کیا ہے اور محافظ کی شرط نہیں لگائی، چونکہ یہ حرز ہو چکی۔

دوسری قسم...... اس کا حکم صحراء کا حکم ہے بشرطیکہ یہاں کوئی محافظ نہ ہو اور اگر مال کے پاس محافظ ہو تو پھر یہ حرز کے حکم میں ہے، خواہ محافظ سویا ہو یا بیدار ہو، چونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان رضی اللہ عنہ کی چادر کے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا جبکہ صفوان رضی اللہ عنہ سوئے ہوئے تھے۔

الف۔ اگر قافلے سے گٹھڑی چرالی جائے...... قطار میں چلتے ہوئے اونٹوں میں سے کسی اونٹ کی پشت سے اگر کسی شخص نے گٹھڑی چرالی تو چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ چونکہ چور نے نفس حرز کو اچکا ہے اور نفس حرز حرز میں نہیں آتی، اس لیے چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ نیز گٹھڑی چوپائے کی پشت پہ ہوتی ہے، اسے محرز قرار دینا کافی نہیں۔ چونکہ چوپائے کی پشت حرز مقصود نہیں، چونکہ قطار کے قائد کا مقصد قطع مسافت ہے۔ حفاظت اس کا مقصد نہیں، قائد تو صرف اس چوپائے کا محافظ ہوتا ہے جس کی لگام اس نے ہاتھ میں پکڑی ہوتی ہے۔ یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔ بظاہر یہ رائے عرف سے متاثر لگتی ہے۔ آج کل کا عرف یہ ہے کہ قافلے کا قائد لدے ہوئے ساز وسامان کا محافظ ہوتا ہے۔ آئمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ چوپایوں کا قائد محافظ بھی ہوتا ہے۔ اگر چہ جہاں اس کا مقصد قطع مسافت ہے وہاں اس کا مقصد حفاظت بھی ہے۔

اگر چور نے گٹھڑی کھول کر اس میں سے سامان نکال لیا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ چونکہ گٹھڑی سامان کے لیے حرز ہے۔ [1]

ب۔ اگر مالک کو چور کا پتہ چل جائے...... یعنی چور نے مال ابھی حرز سے باہر نہ نکالا ہو تو مالک کو پتہ چل جائے اور چور سے مال چھین لے تو چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ چونکہ حرز سے مال باہر نہیں نکالا گیا، اگر مالک مال واپس نہ لے سکے یا تو اسے جھگڑے کا خوف ہو یا لینے سے عاجز ہو پھر اگر چوری کی واردات دن کی ہو تو چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا چونکہ چوری کا ابتداء اور انتہاء خفیۃً ہونا ضروری ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر گیا۔ اگر چوری کی واردات رات کو ہو تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا، لیکن یہ حکم حنفیہ کے نزدیک استحسانا ہے، چونکہ رات میں ابتداءً خفیۃً ہونا کافی ہے کیونکہ رات کو چوری کی اکثر واردات غلبہ پا کر وقوع پذیر ہوتی ہے اور رات کے وقت مدد کا بروقت پہنچنا مشکل ہوتا ہے۔

ج۔ چور اگر سامان باہر پھینک دے...... اور باہر سے مالک سامان اٹھا لے تو چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ چونکہ سامان نکالتے وقت چور کا ہاتھ اس پر ثابت نہیں رہا، اگر چور نے حرز سے سامان باہر پھینکا پھر باہر سے اٹھا لیا تو قطع ید واجب ہے، یہ حکم متفق علیہ ہے، امام زفر کا اس میں اختلاف ہے، وجہ یہ ہے کہ چور کی گرفت سامان پر بدستور رہی اور سامان تو محض حیلہ سازی کے طور پر باہر پھینکا ہے، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ سامان کو پھینکنا ہاتھ کاٹنے کا موجب نہیں ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے چور باہر نکلے اور سامان نہ اٹھائے۔ [2]

د۔ حرز سے سامان تھما دینا...... اگر دو آدمی دیوار میں نقب لگا کر چوری کریں اور ایک اندر داخل ہوا اور وہ سامان اٹھا کر باہر دوسرے کو تھما دے اور دوسرا شخص حرز سے باہر کھڑا ہو یا اندر والا باہر پھینک دے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، چونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک چوری کی واردات کی تکمیل میں مستقل نہیں۔ چنانچہ اندر والے کا ہاتھ مسروق مال پر بالکلیہ ثابت نہیں رہا اور باہر والے کی طرف سے ہتک حرز نہیں پایا گیا۔ لہٰذا چوری دونوں کی طرف سے مکمل نہیں ہوئی۔ حنفیہ کے نزدیک یہی راجح ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اگر اندر والے نے حرز سے ہاتھ باہر نکال کر باہر والے کو سامان تھما دیا تو اندر والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر باہر والے نے ہاتھ داخل کر کے سامان لیا تو دونوں کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ چونکہ اندر والے کی جانب سے سامان کا باہر نکالنا نہیں پایا گیا

---

[1]...... البدائع ۷/۷۴، فتح القدیر ۴/۲۴۶، تبیین الحقائق ۳/۲۲۴۔ [2] فتح القدیر ۴/۲۴۴، مغنی المحتاج ۴/۱۷۲

اور باہر والے سے ہتک حرز نہیں پایا گیا، لہٰذا سرقہ تام نہیں ہوا۔

امام ابویوسف رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: اگر اندر والے نے اپنا ہاتھ باہر نکالا تو اس کا ہاتھ تو کاٹا جائے گا اور اگر باہر والے نے ہاتھ داخل کیا تو دونوں کے ہاتھ کاٹے جائیں گے، چونکہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حرز میں داخل ہونا شرط نہیں۔ ❶

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: صرف اندر والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ باہر والے کا نہیں۔ چونکہ اندر والے نے ہی تو سامان باہر نکالا ہے۔ ❷

ھ۔ نقب لگا کر چوری کرنا...... یعنی نقب لگا کر حرز سے سامان نکالنا، اگر دو آدمی حرز میں نقب لگائیں، ان میں ایک اندر داخل ہو اور سامان نقب (سوراخ) کے قریب رکھ دے اور باہر والا اپنا ہاتھ اندر داخل کر کے سامان کو حرز سے باہر نکال لے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ان دونوں میں سے کسی کا بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، چونکہ اندر والے کی جانب سے اخراج نہیں پایا گیا اور باہر والے سے ہتک حرز نہیں ہوا۔ لہٰذا سرقہ تام نہیں ہوا۔ اسی فقہی پہیلی کے متعلق حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ اگر چور ظریف الطبع اور چالاک ہو تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا۔ ❸

امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: باہر والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا، چونکہ مقصد مال نکالنا ہے۔ حرز میں داخل ہونا نہیں۔ ❹ امام مالک کہتے ہیں: سامان باہر نکالنے والے کا بالخصوص ہاتھ کاٹا جائے گا۔ شافعیہ کہتے ہیں: اگر باہمی تعاون سے دونوں نے نقب لگایا ہو اور سامان انفرادی طور پر ان میں سے ایک نے باہر نکالا ہو یا نقب کے قریب رکھ دیا ہو اور دوسرے نے سامان باہر نکالا ہو تو باہر نکالنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا، لیکن اگر سامان نقب کے درمیان رکھ دیا گیا اور باہر والے نے سامان اٹھا لیا اور سامان دو نصابوں کے مساوی ہو تو ظاہر مذہب میں کسی کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور اگر ایک شخص نے نقب لگایا اور دوسرے نے مسروق مال نکالا تو بھی کسی کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ ❺

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: دونوں کے ہاتھ کاٹے جائیں گے چونکہ وہ دونوں ہتک حرز میں شریک ہیں اور دونوں نے مل کر سامان باہر نکالا ہے۔ لہٰذا قطع ید دونوں کو لازم ہوگا، یہ ایسا ہی ہے جیسے دونوں نے مل کر سامان اٹھایا ہو اور باہر نکالا ہو۔ ❻ میرے نزدیک یہ رائے زیادہ صحیح ہے۔ چونکہ چوری کی واردات میں دونوں شریک ہیں۔

و۔ چوری میں شراکت داری...... اگر جماعت گھر میں داخل ہو اور سامان اٹھا کر ایک شخص کی پیٹھ پر لاد دیں، باقی خالی باہر نکل آئیں، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک قیاس یہ ہے کہ جس نے سامان نہیں اٹھایا ہو اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے یہی امام زفر، مالکیہ اور شافعیہ کا قول ہے چونکہ سرقہ تبھی تام ہوتا ہے جب اٹھانے کے بعد سامان کا اخراج بھی ہو۔ ❼

حنفیہ کے نزدیک استحسان یہ ہے کہ سب شرکاء کے ہاتھ کاٹے جائیں چونکہ مسروقہ مال پوری جماعت کی معاونت سے باہر نکالا گیا ہے اور اجتماعی چوری عام طور پر یوں ہی ہوتی ہے۔ ❽ یہی حنابلہ کا قول ہے۔

ز۔ طرار (جیب کترا) اور کفن چور...... حنابلہ نے طرار کی تعریف یوں کی ہے: وہ شخص جو جیب یا آستین کو کاٹ کر مال لے جائے۔

---

❶...... المبسوط ۹/۱۴۷، فتح القدر ۴/۳۴۳، الاختیار ۴/۱۰۶ ❷حاشیة الدسوقی ۹/۱۴۷، فتح القدیر ۴/۳۴۳، المهذب ۲/۲۷۹، المغنی ۸/۲۸۴، غایة المنتهی ۳/۳۳۸ ❸ هذا مانقله الحنفیة فی کتبهم ویحتاج ذالک الی مزید من التثبت۔ ❹المبسوط ۹/۱۴۷، فتح القدیر ۴/۲۴۵، تبیین الحقائق للزیعلی ۳/۲۲۳۔ ❺حاشیة الدسوقی ۴/۳۴۳ بدایة المجتهد ۲/۴۴۰۔ المهذب ۲/۲۸۰، مغنی المحتاج ۴/۱۷۱۔ ❻ المغنی ۸/۲۸۳، غایة المنتهی ۳/۳۳۸۔ ❼ الشرح الکبیر ۴/۳۳۵، الام ۶/۱۳۷، مغنی المحتاج ۴/۱۷۲۔ ❽ فتح القدیر ۴/۲۴۴، المغنی ۸/۲۸۳۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ جیب کترے کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ❶ جبکہ متفق رائے جس میں مصلحت بھی ہے وہ یہ ہے کہ طرار وہ شخص ہے جو کسی آدمی کے جیب یا آستین یا کسی تھیلی وغیرہ سے مال اٹھالے، چاہے جیب کاٹے یا نہ کاٹے۔

البتہ حنفیہ نے جیب کترنے کے متعلق تھوڑی تفصیل بیان کی ہے۔ اگر مال کی چوری آستین کاٹ کر کی گئی ہو اور دراہم آستین کے ظاہری حصہ میں ہوں تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ چونکہ حرز آستین ہے اور آستین کٹنے کے بعد دراہم ظاہری حصہ پر آئے، گویا مال حرز سے نہیں اٹھایا گیا۔

اگر دراہم آستین کے داخل حصہ میں ہوں تو ہاتھ کاٹا جائے گا چونکہ آستین کاٹنے کے بعد دراہم اندر کی طرف تھے تو گویا مال حرز سے اٹھایا گیا اور وہ آستین ہے لہٰذا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

اگر جیب سے مال نکالنے کی واردات ڈوری وغیرہ کے کھولنے سے ہوئی ہو اور اس طرح کھولی ہو کہ دراہم آستین سے باہر گریں۔ بایں طور کہ گرہ آستین کے داخلہ حصہ میں لگائی ہو تو چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ چونکہ اس نے حرز سے مال نہیں اٹھایا۔

اور اگر گرہ کھولنے سے دراہم آستین کی اندر گریں اور پھر آستین میں ہاتھ داخل کر کے مال نکالا گیا ہو تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ چونکہ حرز سے مال اٹھایا گیا ہے۔

خلاصہ..... حنفیہ رحمۃ اللہ علیہ حقیقۃً حرز کے معنی کا اعتبار کرتے ہیں، جمہور کی رائے کو ترجیح دینا بہتر ہے تاکہ جیب کتروں سے حفاظت ہو سکے۔

کفن چور..... یعنی وہ شخص جو مردوں کے کفن چوری کرلے، اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: کفن چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اگرچہ قبر مقفل کوٹھری میں کیوں نہ ہو، چونکہ قبر بنفسہ حرز نہیں ہے کیونکہ عادۃً قبر میں اموال کی حفاظت نہیں کی جاتی۔ ❶

مالکیہ اور شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف کہتے ہیں: کفن چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا، چونکہ کفن چور بھی حقیقۃً چور ہے یا چور کے ساتھ ملحق ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا ..... المائدۃ ۵/۳۸

چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کے ہاتھ کاٹو۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: ہمارے مردوں کی چوری کرنے والا ایسا ہی ہے جیسے ہمارے زندوں کی چوری کرنے والا۔ ❷

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو ہمیں جلائے گا ہم اسے جلائیں گے، جو ہمیں پانی میں ڈبوئے گا ہم اسے ڈبوئیں گے جو کفن چوری کرے گا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے۔ ❸

ان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ قبر کفن کی حرز ہے چونکہ کفن تو قبر ہی میں چھوڑا جاتا ہے کہیں اور اتار کر نہیں رکھا جاتا، لہٰذا کفن کی حرز قبر ہی ہے۔ ❹

ہاں البتہ شافعیہ نے جنگل اور صحراء کی قبر کو اس حکم سے مستثنیٰ کیا ہے۔ ایسی قبر سے کفن چرانے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا چونکہ جنگل کی قبر حرز کے معنی میں نہیں، کیونکہ جنگل میں مردے کو کسی ضرورت کی بناء پر دفن کیا جاتا ہے، بخلاف اس قبرستان کے جو آبادی کے ساتھ ملحق ہو،

---

❶..... المبسوط ۹/۱۵۹، حاشیة ابن عابدین ۳/۲۱۹ مختصر الطحاوی ص ۲۷۳، البدائع ۷/۶۹ غایة المنتهی ۳/۳۴۰۔

❷ اخرجه الدارقطنی من حدیث عمرة۔ ❸ رواه البیهقی فی المعرفة وقال فی هذا الاسناد بعض من یجهل حاله او روی الدارقطنی عن عائشة (نصب الرایة ۳/۳۶۶، التلخیص الحبیر، ص ۳۵۶) ❹ حاشیه الدسوقی ۴/۳۴۰، بدایة المجتهد ۲/۴۴۰، مغنی المحتاج ۴/۱۶۹، المهذب ۲/۱۷۸، المغنی ۸/۲۷۲۔

ان گندگیوں سے بچاؤ کرنے کے لیے جمہور کی رائے راجح ہے۔

ح۔ مشترک گھر...... اگر کسی گھر میں چند لوگ مشترکہ طور پر رہ رہے ہوں جیسے اجرت پر لیا ہوا کمرہ یا فلیٹ، ایسے کمرے سے سامان چوری ہو جائے تو حنفیہ کے نزدیک ہاتھ کاٹا جائے گا بشرطیکہ گھر بڑا ہو باین طور کہ ہر کمرے کے رہائشی گھر کے صحن سے مستغنی ہوں۔

حنابلہ کے نزدیک بھی ہاتھ کاٹا جائے گا بشرطیکہ دروازہ مقفل ہو، شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک سامان نکالنے کی وجہ سے ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اگرچہ پورے گھر سے سامان باہر نہ نکالا ہو۔ ❶

ط۔ بازاروں میں رکھا سامان...... حنفیہ کے نزدیک اگر رات کے وقت بازار سے سامان چوری کیا گیا تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر دن کے وقت چوری کی تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا چونکہ دن کے وقت حرز میں خلل آجاتا ہے کیونکہ دن کے وقت بازار میں آنے جانے کی عام اجازت ہوتی ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں: تجارتی دکانوں سے یا بازار سے چوری کیے گئے مال پر ہاتھ کاٹا جائے گا جبکہ چور سامان کو سمیٹ لے یا اپنے پاس کسی تھیلے وغیرہ میں ڈال دے، بناء بریں آج کل سڑکوں سے جو گاڑیاں چوری ہو جاتی ہیں تو ان کے چور کا ہاتھ بھی کاٹا جائے گا چونکہ سڑک گاڑی کے لیے حرز ہے، حرز ہر ایسی جگہ کو کہا جاتا ہے جس میں عادۃً اموال کی حفاظت کی جائے۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اگر بازار میں چوکیدار ہو یا سامان کے پاس کوئی محافظ موجود ہو تو ایسی صورت میں چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ❷

۴۔ اگر چوری کیا ہوا مال ایسی چیز ہو جو ذخیرہ کی جاسکتی ہو اور جلدی خراب نہ ہوتی ہو...... امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: وہ اشیاء جو جلدی خراب ہو جائیں ان کو چوری کرنے پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، جیسے انگور، انجیر، سرجل، سبزیاں، روٹی، کھیرے، ککڑی، خربوزے، حلال نبیذ، نچوڑا ہوا رس (جوس) دودھ، خواہ یہ اشیاء حرز سے اٹھائی گئی ہوں یا غیر حرز سے، ان کی دلیل حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ ثمر (پھل) اور کثر پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

نیز عادۃً ان اشیاء کو مال نہیں شمار کیا جاتا، لہٰذا ان اشیاء کا معرض خطر ہونا لوگوں کے نزدیک قلیل ہے۔ لہٰذا تافہ کے حکم میں ہیں، نیز یہ اشیاء جلدی خراب ہو جاتی ہیں۔ اس لیے غیر محرز کے مشابہ ہیں۔ اگر ایسی چیز ہو جو ایک سال تک ذخیرہ کی جاسکتی ہو جیسے اخروٹ، بادام، چھوارے، خشک میوے، سرکہ، شہد تو ان کو چوری کرنے پر ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ❸

امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: جو چیزیں ذخیرہ رکھنے کا احتمال نہیں رکھیں، ان کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائے گا۔ چونکہ حقیقتاً ان چیزوں سے نفع اٹھایا جاتا ہے اور شرعاً ان چیزوں سے نفع اٹھانا مباح ہے۔ لہٰذا یہ چیزیں بھی مال ہیں۔ اس لیے بقیہ اموال کی طرح ان میں بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ❹ یہ رائے ہمارے عرف کے مطابق ہے، چونکہ پھل اہم مال شمار کیے جاتے ہیں تافہ کے حکم میں نہیں، جیسا کہ ماضی میں عرف رہا ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: ہر وہ مال جس کی خرید و فروخت جائز ہو اور مالدار ہونے کے لیے اسے فروخت کیا جاتا ہو اس پر ہاتھ کاٹنا واجب ہے، خواہ وہ مال از قسم طعام ہو یا کپڑا، جانور ہو یا قیمتی پتھر، شکار ہو یا شیشہ، چونکہ آیت میں عموم ہے:

وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا ......المائدۃ ۳۸/۵

چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کے ہاتھ کاٹو۔

---

❶...... فتح القدير ۲۳۴/۴، الموطا ۵۰/۳، الام ۱۳۶/۶، المغنى ۲۵۶/۸، المهذب ۲۸۰/۲۔ ❷ المراجع السابقه۔
❸ المبسوط ۱۵۳/۹، فتح القدير ۲۲۷/۴، البدائع ۶۹/۷ ❹ المراجع السابقه

نیز ان اموال میں عادۃً رغبت ظاہر کی جاتی ہے۔ جب سرقہ کی جمیع شرائط پائی جائیں گی تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ❶

درختوں پر لٹکے پھل کی چوری...... علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ درختوں پر لٹکے پھلوں اور خوشوں میں پڑی گندم کی چوری پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا بشرطیکہ حرز نہ ہو اور اگر پھل محرز رہوں تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ حرز کا اعتبار لوگوں کے عرف پر ہوگا۔ لہٰذا عرف میں جسے حرز شمار کیا جائے گا اس پر ہاتھ کاٹا جائے گا اور جو عرف میں حرز نہ ہو اس پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ الغرض شریعت میں حرز کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: یہ جو حدیث ہے کہ ”ثمر (پھلوں) کی چوری میں قطع ید نہیں۔“ یہ اہل مدینہ کے عرف کے مطابق ہے۔ چونکہ اس وقت مدینہ کے باغات حرز کا حکم نہیں رکھتے تھے۔ اگر باغات کے اردگرد چار دیواری لگادی گئی ہو یا باڑ لگادی گئی ہو تو پھر باغات حرز کے حکم میں ہوں گے تو قطع ید ہوگا۔ البتہ اگر پھل غیر حرز سے اٹھالیے گئے ہوں تو جمہور کے نزدیک ان کی قیمت دینا واجب ہوگی۔

حنابلہ کہتے ہیں: پھلوں کی دوگنا قیمت دینا واجب ہے چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”جس شخص نے حاجت مند ہوتے ہوئے پھل کھالیے اور اپنے کپڑوں میں نہ چھپائے تو اس پر کچھ تاوان نہیں اور جو شخص باغ سے کچھ پھل اپنے ساتھ لے کر نکلا تو اس پر دوگنا تاوان ہوگا اور سزا ہوگی، اگر پھل ٹوکری میں محفوظ کر لیے گئے اس کے بعد کسی نے ان میں سے چوری کی جن کی قیمت ڈھال کی قیمت کے برابر ہو تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ❷ اگر پھل یا گندم خشک ہو گئے یا پھل توڑ کر ٹوکری میں محفوظ کر لیے پھر چوری کیے گئے تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ چونکہ اب پھل مطلق مال کے حکم میں ہے اور ذخیرہ کرنے کرنے کے قابل ہے، اسی کی طرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گزشتہ حدیث میں اشارہ کیا ہے۔ ❸

مسروق چیز جس کی اصل مباح نہ ہو...... جب کسی چیز کی اصل مباح ہو جیسی پرندے، بھوسہ، لکڑ، گھاس، بانس، شکار، مچھلی، زرنیخ، سرخ مٹی، نورہ، اینٹ، کوئلہ، نمک، ٹھیکرے، شیشہ، کانچ وغیرہ تو اس کے سرقہ کے حکم میں علماء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ...... کہتے ہیں: جس چیز کی اصل مباح ہو اور دارالاسلام میں پائی جائے جیسے مذکورہ بالا اشیاء تو ان میں قطع ید نہیں ہوگا، البتہ ان اشیاء میں سے حنفیہ نے ساج کی لکڑی، آبنوس، صندل اور تیار شدہ لکڑ کو مستثنیٰ کیا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ لوگ ان اشیاء کو مال نہیں سمجھتے، یہ اشیاء بکثرت پائی جاتی ہیں اور مباح العام ہیں، لہٰذا تافہہ کے حکم میں ہیں جیسے مٹی، ہاں البتہ جو چیز قیمتی ہو اور اس کی قیمت بقیہ اشیاء سے زائد ہو تو اس پر قطع ید ہوگا چونکہ عادۃً لوگ اسے مال سمجھتے ہیں، وہ تافہہ کے حکم میں نہیں ہوگی، نیز ان اشیاء میں لوگ مشترک ہوتے ہیں، شراکت داری کی وجہ سے شبہ آجاتا ہے اس لیے چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

ملحوظ رہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس شرط میں عدم مالیت پر اعتماد کیا ہے، جنس کے مباح ہونے پر نہیں کیا چونکہ یہ چیز تو سونا اور چاندی میں بھی ہے۔ بنابریں یہ اشیاء جب مال بن جائیں تو حد سرقہ واجب ہوگی۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: مال چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا خواہ مال کی اصل مباح ہو جیسے شکار، پانی، لکڑ، گھاس، معدنیات یا غیر مباح ہو، ان کی دلیل عموم آیت ہے، نیز یہ مال محرز ہے۔ میرے نزدیک راجح یہی ہے چونکہ لوگ ان اشیاء کو مال سمجھ کر رکھتے ہیں۔

۶۔ مالِ مسروق معصوم ہو، چور کو اٹھانے کا حق نہ ہو اور نہ ہی اٹھانے کی کوئی تاویل ہو اور نہ ہی اس سے لینے کا شبہ ہو...... اس شرط کے لگانے کا سبب یہ ہے کہ قطع عقوبت محضہ ہے لہٰذا جنایت اور جرم محض کی مقتضی ہے اور اپنے حق کو لینا جنایت محضہ نہیں

---

❶...... بدایة المجتهد ۲/ ۴۴۱ المیزان، ۲/ ۱۶۲، المهذب ۲/ ۲۷۷، المغنی ۸/ ۲۶۴، نیل الاوطار ۷/ ۱۲۸، غایة المنتهی ۳/ ۳۳۷

❷ رواه الترمذی وابوداؤد والنسائی وابن ماجة عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده واخرجه الترمذی عن ابن عمر مرفوعاً (راجع نصب الرایة ۳/ ۳۶۳، سبل السلام ۳/ ۹۷، جامع الاصول ۴/ ۳۱۸، نیل الاوطار ۷/ ۱۲۷) ❸ راجع جامع الاصول ۴/ ۳۱۸

ہوتی۔لہٰذا عقوبت کی مقتضی بھی نہیں ہوگی، اسی طرح ایسی چیز کو اٹھانا جس میں تناول (لینے کے حق) کی تاویل کی جاسکتی ہو یا تناول کا شبہ ہو تو یہ بھی جنایت محضہ نہیں ہوگی، لہٰذا عقوبت محضہ اس کے مناسب نہیں۔اس شرط پر درج ذیل صورتیں متفرع ہوتی ہیں جن میں حد نہیں ہوگی۔

الف......ایسے مباح اموال جن کا کوئی مالک نہ ہو۔

ب......حربی مستامن جو دارالاسلام میں آیا ہو، استحساناً ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا چونکہ حربی کے مال میں اباحت کا شبہ ہوتا ہے، قیاس تو یہ ہے کہ حربی کا مال چرانے پر ہاتھ کاٹا جائے چونکہ حربی کو امان دینے اور اجازت ملنے سے اس کا مال معصوم ہوجاتا ہے۔اسی لیے تلف کرنے پر ضمان لازم ہوتا ہے۔جیسے ذمی کا مال تلف کرنے پر ضمان لازم ہوتا ہے۔

ج......مسلمان یا ذمی کے مال کو اگر حربی مستامن (جو اجازت لے کر دارالاسلام میں آیا ہو) چرالے تو حربی کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا چونکہ حربی کے اعتقاد میں مسلمان اور ذمی کا مال مباح ہے۔

د......باغی کے مال کو اگر عادل چرالے تو بھی عادل کا ہاتھ نہیں کٹے گا چونکہ باغی کا مال معصوم نہیں ہوتا، اسی طرح اگر عادل کے مال کو باغی چرالے چونکہ باغی نے تاویل کرتے ہوئے اس کا مال اٹھایا ہے۔

ھ......مدیون سے چوری کیا ہوا مال جو کہ حسب ذیل تفصیل پر ہو۔

اگر مال مسروق مدیون کے حق کی جنس میں سے ہو مثلاً چور کے دس دراہم مدیون کے ذمہ واجب ہوں اور چور دس ہی دراہم چوری کرلے درحالیکہ دین کی ادائیگی کا وقت ہو چکا ہو تو چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، چونکہ مدیون کا مال لینا اس کے لیے مباح تھا، یہاں تک کہ اپنے حق سے اگر زائد بھی لے لیتا تب بھی اس کا ہاتھ نہ کٹتا، چونکہ حق اور غیر حق میں شیوع اور اختلاط ہو چکا اور حق شائع کی چوری پر ہاتھ نہیں کاٹا جاتا، جیسے مال مشترک میں ہاتھ نہیں کاٹا جاتا اور اگر دین مؤجل (ابھی ادائیگی کا وقت نہ ہو) ہو تو استحساناً ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ہاں البتہ قیاس کی رو سے کاٹا جائے گا۔

وجہ قیاس......جب دین مؤجل ہو تو حقدار کو مدت پوری ہونے سے قبل دین لینے کا حق نہیں ہوتا۔لہٰذا یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی اجنبی نے مال چرالیا ہو اور اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

وجہ استحسان......مال لینے کا حق اگرچہ مدت پوری ہونے سے قبل نہیں ہاں البتہ مال لینے کا حق تو کم از کم ثابت ہے اور وہ حق دین ہے جو ذمہ میں واجب ہے، رہی بات اجل (مدت) کی سو اس کا اثر تاخیر مطالبہ میں ہوگا، سقوط دین میں اس کا کوئی اثر نہیں، لہٰذا اس سبب کا پایا جانا شبہ پیدا کردیتا ہے اور شبہ حد قائم کرنے کے منافی ہوتا ہے۔

اور اگر چوری شدہ مال چور کے حق کی جنس کے علاوہ ہو۔مثلاً چور کا حق دراہم تھا اور اس نے ایک دینار یا سامان چوری کرلیا تو اس پر حد جاری کی جائے گی، امام کرخی نے یہی لکھا ہے، چونکہ چور نے ایسا مال اٹھایا ہے جس کے اٹھانے کا اسے حق نہیں تھا، کتاب السرقہ میں لکھا ہے کہ قطع ید نہیں ہوگا، یہی امام ابو یوسف اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔❶

ابن عابدین کہتے ہیں: دائن کا مدیون کے مال سے اپنے حق کی جنس کے علاوہ سے لینے کا عدم جواز متقدمین (حنفیہ) کے زمانے میں تھا چونکہ وہ ایک دوسرے کے حقوق کی زبردست پاسداری کرتے تھے۔آج کل فتویٰ اس بات پر ہے کہ دائن مدیون کے کسی بھی مال سے اپنا حق قدرت پانے پر لے سکتا ہے۔خصوصاً ہمارے علاقوں میں چونکہ حقوق کی چنداں رعایت نہیں کی جاتی۔

و۔قرآن شریف کی چوری......جس شخص نے قرآن مجید کا نسخہ چوری کرلیا اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔چونکہ قرآن مجید کے

---

❶......فتح القدیر ۲۴۳/۴، مغنی المحتاج ۱۶۲/۴، المھذب ۲۸۲/۲

اٹھانے میں تاویل کی جاسکتی ہے کہ اٹھانے والے نے تلاوت کے لیے اٹھایا ہو، یہ حنابلہ کا بھی مذہب ہے، امام مالک، امام شافعی اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کہتے ہیں: قرآنی نسخہ چوری کرنے پر چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ چونکہ مصحف مالِ متقوم ہے، شافعیہ نے اس نسخہ کو مستثنیٰ کیا ہے جو قرأت کے لیے وقف کیا گیا ہو، چنانچہ بیت المال سے چوری کرنے والے کی طرح مصحف نے چور کا بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا چونکہ اس میں شبہ ہے۔ ❶

ز......طبلہ، بانسری، صلیب، نرد (تاش) شطرنج اور لہو ولعب کے دوسرے آلات چوری کرنے پر بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا چونکہ ان آلات لہو کے اٹھانے میں تاویل کی جاسکتی ہے کہ چور مالک آلات کو منکرات سے روکنا چاہتا ہے۔

۷۔ مسروق مال میں چور کی ملک نہ ہو اور ملک کی کوئی تاویل نہ ہو یا شبہ نہ ہو...... اس متفق علیہ شرط کے لگانے کا سبب وہی ہے جو سابقہ شرط میں بیان ہوا ہے وہ یہ کہ جب جنایت (جرم) پوری طرح کامل نہ ہو تو وہ کامل عقوبت (سزا) کی مقتضی نہیں ہوتی، اس شرط پر یہ مسائل متفرع ہوتے ہیں کہ چور نے جو چیز عاریۃً رکھی ہوا سے اٹھانے پر اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، جو چیز رہن رکھی ہو یا اجارہ پر دی ہو اس پر بھی ہاتھ نہیں کٹے گا۔ چونکہ یہ چیز اس کی ملک ہوتی ہے، ایسی چیز جو چور اور مسروق عنہ کے درمیان مشترک ہوا سے چوری کرنے پر بھی ہاتھ نہیں کٹے گا چونکہ مشترکہ چیزیں چور کا حق ہے، اولاد کا مال چوری کرنے پر قطع ید نہیں ہوگا، چونکہ اس میں ملک کی تاویل کی جاسکتی ہے یا اس میں شبہ ملک ہوتا ہے۔ چنانچہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: تم بھی اور تمہارا مال بھی تمہارے باپ کی ملکیت ہے۔ اسی طرح باپ دادا کے مال کو چوری کرنے پر بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ چونکہ عادۃً فروع کو اجازت ہوتی ہے۔ ❷

اسی طرح بیت المال سے چوری کرنے پر چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا چونکہ بیت المال عامۃ الناس کا مال ہوتا ہے، گویا بیت المال میں چور کا بھی حق ہوتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بیت المال سے چوری کرنے والے کا ہاتھ نہیں کاٹتے تھے، ایک عامل نے آپ رضی اللہ عنہ کو خط لکھ کر پوچھا تھا کہ ایک شخص نے بیت المال سے چوری کی ہے، آپ رضی اللہ عنہ نے جواب میں لکھا: اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے چونکہ ہر شخص کا بیت المال میں حق ہوتا ہے۔

شعبی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت ہے کہ ایک شخص نے بیت المال سے چوری کر دی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خبر ہوئی تو فرمایا: بیت المال میں اس کا بھی حصہ ہے، پھر آپ رضی اللہ عنہ نے اس کا ہاتھ نہیں کاٹا۔ اگر ذمی نے بیت المال سے چوری کر دی تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، چونکہ بیت المال میں ذمی کا کوئی حق نہیں ہوتا، اگر مالدار شخص نے بیت المال سے چوری کی تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، چونکہ بیت المال میں مالدار کا حق نہیں ہوتا۔

خلاصہ...... یہ ہے کہ جس شخص کی چوری میں شبہ آجائے اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ چونکہ حدیث ہے کہ حدود کو شبہات سے ٹال دو۔ یہی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: عموم آیت کی وجہ سے ہر چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ❸

یہ کہ چور کو حرز میں داخلے کی اجازت نہ ہو یا اس میں اجازت کا شبہ نہ ہو...... ذوی الارحام میں ہے کہ کسی شخص نے اگر چوری کر دی ❹ یا بیوی نے خاوند کی چوری کر دی تو چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا چونکہ ذوی الارحام عادۃً بغیر اجازت کے ایک دوسرے کے پاس

---

❶......المغنی ۸/۲۴۷، غایۃ المنتہی ۳/۳۳۷، المبسوط ۹/۱۵۲، الدر المختار ۳/۲۱۸ مغنی المحتاج ۴/۱۶۲، تکملۃ المجموع ۱۸/۳۳۷، القوانین الفقھیۃ، ص ۳۵۹۔ ❷ البدائع ۷/۷۰، فتح القدیر ۴/۲۳۸۔ ❸ فتح القدیر ۴/۲۳۵، المغنی ۸/۲۷۷، غایۃ المنتہی ۳/۳۴۱، المھذب ۲/۲۸۱، المبسوط ۹/۱۸۸ حاشیۃ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/۲۲۰، مغنی المحتاج ۴/۱۶۳ ❹ ذوی الارحام ایسے دو رشتے کہ ان میں سے ایک کو اگر مرد اور دوسرے کو عورت فرض کیا جائے تو ان کے درمیان نکاح نہ ہو سکے۔

خلل آ جاتا ہے، فی الجملہ یہ شرط متفق علیہ ہے۔

اسی طرح اگر خادم نے چوری کر دی تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اسی طرح اگر مہمان نے اپنے میزبان کی چوری کر دی تو اس کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا۔ پڑوسی کو اگر کسی جگہ آنے جانے کی اجازت ہو اور اس نے چوری کر لی تو اس کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا۔ چونکہ جس جگہ آنے جانے کے اجازت مل جائے تو اس شخص کے حق میں وہ جگہ حرز نہیں رہتی۔ ❶ یہ بات مذاہب اربعہ میں متفق علیہ ہے۔ البتہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے خادم میں یہ شرط لگائی ہے کہ خادم بنفسہ خدمت میں مصروف رہتا ہے۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے ایک روایت کے مطابق امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی اس بات میں موافقت کی ہے کہ زوجین میں سے کسی کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ ظاہر مذہب کے مطابق امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: اقارب میں سے کسی نے چوری کر دی یا میاں بیوی میں سے کسی نے دوسرے کی چوری کر دی تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ البتہ اصول وفروع کی قرابت اس سے مستثنیٰ ہے، ان کی دلیل عموم آیت سرقہ ہے۔ نیز نکاح ایسا عقد ہے جو منفعت پر واقع ہوتا ہے، وہ سقوطِ حد میں مؤثر نہیں ہوگا۔ جیسے اجارہ کی صورت میں اجیر اور مستاجر سے حد ساقط نہیں ہوتی جب ان میں سے کوئی ایک، دوسرے کی چوری کر دے، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے زوجین کی چوری پر قطع ید میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی موافقت کی ہے۔ البتہ پہلی رائے زیادہ معقول ہے، چونکہ اقارب کے اٹھا لینے کے معاملہ میں چشم پوشی کی جاتی ہے۔

۹۔ یہ کہ مسروقہ مال ہی چوری میں مقصود ہو، مقصود کے تابع نہ ہو...... اگر کسی شخص نے کتا یا بلی چوری کی جس کے گلے میں سونے یا چاندی کا پٹہ پڑا ہو یا قرآن مجید کا نسخہ چوری کیا جو سونے یا چاندی سے مرصع ہو یا آزاد بچے کو چوری کیا جس کے گلے میں ہار پڑا ہو یا سونے چاندی کا برتن چوری کیا جس میں شراب پڑی ہو تو امام ابوحنیفہ، امام احمد، امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اور شافعیہ کی ایک روایت کے مطابق چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، چونکہ چوری سے مقصود کتا یا بچہ ہے یا طعام ہے اور دوسری چیزیں اصل کے تابع ہیں۔ جب اصل مقصود میں قطع ید نہ ہو تو تابع میں بطریق اولیٰ قطع ید نہیں ہوگا۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں اور شافعیہ کی دوسری روایت کہ یہ شرط نہیں ہے، چونکہ متبوع کے ساتھ تابع کی چوری کا قصد بھی ہوتا ہے۔ نیز طعام جو برتن میں پڑا ہو جب اس نوعیت کا ہو کہ اس پر ہاتھ نہ کاٹا جاتا ہو تو اسے معدوم کے ساتھ لاحق کیا جائے گا۔ لہٰذا برتن کا انفرادی طور پر اٹھانا معتبر ہوگا۔ لہٰذا اس میں قطع ید ہے۔ ❷ میرے نزدیک یہی رائے زیادہ معقول ہے۔

مسروق منہ کی شرائط...... مسروق منہ (یعنی جس شخص کی چوری ہو) اس میں یہ شرط ہے کہ مال پر اس کا قبضہ صحیح ہو، قبضہ صحیح کی تین قسمیں ہیں:

۱...... قبضۂ ملک۔

۲...... قبضۂ امانت، جیسے امانت رکھی ہوئی چیز پر امین کا قبضہ، مستعیر کا قبضہ اور مضارب شریک کا قبضہ۔

۳...... ضمان کا قبضہ جیسے غاصب کا قبضہ، بھاؤ تاؤ کی صورت میں قابض کا ہاتھ اور مرتہن کا قبضہ، لہٰذا ان لوگوں سے جس نے چوری کر لی اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر چور سے کسی نے چوری کی تو اس کا ہاتھ نہیں کٹے گا چونکہ چور کا قبضہ قبضۂ صحیحہ نہیں ہوتا۔ گویا چور سے چیز کو اٹھا لینا ایسا ہی ہے جیسے راستے میں پڑی ہوئی چیز کو اٹھا لینا۔ ❸

مسروق فیہ کی شرائط...... مسروق فیہ سے مراد وہ جگہ ہے جہاں سے مال چوری ہو، یہ شرط ہے کہ چوری کی واردات۔ دارِ عدل میں

---

❶...... البدائع ۷/۷۰، المبسوط ۹/۱۵۱، تبیین الحقائق ۳/۲۲۰، الدرالمختار ۳/۲۲۱ المہذب ۲/۲۸۰۔ ❷ البدائع ۷/۷۹، المہذب ۲/۲۸۱۔ ❸ البدائع: المرجع السابق ص ۸۰۔

ہو، اگر چوری کی واردات دارِ بغاوت یا دارِ حرب میں ہوئی تو چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، چونکہ دار العدل کے علاوہ دوسری جگہ امام کو ولایت حاصل نہیں ہوتی، لہٰذا دارِ بغاوت اور دارِ حرب میں چوری قطع ید کی موجب نہیں ہوتی۔ ❶

تیسری بحث.....اثباتِ سرقہ

قاضی کے پاس چوری دو طریقوں سے ثابت ہوتی ہے۔

۱.....گواہوں سے ۲.....اقرار سے

گواہوں کی شرائط.....گواہوں کو قبول کرنے کی کچھ عام شرائط ہیں جو باب شہادت سے تعلق رکھتی ہیں، وہیں ان پر بحث کی جائے گی اور کچھ خاص شرائط ہیں جو حدود وقصاص سے تعلق رکھتی ہیں وہ یہ ہیں۔ ❷

۱۔ **مرد ہونا**.....حدود میں عورتوں کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی۔

۲۔ **عدالت**.....یعنی گواہی عادل ہو، فاسق نہ ہوں، حدود میں فساق کی گواہی قبول نہیں کی جاتی۔

۳۔ **اصالت**.....گواہی براہ راست ہو۔ چنانچہ حدود میں گواہی پر گواہی قبول نہیں ہوتی چونکہ اس میں شبہ آ جاتا ہے۔

۴۔ **حد قذف اور قصاص میں تقادم نہ ہو**.....یعنی گواہی پرانی نہ ہو، چنانچہ اگر طویل زمانے کے بعد حد سرقہ کے متعلق گواہی دی گئی تو قبول نہیں کی جائے۔

۵۔ **عدالت میں مقدمہ چلایا جائے**.....یعنی جس شخص کا قبضہ صحیحہ ہو اور اس کا حق ہو وہ عدالت میں دعویٰ دائر کرے۔ مثلاً اسے حق ملک حاصل ہو یا قبضۂ امانت رکھتا ہو یا ضمان کا حق رکھتا ہو، اگر گواہوں نے یوں گواہی دی کہ چور نے فلاں غائب شخص کا مال چوری کیا ہے اور مسروق منہ کی طرف سے دعویٰ دائر نہ کیا گیا ہو تو گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ البتہ چور کو قید کر لیا جائے گا۔ چونکہ گواہوں کی خبر سے تہمت آ جاتی ہے اور تہمت کی بناء پر قید کرنا جائز ہے۔

ملاحظہ رہے کہ مقدمہ چلانے کا حق اسی شخص کو حاصل ہوتا ہے جسے ید صحیحہ (حق صحیح) حاصل ہو۔ چنانچہ مالک، امین اور ضامن کا حق صحیح ہوتا ہے اور مقدمہ بازی چوری کو ظاہر کر دیتی ہے۔ جب خصومت سے چوری واضح ہو جائے تو چور کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا .....المائدۃ ۵/۳۸

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: مالک کے علاوہ کسی دوسرے شخص کی مقدمہ بازی قطع ید کے حق میں غیر معتبر ہے۔ چنانچہ امین اور ضامن کی خصومت پر چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا چونکہ اصل میں غیر مالک کا حق حق صحیح نہیں ہوتا۔

اگر ایک چور سے دوسرے چور نے مال چرا لیا تو حنفیہ کے نزدیک پہلے چور کی خصومت غیر معتبر ہو گی چونکہ وہ نہ حق ملک رکھتا ہے نہ حق ضمان اور نہ حق امانت۔ کیونکہ پہلے چور سے مال کو اٹھا لینا ایسا ہی ہے جیسے راستے سے کسی چیز کو اٹھا لینا۔

قسم سے مدعیٰ علیہ کے انکار سے قاضی کے پاس چوری ثابت نہیں ہوتی، اسی طرح قاضی کے علم سے بھی چوری ثابت نہیں ہوتی۔

---

❶.....المرجع السابق۔ ❷المبسوط ۹/۱۶۹، فتح القدیر ۴/۲۲۳، البدائع ۷/۸۱، تبیین الحقائق ۳/۲۱۳، حاشیۃ ابن عابدین ۳/۲۱۳، غایۃ المنتھی ۳/۳۴۲، القوانین الفقھیۃ ص ۳۶۰

اقرار کی شرائط......قاضی کے پاس چوری اقرار سے بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ چونکہ جب انسان اپنے اوپر کسی بات کا اقرار کر لیتا ہے تو اس پر یہ تہمت نہیں لگائی جاتی کہ اس نے اپنے اوپر جھوٹ بول دیا، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قطع ید کے لیے ایک بار اقرار کافی ہے۔ امام محمد اور جمہور علماء کی بھی یہی رائے ہے۔

امام ابو یوسف اور حنابلہ کہتے ہیں: دو مرتبہ اقرار کرنے سے ہاتھ کاٹا جائے گا جیسے گواہوں کی تعداد دو ہوتی ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مسروق منہ کی طرف سے دعویٰ دائر کرنا ضروری ہے۔

اگر بدون دعویٰ کے چور نے قاضی کے پاس اقرار کر لیا کہ اس نے چوری کی ہے اور مسروق منہ (مالک) غائب ہو تو محض اس کے اقرار پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: چوری کے اقرار میں دعویٰ کا ہونا قطع ید کے لیے شرط نہیں چونکہ انسان پر یہ تہمت نہیں لگائی جاتی کہ اس نے اپنی جان پر جھوٹ بول دیا۔ ❶

چوتھی بحث......وہ امور جو وجوبِ حد کے بعد سقوطِ حد کا سبب بنیں

مختلف امور سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔ ❷ وہ یہ ہیں:

۱......چور سرقہ کا اقرار کرتا ہو اور مسروق منہ اس کے اقرار کی تکذیب کرتا ہو اور یوں کہتا ہو کہ تو نے میری چوری نہیں کی۔

۲......مسروق منہ اپنے گواہی کی تکذیب کرتا ہو کہ میرے گواہوں نے جھوٹی گواہی دی ہے۔

۳......چور نے اقرار سے رجوع کر لیا تو بھی اس کا ہاتھ نہیں کٹے گا۔ حد ساقط ہو جائے گی۔ البتہ مال کا ضمان اس پر لاگو ہو گا۔ حد شبہ سے ساقط ہو جاتی ہے مال ساقط نہیں ہو گا۔

۴......مقدمہ چلانے سے قبل ہی چور مسروقہ مال مالک کو واپس کر دے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حد ساقط ہو جائے گی۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ایک روایت یہی منقول ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ قاضی کے پاس مقدمہ لے جانے سے قبل مال واپس کر دینے سے قطع ید ساقط نہیں ہو گا چونکہ چوری موجبِ حد ہے۔ مسروق مال کی واپسی سرقہ موجودہ سے مخل نہیں ہو گی۔

طرفین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ مقدمہ بازی قاضی کے پاس ظہورِ سرقہ کی شرط ہے، جب چور نے مال مالک کو واپس کر دیا تو مقدمہ باطل ہو گیا، بخلاف اس کے کہ جب مقدمہ عدالت میں چلایا جائے اور اس کے بعد چور مال واپس کرے، اسی طرح گواہوں کی ساعت کے بعد اگر چور نے مال واپس کر دیا تو اس سے حد ساقط نہیں ہو گی۔

۵......اگر قاضی کے پاس مقدمہ لے جانے سے قبل چور مال کا مالک بن جائے تو بھی حد ساقط ہو جائے گی، اگر قاضی کا حکم نافذ ہو جائے اور فیصلہ ہو چکے پھر اس کے بعد چور مال کا مالک بنے تو قطع ید میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کہتے ہیں: حد ساقط ہو جائے گی۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے مقدمہ سے پہلے یا بعد مسروق منہ چور کو مال ہبہ کر دے یا چور مسروق منہ سے مال خرید کر مالک بن جائے۔ بشرطیکہ قاضی کا فیصلہ ابھی صادر نہ ہوا ہو۔

امام ابو یوسف، امام شافعی، امام احمد اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہم کہتے ہیں کہ اگر قاضی کی عدالت میں مقدمہ دائر کرنے کے بعد مسروق منہ

---

❶......المبسوط ۱۸۲/۹، المهذب ۲۸۲/۲، القوانين الفقهية ص ۳٦١، غاية المنتهى ۳۴۲/۳. ❷ البدائع ۸۸/۷، فتح القدير ۲۵۵/۴، تبيين الحقائق ۲۲۹/۳

نے چور کو مال ہبہ کیا تو حد ساقط نہیں ہوگی چونکہ روایت ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان رضی اللہ عنہ کی چادر کے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ صفوان رضی اللہ عنہ نے عرض کی: میں نے اس کا ارادہ تو نہیں کیا، چادر میں نے اس پر صدقہ کر دی۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میرے پاس آنے سے پہلے چادر اسے صدقہ کیوں نہیں کر دی۔ ❶

طرفین رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ ہبہ میں ملک قبضہ کے وقت سے ثابت ہوتی ہے۔ لہٰذا چور کی ملک اسی وقت سے ثابت ہوگی اور مسروق مال چور کی ملکیت ہوگا یا حقیقۃً یا شبہ کے ساتھ جو اقامت حد کے مانع ہے، اسی لیے مقدمہ دائر کرنے سے پہلے ہبہ کر دینے سے ہاتھ نہیں کٹتا، اسی طرح مقدمہ دائر کرنے کے بعد بھی ہاتھ نہیں کٹے گا، کیونکہ حدود کے باب میں جب فیصلہ نافذ نہ ہوا ہو تو گویا یہ ایسا ہوتا ہے کہ فیصلہ ہوا ہی نہیں، اگر فیصلہ نافذ نہ ہو تو ہاتھ بھی نہیں کٹتا۔

کٹے ہوئے عضو کو جراحی کے ذریعہ دوبارہ جوڑ دینا...... ۱۴۱۰ھ مطابق ۱۹۹۰ء میں مجمع الفقہ الاسلامی کے اجلاس منعقدہ جدہ میں چھٹے مرحلہ کی دوران یہ مسئلہ علماء کے سامنے پیش کیا گیا کہ حدود اور قصاص میں مقطوع اعضاء کو بدن کے ساتھ دوبارہ جوڑ دینے کا کیا حکم ہے؟ چنانچہ مجمع نے حدود و قصاص کے مدعی کی رعایت رکھتے ہوئے اعضاء مقطوعہ کو جراحی کے ذریعہ دوبارہ جوڑ دینے کے عدم جواز کا فیصلہ صادر کیا تاکہ مجرم عامۃ الناس کے لیے نشانِ عبرت بنا رہے جبکہ میری یہ رائے تھی کہ جب جرم اقرار سے ثابت ہوا ہو تو ایسی صورت میں عضو مقطوع کا اعادہ جائز ہونا چاہیے۔ اسی طرح حقوق اللہ جیسے حد سرقہ، راہزنی، زنا، ردت وغیرھا میں جرم اگر گواہوں سے ثابت ہوا ہو اور محدود توبہ کر لے تو بھی عضو مقطوع کا اعادہ جائز ہونا چاہیے جبکہ اعضاء مقطوعہ کے اعادہ کے واقعات بہت قلیل ہیں۔

بعد ازاں میں نے مجمع الفقہ الاسلامی کی رائے کی موافقت اختیار کر لی کہ اعضاء مقطوعہ کی پیوند کاری جائز نہیں تاکہ مجرموں کو جرائم پر جرأت نہ ہو سکے اور فواحش سے اجتناب کریں اور حدود اللہ کو کھیل تماشا بنانے کی کسی کو جرأت نہ ہو کیونکہ حدود کا ایک مقصد عامۃ الناس کو عبرت دلانا بھی ہے۔ میں یہاں مجمع الفقہ الاسلامی کو منظور شدہ قرارداد کو ذکر کروں گا۔

۱......نفاذِ حد کے عمل کو نمایاں رکھنے کے لیے عضو مقطوع کو جراحی کے ذریعہ بدن کے ساتھ جوڑ دینا شرعاً جائز نہیں، چونکہ حد کے اثر کو باقی رکھنے میں شرعاً مقرر سزا کی تکمیل ہے اور یہ اقامت حد کے عمل کو حقیر سمجھنے کے مانع ہے۔ نیز اثرِ حد کو باقی رکھنے ہی میں شریعت کی مکمل پیروی ہے۔

۲......قصاص عدل وانصاف کو قائم کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے تاکہ لوگوں کی جانیں اور زندگیاں محفوظ رہیں اور امن وامان بحال رہے، قصاص کی صورت میں کٹے ہوئے عضو کو دوبارہ جوڑ دینا مندرجہ ذیل صورتوں کے علاوہ جائز نہیں۔

(الف)......صاحب قصاص (مدعی قصاص) قصاص لے لینے کے بعد عضو مقطوع کو دوبارہ جوڑنے کی اجازت دے دے۔

(ب)......یہ کہ جس پر زیادتی اور ظلم ہوا ہو اسے عضو مقطوع پر دسترس ہو۔

۳......حدود قصاص کے حکم اور فیصلہ میں یا نفاذ میں خطا ہوئی ہو تو اس صورت میں عضو مقطوع کو بدن کے ساتھ دوبارہ جوڑنا جائز ہے۔

چوتھی فصل......حرابہ یا قطع طریق (رہزنی) اور باغیوں کا حکم

تمہید......رہزنی چوتھی حد ہے، چونکہ بغاوت بھی رہزنی کے مشابہ ہے اس لیے اس فصل میں ہم باغیوں کے حکم کے متعلق بھی کلام

❶......المهذب ۲/۲۸۲، البدائع، المرجع السابق ص ۸۹، غاية المنتهى ۳/۳۳۷، المنتهى ۷/۱۲۲ والحديث رواه اصحاب السنن من حديث ابن عباس۔

کریں گے۔ رہزنی کو عربی میں قطع طریق کہا جاتا ہے، اور رہزن کو قاطع الطریق کہا جاتا ہے اس کی جمع قطاع الطریق ہے۔ چنانچہ رہزن: وہ لوگ ہوتے ہیں جو بغیر کسی تاویل کے لڑتے ہیں اور باغی وہ لوگ ہیں جو کسی تاویل پر لڑتے ہیں۔

حنیفہ نے قطع طریق کی حد کو حد سرقہ کے ساتھ ملحق کیا ہے چونکہ قطع طریق کو "سرقہ کبری" کہا جاتا ہے، البتہ قطع طریق مطلق سرقہ نہیں، چونکہ سرقہ "خفیۃ" ۔مال اٹھالینے کو کہتے ہیں، قطع طریق کو مجازاً سرقہ کہا جاتا ہے چونکہ ڈاکو امام سے پوشیدہ راستہ روک لیتے ہیں۔

چنانچہ چوری کو سرقہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ چوکیدار یا امام سے چھپ کر مال اٹھایا جاتا ہے، رہزنی "کبریٰ" کے ساتھ اس لیے موصوف کیا جاتا ہے چونکہ اس میں اصحاب اموال اور عامۃ الناس کا ضرر ہے قطع طریق کی حد بھی شدید تر ہے، چوری کو سرقہ صغری اس لیے کہا جاتا ہے چونکہ اس کا ضرر مالک تک محدود رہتا ہے اور اس میں ہتک حرز ہے۔ ❶

قطع طریق (رہزنی)......کی حد کے متعلق مندرجہ ذیل پانچ مباحث ہیں۔

پہلی بحث	......	قاطع طریق (راہزن) کی تعریف اور قطع طریق کا رکن۔
دوسری بحث	......	قطع طریق کی شرائط۔
تیسری بحث	......	قطع طریق کا اثبات۔
چوتھی بحث	......	قطاع طریق کے احکام۔

پانچویں بحث......وہ امور جن سے قطع اعضاء کا حکم ساقط ہو جاتا ہے اور وہ امور جو عدم وجوب حد پر مرتب ہوتے ہیں، آخر میں باغیوں کی تعریف اور ان کے احکام پر گفتگو ہوگی۔

پہلی بحث......قطاع طریق کی تعریف اور قطع طریق کا رکن:

قاطع طریق یا محارب (رہزن)......ایسا شخص جو قطع طریق کے ارتکاب سے پہلے محقون الدم (محفوظ الدم) ہو خواہ وہ مسلمان ہو یا ذمی (یعنی وہ شخص یا جماعت جو کسی بھی اسلحہ سے مسلح ہو کر راستے میں چلنے والوں پر غارتگری ڈالے اور بالفعل مال لوٹے بایں طور کہ عین وقت قافلہ کی مدد ممکن نہ ہو۔ وہ قاطع طریق یا رہزن ہے) رہزنی کی حد کی اصل مشروعیت قرآن کریم کی اس آیت سے ہے

اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا اَوْ يُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَ اَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ ......المائدہ ۵/۳۳

جو لوگ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے لڑائی کرتے ہیں اور زمین میں فساد مچاتے پھرتے ہیں ان کی سزا یہی ہے کہ انہیں قتل کر دیا جائے یا سولی پر چڑھا دیا جائے۔ یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹ دیئے جائیں یا انہیں زمین سے دور کر دیا جائے۔

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو رہزن قتل کرے اور مال چھینے اس پر حد جاری کرنا واجب ہے اور مقتول وارث کی معافی سے حد ساقط نہیں ہوگی۔

ابن منذر کہتے ہیں: ہم نے جن علماء سے علم حاصل کیا ہے ان کا اس پر اجماع ہے۔ ❶

رہزنی" ایسا فعل ہے جس سے مال چھیننے کا قصد کیا جائے اس طور پر کہ مظلوم کے لیے مدد طلب کرنا دشوار ہو۔ ❷

---

❶المیزان ۲/۱۶۸، بدایة المجتهد ۲/۴۴۰، حاشية الدسوقی ۴/۳۵۰، المهذب ۲/۲۸۴ مغنی المحتاج ۴/۱۸۳۔ ❷ تبصرة الحكام فی اصول الأقضية والاحكام لابن فرحون ۲/۲۷۱

قطع طریق کا رکن...... قطع طریق کا رکن یہ ہے کہ غلبتاً رہگذر پر خروج کرنا بایں طور کہ راستے میں چلنے والا قافلہ آگے بڑھنے سے رک جائے اور راستہ چھوڑ دینے پر مجبور ہو خواہ رہزنی کا ارتکاب جماعت سے سرزد ہو یا فرد واحد سے البتہ رہزن کو اس پر قدرت حاصل ہو، خواہ رہزنی کے لیے اسلحہ استعمال ہو یا لاٹھی اور پتھر، خواہ پوری جماعت شریک ہو یا کچھ لوگ عملاً شریک ہوں اور کچھ لوگ بالواسطہ معاون ہوں، چونکہ رہزنی ان سب سے سرزد ہوئی ہے، نیز رہزانوں کی یہی عادت ہے کہ کچھ عملاً رہزنی میں شریک ہوتے ہیں اور کچھ لوگ ان کے ساتھ تعاون میں شریک ہوتے ہیں ان تفصیل سے ظاہر ہوا کہ قطاع طریق ایسے لوگ ہوتے ہیں جنہیں غلبہ اور قوت حاصل ہو ان کا مقابلہ کرنے کی سکت نہ ہو۔

قطع طریق کی شرائط...... کچھ قاطع طریق کے متعلق ہیں، کچھ مقطوع علیہ کے کچھ شرائط دونوں کے متعلق اور کچھ شرائط مقطوع لہ اور مقطوع فیہ کے متعلق ہیں۔

قاطع کی شرائط...... قاطع میں یہ شرط ہونا ضروری ہے کہ وہ عاقل بالغ ہو، اگر قاطع (رہزن) بچہ ہو یا مجنون ہو تو ان پر حد جاری نہیں کی جائے گی، چونکہ حد عقوبت (سزا) ہے جو جنایت اور جرم کی مقتضی ہے، جبکہ بچے اور مجنون کا فعل جنایت نہیں کہلاتا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ظاہر الروایہ میں یہ بھی ہے کہ قاطع مرد ہو، اگر راہزنوں میں کوئی عورت ہوئی تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی، مشہور روایت میں یہی ہے کہ چونکہ قطع طریق کا رکن یہ ہے کہ رہگزر اور قافلہ پر غلبہ پا کر چڑھائی کر دینا'' یہ رکن عورتوں میں عادۃً متحقق نہیں ہوتا چونکہ عورتوں کے دل میں نرمی ہوتی ہے اور عورتیں نازک صنف ہیں اور محاربین میں سے نہیں ہو سکتیں۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: قطع طریق میں مرد اور عورتیں یکساں ہیں چونکہ حد میں مرد اور عورت برابر ہوتے ہیں جیسے بقیہ سبھی حدود میں عورتیں مردوں کے برابر ہوتی ہیں۔ دوسرے مذاہب کی تفصیل آیا چاہتی ہے۔

عورت کے ساتھ جو مرد ہوں تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ان پر حد جاری نہیں کی جائے گی خواہ مرد عورت کے ساتھ قطع طریق میں شریک ہوں یا نہ ہوں چونکہ وجوب حد کا سبب واحد ہے اور وہ قطع طریق ہے۔ اور قطع طریق ایسے لوگوں کی طرف سے سرزد ہو جن سے بعض پر حد واجب ہوتی ہیں اور بعض پر واجب نہیں ہوتی یہ ایسا ہی ہے جیسے رہزنوں میں کوئی بچہ یا مجنون ہو۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے بچے اور عورت کے درمیان فرق کیا ہے اگر بلا واسطہ بچہ قطع طریق میں شریک ہو تو مکلفین میں سے جو بلا واسطہ رہزنی میں شریک نہ ہو اس پر حد نہیں ہو گی۔

اور اگر عورت بلا واسطہ رہزنی میں شریک ہو تو مردوں پر حد جاری کی جائے گی چونکہ عورت پر حد کا جاری نہ کرنا اہلیت معدوم ہونے کی وجہ سے نہیں چونکہ عورت تو مکلفین میں سے ہے بلکہ عورت پر حد اس لیے نہیں ہے کہ اس کا شمار محاربین میں نہیں ہوتا یا عورت میں عادۃً نقص ہوتا ہے اور مرد میں یہ چیز نہیں پائی جاتی لہٰذا مردوں پر حد جاری کرنے کے مانع کوئی چیز نہیں ❶ لیکن ابن عابدین نے (۳/ ۲۳۲) میں صراحت کی ہے کہ رہزنی میں عورت ظاہر الروایہ کے مطابق مردوں کے حکم میں ہے عورت کو سولی پر نہیں لٹکایا جائے گا۔

جمہور نے مرد اور عورت میں فرق نہیں کیا، ان کے نزدیک رہزنی میں ملوث تمام مکلفین پر حد جاری کی جائے گی اگر چہ ان میں کوئی عورت ہی کیوں نہ ہو۔ ❷

مقطوع علیہ کی شرائط...... مقطوع علیہ سے مراد مظلوم مسافر ہے، جس پر جرم کا ارتکاب کیا گیا ہو، مقطوع علیہ میں دو شرطیں ہیں۔

۱۔ یہ کہ مقطوع علیہ مسلمان ہو یا ذمی ہو، اگر مقطوع علیہ حربی ہو تو قاطع (راہزن) پر حد نہیں ہو گی، چونکہ حربی مستأمن کا مال مطلقاً

❶ ......البدائع ۷/ ۹۱، المبسوط ۹/ ۱۹۷، مختصر الطحاوی ۲۷۷۔ ❷ غایۃ المنتہی ۳/ ۳۴۴ القوانین الفقہیۃ ۳۶۲ المہذب ۲/ ۲۸۴

معصوم نہیں ہوتا، بلکہ اس میں اباحت کا شبہ ہوتا ہے۔

۲..... مال پر مقطوع علیہ کا صحیح طریقہ پر قبضہ ہو یعنی وہ مال مقطوع علیہ کی یا تو ملکیت ہو یا اس کے پاس بطور امانت ہو یا ضمان کے طور پر ہو، اگر مقطوع علیہ کا صحیح طریقہ پر قبضہ نہ ہو جیسا مال پر چور کا قبضہ تو قاطع پر حد واجب نہیں ہوگی۔ ❶

قاطع اور مقطوع علیہ دونوں کی شرائط...... یہ شرط ہے کہ راہزنوں میں مقطوع علیہ کا کوئی ذی رحم محرم نہ ہو اگر رہزنوں میں مقطوع علیہ کا کوئی محرم ہو تو راہزنوں پر حد واجب نہیں ہوگی، حد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ذی رحم محرم کو مقطوع علیہ کے پاس آنے جانے اور اس کے مال کو استعمال میں لانے کی عادۃً اجازت ہوتی ہے۔

اس شرط میں حنفیہ کا دوسرے مذاہب کے ساتھ اختلاف ہے، اسی طرح رہزن کے مرد ہونے اور رہزنوں میں بچے یا مجنون کے شریک ہونے میں بھی اختلاف ہے۔

حنفیہ...... کہتے ہیں: حد قائم کرنے کے لیے یہ شرط ہے کہ قطاع طریق سارے کے سارے اجنبی ہوں اور مرد ہوں، اگر ان میں سے کوئی مقطوع علیہ کا قریبی رشتہ دار ہو یا بچہ ہو یا مجنون تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک راہزنوں پر حد جاری نہیں کی جائے گی، چونکہ حد عقوبت ہے جنایت اور جرم کی مقتضی ہے جبکہ بچے اور مجنون کے فعل کو جنایت نہیں کہا جاسکتا جیسا کہ گزر چکا ہے، رہی بات عورت کی سو اس کے ضعف اور نازک ہونے کی وجہ سے قطع طریق متحقق نہیں ہوسکتا۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ...... کہتے ہیں: قطع طریق میں شریک ہونے کا اعتبار ہے۔ اگر عورت براہ راست قطع طریق میں ہو تو اس کے ساتھ شامل مرد پر حد جاری کی جائے گی اور عورت پر حد جاری نہیں کی جائے گی، اگر عورت نے واردات میں کسی کو قتل کر دیا تو قصاصاً عورت کو قتل کیا جائے گا، نہ کہ بطور حد کے قتل کیا جائے گا وارث عورت کے ذمہ سے قصاص کو معاف کرسکتا ہے۔

بچہ یا مجنون رہزنی میں بلاواسطہ شریک ہو تو کسی پر بھی حد جاری نہیں کی جائے گی، اگر رہزنی ان کے علاوہ دوسرے مردوں کی طرف سے ہو تو عقلاً بالغین پر حد جاری کی جائے گی، بچے اور مجنون پر حد جاری نہیں کی جائے گی ان کی دلیل یہ ہے کہ رہزنی میں مباشرت اور براہ راست ارتکاب اصل ہے اور معاون تابع ہے، جب رہزنی کا ارتکاب بچے کی طرف سے ہو تو گویا اصل کا ارتکاب اس نے کیا جب اصل پر حد واجب نہیں ہوگی بھلا تابع پر کیونکہ واجب ہو؟ اگر رہزنی کسی بالغ کی طرف سے ہو تو اصل اسی کی طرف سے سرزد ہوگی۔ ❷

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ...... کہتے ہیں: اگر رہزنوں میں بچہ یا مجنون شریک ہو یا مقطوع علیہ کا کوئی محرم ہو تو راہزنوں سے حد ساقط نہیں ہوگی چونکہ شبہ صرف فرد واحد کے ساتھ خاص ہے باقی شرکاء سے حد ساقط نہیں ہوگی، یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی عورت کے ساتھ وطی کرنے میں بچہ یا مجنون بھی شریک ہو بنا برایں بچے اور مجنون نے قتل کا ارتکاب کیا اور مال بھی چھینا تو ان پر حد نہیں ہوگی چونکہ بچہ اور مجنون اہل حد میں سے نہیں ہوتے، البتہ انہوں نے جو مال چھینا ہوگا اس کا ان پر ضمان ہوگا اور ان کی عاقلہ (یعنی برادری) پر مقتول کی دیت ہوگی۔

اگر عورت رہزنوں کے ساتھ شریک ہو اور اس کے حق میں محاربہ (لڑائی) ثابت ہو جائے تو رہزنی کا حکم اس پر بھی لازم ہوگا جیسے مرد پر حکم جاری ہوتا ہے، اگر اس نے کسی کو قتل کیا ہو تو اسے بھی قتل کیا جائے گا۔

❶..... البدائع، المرجع السابق۔ ❷ البدائع ۶۷/۷، فتح القدیر ۲۷۳/۴، تبیین الحقائق ۲۳۹/۳ المبسوط ۲۰۳/۹۔ ❸ حاشیة الدسوقی ۳۴۸/۴ مغنی المحتاج ۱۸۰/۴، المیزان ۱۶۹/۲ المغنی ۲۹۷/۸

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں...... جب بہت سارے رہزن جمع ہو کر ڈکیتی کریں ان میں سے کچھ لوگ بلا واسطہ رہزنی کے مرتکب ہوں اور کچھ لوگ ان کی پشت پناہی کر رہے ہوں اور ان کے معاون ہوں تو معاونین بھی رہزنوں کے حکم میں ہوں گے چونکہ محاربہ (رہزنی) میں وہ بھی شریک ہیں خواہ ان میں سے بعض سے قتل سرزد ہو یا نہ ہو۔ ❶

شافعیہ...... کہتے ہیں: پشت پناہی اور معاونت کرنے والوں پر حد نہیں ہوگی بشرطیکہ جب معاونین رہزنوں کی تعداد کثیر کرنے کے علاوہ عملاً رہزنی میں شریک نہ ہوں، ہاں البتہ انہیں قید و بند میں رکھا جائے اور انہیں جلاوطن کیا جائے گا، چونکہ رہزنی کا دارومدار عملاً رہزنی کرنے پر ہے صرف پشت پناہی پر رہزنی کا دارومدار نہیں۔ ❷

مقطوع لہ کی شرائط...... مقطوع لہ سے مراد وہ چیز جس کی وجہ سے رہزنی کی واردات ہوئی یعنی مال۔ چنانچہ مقطوع لہ (مال) کی وہی شرائط ہیں جو مسروق میں ذکر کی گئی ہیں، مختصراً یہ کہ چھینی ہوئی چیز مال ہو، مال متقوم ہو، معصوم ہو، اس میں کسی رہزن کا حق نہ ہو، اٹھا کر لے جانے میں کوئی تاویل نہ ہو سکتی ہو، وہ مال مقطوع علیہ کی ملک ہو اور اس میں قاطع کا حصہ نہ ہو، ملک کی تاویل بھی نہ ہو سکتی ہو، شبہ ملک بھی نہ ہو، مال محرز ہو، اس میں اباحت کا شبہ نہ ہو اور مال کامل نصاب یعنی دس درہم ہو یا اتنی قیمت کا سامان ہو جو ہر رہزن کو پہنچتا ہو۔ ❸

مقطوع فیہ کی شرائط...... مقطوع فیہ سے مراد وہ جگہ ہے جہاں ڈکیتی کی واردات ہوئی ہو اس کی تین شرائط ہیں۔

۱...... یہ کہ قطع طریق دار الاسلام میں ہو، اگر قطع طریق کی واردات دار الحرب میں ہو تو حد واجب نہیں ہوگی، چونکہ امام کو دار الحرب میں ولایت حاصل نہیں ہوتی لہٰذا اسے حد جاری کرنے کی قدرت بھی وہاں حاصل نہیں ہوگی۔

۲...... متقدمین حنفیہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ قطع طریق کی واردات شہر سے باہر ہو، آیا کہ شہر کے اندر قطع طریق متحقق ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام محمد اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہم کا ظاہر کلام یہ ہے کہ قطع طریق کا حکم اسی صورت میں ثابت ہوگا جب رہزنی کی واردات شہر سے باہر ہو چونکہ قطع طریق بغیر انقطاع کے حاصل نہیں ہوتا اور انقطاع شہر میں نہیں ہوتا چونکہ شہر میں لوگ مقطوع علیہ کی مدد کو پہنچ سکتے ہیں لہٰذا شہر میں رہزنی غصب کے مشابہ ہے اور اس میں تعزیر ہوگی اور چھینا ہوا مال مستحق کو واپس کیا جائے گا یہ رائے استحسان کا تقاضا ہے۔ ❹ حنفیہ کے نزدیک یہی ظاہر الروایہ ہے لیکن مفتیٰ بہ اس کے برخلاف ہے۔

امام ابو یوسف، مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں: قطع طریق کا حکم شہر کے اندر بھی ثابت ہوتا ہے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل مقتضائے قیاس بھی ہے کہ وجوب حد کا سبب شہر کے اندر بھی متحقق ہو سکتا ہے اور سبب قطع طریق ہے لہٰذا شہر کے اندر اگر قطع طریق ثابت ہو جائے تو حد واجب ہوگی۔ جیسے شہر سے باہر قطع طریق پر حد ہوتی ہے۔

ابن عابدین کہتے ہیں: مشائخ نے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی روایت پر فتویٰ دیا ہے چونکہ رہزنی کی واردات دن کو بھی اور رات کو بھی، اسلحہ کے ساتھ اور بغیر اسلحہ کے شہر میں بھی سرزد ہوتی ہے۔ ❺

جمہور کا بھی اسی قسم کا استدلال ہے کہ اللہ تعالیٰ کی شریعت سے لڑائی اور اللہ کی حدود کو للکارنا حرام ہے اور اس کی حرمت شہر کے اندر اور باہر مختلف نہیں بلکہ یکساں ہے جیسے بقیہ معاصی مثلاً زنا، شراب نوشی جس طرح شہر سے باہر حرام ہے اسی طرح شہر کے اندر بھی حرام ہے اور اثبات پر حد واجب ہوگی۔ ❻ ہاں البتہ شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ رہزن کو قوت اور غلبہ حاصل ہو، راہزنوں کی تعداد شرط نہیں، غلبہ اور قوت آبادی

---

❶...... المراجع السابقة، فتح القدير ۴/ ۲۷۱، القوانين الفقهية ۳۶۲۔ ❷مغني المحتاج ۴/ ۱۸۲ المهذب ۲/ ۲۸۵ ❸ البدائع ۷/ ۹۲۔ ❹ المرجع السابق، المبسوط ۹/ ۲۰۱، الهداية مع فتح القدير ۴/ ۲۷۴۔ ❺ردالمحتار ۳/ ۲۳۲ ❻حاشية الدسوقی ۴/ ۳۴۸ القوانين الفقهية ۳۲۶، بداية المجتهد ۲/ ۴۴۵ مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۱ المغنی ۸/ ۲۸۷

سے دور ہونے میں حاصل ہوسکتا ہے، آبادی کے قریب ہونے میں غلبہ حاصل نہیں ہوتا مثلاً مقطوع علیہ مدد کے لیے فریاد کرسکتا ہے اور اگر سلطان کمزور ہوتو غلبہ اور قدرت شہر میں بھی ہوسکتی ہے۔

۳...... یہ کہ جس جگہ رہزنی کی واردات ہو اس میں اور شہر میں سفر کی مسافت کے بقدر فاصلہ ہو اگر اس سے کم فاصلہ ہو تو رہزنی نہیں ہوگی، یہ شرط امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک معتبر ہے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اس شرط کا اعتبار نہیں کیا، گذشتہ شرط کے ذیل میں میں نے دلائل بیان کردیئے ہیں، البتہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا قول مفتی بہ ہے۔

تیسری بحث...... قطع طریق کا اثبات

قاضی کے پاس قطع طریق یا تو گواہوں سے ثابت ہوتا ہے یا اقرار سے، البتہ عدالت میں مقدمہ دائر کرنا ضروری ہے، قاضی کے علم سے قطع طریق ثابت نہیں ہوتا، اور نہ ہی راہزنوں کے قسم سے انکار کرنے سے ثابت ہوتا ہے جیسا کہ سرقہ میں بیان ہو چکا، حنابلہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دو مرتبہ اقرار کرنا شرط ہے۔

چوتھی بحث......راہزنوں کے احکام (سزائیں)

رہزنی کی سزا کے متعلق علماء کا اختلاف ہے آیا کہ آیت میں مذکور سزائیں تخییر (آپشن) پر مبنی ہیں یا جرم کی مقدار پر مرتب ہیں؟

حنفیہ اور شافعیہ حنابلہ...... کہتے ہیں: رہزنوں کی حد آیت میں مذکور ترتیب کے مطابق ہے چونکہ سزا کے لیے واجب ہے کہ وہ بقدر جنایت (جرم) ہو۔ لیکن ترتیب کی کیفیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں...... اگر رہزنوں نے صرف مال چھینا تو خلاف سمت سے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دئے جائیں گے اگر صرف قتل کیا تو انہیں بھی قتل کیا جائے گا، اگر رہزنوں نے مقطوع علیہ کو قتل بھی کیا اور مال بھی چھینا تو امام کو اختیار حاصل ہوگا اگر چاہے خلاف سمت ہاتھ پاؤں کاٹ دے اور پھر انہیں قتل کرلے یا سولی پر لٹکا دے اور اگر چاہے تو ہاتھ پاؤں نہ کاٹے اور صرف قتل یا سولی پر اکتفاء کرلے۔

اور اگر راہزنوں نے مقطوع علیہ کو صرف ڈرایا دھمکایا ہو، قتل نہ کیا اور نہ ہی مال چھینا ہو تو رہزنوں کو جلاوطن کردیا جائے یعنی قید میں رکھے جائیں اور ان پر تعزیر لگائی جائے گی۔ ❶

تیسری صورت کہ اگر راہزنوں نے قتل بھی کیا اور مال بھی چھینا اس میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ذکر کی گئی ہے، صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کہتے ہیں: امام رہزن کو قتل کرے یا سولی پر چڑھائے، ہاتھ پاؤں نہ کاٹے چونکہ رہزنی کا جرم واحد ہے اس میں دو حد واجب نہیں ہوں گی نیز اگر مادون النفس جنایت نفس میں داخل ہوتی ہے جیسے حد سرقہ اور حد رجم دونوں جمع ہوجائیں تو فقط رجم کی حد جاری کی جائے گی۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے صاحبین رحمۃ اللہ علیہما پر رد کیا ہے اگرچہ یہ جنایت واحد ہے تاہم ہاتھ پاؤں کاٹنے اور قتل کی سزا بھی واحد ہے البتہ یہ سزا مغلظہ (سخت تر) ہے چونکہ اس کا سبب مغلظ ہے چونکہ قطع طریق امن عامہ کو تباہ کردیتا ہے اور لوگوں کا مال اور جان محفوظ نہیں رہتی۔

---

❶......المبسوط ۹/۱۹۵، البدائع ۷/۹۳ فتح القدير ۴/۲۷۰ تبيين الحقائق ۳/۲۳۰ مختصر الطحاوی ۲۷۶ حاشية ابن عابدين ۳/۳۳۳

شافعیہ اور حنابلہ...... کہتے ہیں: اگر راہزنوں نے فقط مال چھینا ہو تو خلاف سمت ان کے ہاتھ پاؤں کاٹے جائیں گے، اور اگر قتل کیا ہو اور مال نہ چھینا ہو تو انہیں قتل کر کے سولی پر لٹکا دیا جائے گا اور اگر قتل بھی کیا ہو اور مال بھی چھینا ہو تو رہزنوں کو قتل بھی کیا جائے گا پھر سولی پر لٹکا دیا جائے گا۔ اگر ڈرایا اور دھمکایا ہو تو رہزنوں کو زمین سے دور کر دیا جائے۔ ❶

اس ترتیب پر شافعیہ اور حنابلہ کی دلیل ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جو ابو بردہ اسلمی رضی اللہ عنہ کے قصہ میں وارد ہوئی ہے اس میں اسی ترتیب کے مطابق سزا بیان کی گئی ہے ❷ شافعیہ اور حنابلہ نے صرف تیسری صورت میں حنفیہ سے اختلاف کیا ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں ❸ رہزنوں کو سزا دینے کا دارو مدار امام کی رائے پر ہے، امام مصلحت کے پیش نظر فقہاء سے مشاورت کرے جو رائے قائم کرلے اسی پر عمل کرلے البتہ سزا میں امام کی من مانی کو دخل نہیں ہونی چاہئے۔

۱......اگر رہزن نے صرف ڈرایا یا دھمکایا ہو تو امام کو اختیار ہے چاہے رہزن کو قتل کرے چاہے اسے سولی پر لٹکائے چاہے جلاوطن کرے یا خلاف سمت ہاتھ پاؤ کاٹے، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

اگر رہزن صاحب رائے، صاحب تدبیر ہو اور اس کے پاس قوت بھی ہو تو اس میں اجتہادی توجیہ یہ ہے کہ اسے قتل کیا جائے یا سولی پر لٹکا دیا جائے۔ چونکہ ہاتھ پاؤ کاٹنے سے اس کا ضرر ختم نہیں ہوتا۔ اگر رہزن صاحب رائے نہ ہو لیکن اس کے پاس قوت ہو تو خلاف سمت اس کے ہاتھ پاؤں کاٹے جائیں، اگر مذکور بالا دونوں صورتیں رہزن میں نہ پائی جائیں تو امام اسے مارے اور جلاوطن کردے۔

۲......اگر رہزن نے مقطوع علیہ (مسافر) کو قتل کیا تو بدلے میں اسے قتل کرنا ضروری ہے، اس کے ہاتھ پاؤں کاٹنے اور جلاوطن کرنے میں امام کو اختیار حاصل نہیں ہوگا، ہاں البتہ اسے قتل کرنے اور سولی پر چڑھانے میں اختیار ہوگا۔

۳......اگر رہزن نے مال چھینا ہو اور قتل نہ کیا ہو تو امام کو اختیار ہے چاہے رہزن کو قتل کرے یا سولی پر چڑھائے یا ہاتھ پاؤں کاٹے یا جلاوطن کرے، امام اجتہاد کر کے اپنی رائے کے مطابق حکم صادر کرے اور اپنی خواہش نفس کو دخل نہ دے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ آیت میں حرف ''اَوْ'' لایا گیا ہے جو لغت میں تخییر کا مقتضی ہے جیسے دوسری آیت میں ہے:

فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ المائدۃ ۸۹/۵ ❹

جمہور کہتے ہیں کہ ''اَوْ'' بیان نوع کے لیے ہے تخییر کے لیے نہیں، لہٰذا سزا بقدر جرم ہوگی۔

سولی چڑھانے کی کیفیت، اس کا وقت اور مدت...... امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: رہزن کو زندہ سولی پر چڑھا دیا جائے اس کے ہاتھ تو سولی کے تختے کے ساتھ باندھ دیئے جائیں پھر پاؤں کے نیچے رکھی ہوئی لکڑا الگ کر دی جائے، پھر نیزہ مار کر اسے قتل کر دیا جائے چونکہ سولی چڑھانا بطور تغلیظ کے ہے اور سزا زندہ شخص کو دی جاتی ہے، رہی بات مردہ کی تو اسے سزا نہیں دی جاتی، سولی پر چڑھانا مثلہ نہیں چونکہ مثلہ میں تو اعضاء کاٹے جاتے ہیں ❺ حنفیہ کے مذہب میں یہی زیادہ صحیح ہے اور مالکیہ کے نزدیک بھی یہی راجح ہے۔

مالکیہ میں سے اشہب، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: قاطع طریق کو قتل کرنے کے بعد سولی پر چڑھایا

---

❶......المهذب ۲/۲۸۴، مغني المحتاج ۴/۱۸۱ المغني ۸/۲۸۸ السياسة الشرعية لابن تيمية ۷۸۔ ❷ هذا اثر عن ابن عباس رواه الشافعي في مسنده وفي إسناده ابراهيم بن محمد ابي يحيىٰ وهو ضعيف واخرجه البيهقي عن عباس ورواه احمد بن حنبل في تفسيره عن ابي معاويه عن حجاج عطيه(التلخيص الحبير ۳۵۸ نيل الاوطار ۷/۱۵۲۔ ❸ المنتقى على الموطا، ۷/۱۷۲ القوانين الفقهية ۳۶۳۔ ❹ حاشية الدسوقي ۴/۳۴۹، بداية المجتهد ۲/۴۴۵ القوانين الفقهية ۳۶۳۔ ❺ المبسوط ۹/۱۹۶، فتح القدير ۴/۲۷۱ البدائع ۷/۹۵

جائے گا چونکہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے قتل کو سولی پر مقدم کیا ہے، اسے زندہ سولی پر چڑھانے میں عذاب دینا ہے اور مثلہ کرنا ہے ❶ حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مثلہ کرنے سے اور جاندار کو عذاب میں مبتلا کرنے سے منع فرمایا ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جب تم کسی کو (سزا کے طور پر) قتل کرو تو اسے اچھی طرح سے قتل کرو اور جب کسی جانو کو ذبح کرو۔ اسے اچھی طرح ذبح کرو۔ ❷ قتل کے بعد سولی چڑھانے کی غرض یہ ہے تاکہ اس سے دوسرے لوگوں کو عبرت ہو جائے اور اس کے گھناؤنے جرم کی تشہیر ہو جائے۔

سولی کی مدت جمہور کے نزدیک تین دن ہے۔ اس سے زیادہ نہیں چھوڑا جائے گا۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اتنی مدت تک سولی پر لٹکا رہنے دیا جائے گا جتنی مدت میں اسے سولی پر چڑھنے کا نام دیا جاسکے، ابن قدامہ کہتے ہیں سولی کا صحیح وقت وہی ہے۔

جو خضرقی نے ذکر کر کیا ہے کہ اتنی مدت تک سولی پر اسے رہنے دیا جائے گا جتنی مدت میں لوگوں میں اس کا معاملہ مشہور ہو جائے۔

نفی (جلاوطنی) حنفیہ..... کے نزدیک نفی کا معنی قید کرنا ہے، چونکہ قید کرنے میں زمین سے اوجھل ہونے کا معنی ہے اور زندہ رکھنے کے ساتھ ساتھ دنیا سے نکل جانا ہے، عرف عام میں حبس وقید کو بھی نفی کہا جاتا ہے جیسا کہ کسی قیدی نے یہ اشعار کہے ہیں:

خرجنا من الدنيا ونحن من اهلها
فلسنا من الاحياء فيها ولا الموتى
اذا جاءنا السجان يوماً لحاجة
عجبنا وقلنا جاء هذا من الدنيا

ہم دنیا سے باہر نکل چکے ہیں (یعنی قید ہو گئے ہیں) حلانکہ ہم اہل دنیا میں سے ہیں ہمارا شمار زندوں میں ہے نہ مردوں میں، جب ہمارے پاس جیل کا داروغہ آتا ہے تو ہمیں اس پر تعجب ہوتا ہے اور ہم کہتے ہیں یہ دنیا سے ہمارے پاس آیا ہے۔

رہی بات جلاوطن کرنے کی سو اس میں دوسرے شہر کے رہنے والوں کو ضرر میں ڈالنا ہے اور قطع طریق دارالحرب کی طرف جانے کا موقع فراہم کرنا ہے جس سے وہ کافر ہو سکتا ہے۔ ❸

مالکیہ کہتے ہیں..... کہ نفی کا معنی جلاوطنی ہے یعنی رہزن کو ایک شہر سے کسی دوسرے شہر میں جلاوطن کر دیا جائے اور دوسرے شہر میں اسے قید کر لیا جائے یہاں تک کہ وہ سچی توبہ کر لے، دونوں شہروں کے درمیان کم از کم فاصلہ قصر صلاۃ کی مسافت کے برابر ہو ❹ گویا مالکیہ کے نزدیک نفی کا معنی جلاوطنی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں..... کہ نفی کا معنی یہ ہے کہ امام رہزن کو اتنی مدت کے لیے قید میں ڈال دے جتنی مدت میں وہ توبہ کر لے یا لوگوں کو عبرت دلانے کے لیے رہزن پر تعزیر لگائے ❺ حد زنا میں نفی کا معنی دوسرے شہر میں جلاوطن کر دینا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں..... نفی کا معنی یہ ہے کہ قاطع طریق کو شہر سے بھگا دیا جائے تاکہ کہیں ٹکنے نہ پائے۔ ان کی دلیل حسن بصری کی روایت ہے کہ نفی کا معنی شہروں اور ملکوں میں بھگانا ہے کہ کہیں وہ ٹکنے نہ پائے ❻ حنابلہ کے نزدیک حد زنا میں تغریب اور نفی وہی ہے جو شافعیہ کے نزدیک ہے۔

---

❶.....المراجع السابقه المنتقى على المؤطا ۱۷۲/۷۔ ❷ اخرجه مسلم و احمد اصحاب السنن الأربعة عن شداد بن أوس (الجامع الصغير ۷۱/۱ الأربعين للنووى ۴۱ نيل الاوطار ۱۴۱/۸۔ ❸ المبسوط ۱۳۰/۹ تبيين الحقائق ۲۳۶/۳ فتح القدير ۲۷۰/۴ البدائع ۹۵/۷۔ ❹ حاشية الدسوقى ۳۴۹/۴ القوانين الفقهية ۳۶۳ بداية المجتهد ۴۴۶/۲، المنتقى على الموطا ۱۷۳/۷۔ ❺ مغنى المحتاج ۱۸۱/۴، المهذب ۲۸۴/۲۔ ❻ المغنى ۲۹۴/۸

قطع طریق کے حکم کی کیفیت: حد حرابہ......قطع طریق کی حد خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے اس میں تداخل جاری ہوگا یہ حد معافی اسقاط، ابراء اور صلح کا احتمال نہیں رکھتی، جیسا کہ حد سرقہ میں واضح ہو چکا ہے رہی بات تاوان اور قطع اعضاء کو جمع کرنے کی سو اس میں علماء کا اختلاف ہے۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر محاربین (رہزن) مال چھینیں اور پھر ان پر حد جاری کر دی جائے اور مال جوں کا توں موجود ہو تو مال مالک کو واپس کیا جائے گا، اگر مال تلف اور ضائع ہو جائے تو حنفیہ کا موقف ہے کہ حد اور ضمان کو جمع نہیں کیا جائے گا۔ چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جب چور پر حد قائم کر دی جائے تو اس پر تاوان نہیں ہوگا۔ ❶ نیز ضمان لاگو کیا جاتا ہے جب تملیک ہو گویا ضمان کی عائد گی تملیک کی مقتضی ہے اور ملک حد کے مانع ہے لہٰذا ضمان اور ملک کو جمع نہیں کیا جائے گا۔ ❷

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں......حد اور تاوان جمع کیا جائے گا جیسے حد سرقہ میں جمع کیا جاتا ہے چونکہ مال عین ہے جیسے واپس کرنا واجب ہے، بشرطیکہ جوں کا توں باقی ہو، اگر تلف ہو جائے تو اس کا ضمان واجب ہوگا، یہ ایسا ہی ہے جیسے رہزن پر حد قائم ہی نہ کی گئی ہو، نیز حد اور تاوان ایسے دو حق ہیں ہو جو مستحقین کے لیے واجب ہوتے ہیں، لہٰذا ان دونوں کا جمع ہونا جائز ہے جیسے حرم کے مملوک شکار میں جزاء اور قیمت دونوں جمع ہوتے ہیں۔ ❸

پانچویں بحث......وہ امور جن سے رہزنی کا حکم ساقط ہو جاتا ہے، عدم وجوب حد پر مرتب ہونے والا حکم اور اس کا سقوط

مندرجہ ذیل امور سے رہزنی کی حد ساقط ہو جاتی ہے۔

۱......قاطع طریق رہزنی کا اقرار کیا ہو اور مقطوع علیہ اس کا انکار کرتا ہو۔

۲......قاطع طریق اپنے اقرار سے رجوع کر لے۔

۳......مقطوع علیہ گواہوں کی تکذیب کرتا ہو۔

۴......لوٹی گئی چیز کا راہزن مالک بن جائے، جمہور کے نزدیک مقدمہ عدالت میں لے جانے سے قبل ہو یا بعد، دوسرے آئمہ کا اس میں اختلاف ہے جیسا کہ سرقہ میں گزر چکا۔

۵......سلطان کے قاطع پر قدرت پا لینے سے پہلے قاطع توبہ کر لے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ ۚ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ﴿۳۴﴾ المائدۃ ۵/۳۴

ہاں وہ لوگ اس سے مستثنیٰ ہیں جو تمہارے ان کو قابو میں لانے سے پہلے توبہ کر لیں، جان رکھو اللہ بہت بخشنے والا اور بڑا مہربان ہے۔

یہ صورت ائمہ کے درمیان متفق علیہ ہے۔ ❹

اگر توبہ سے حد ساقط ہو جائے یا کسی اور مانع کی وجہ سے حد واجب نہ ہو مثلاً کوئی شرط مفقود ہو تو اگر مال موجود ہو مالک کو واپس لوٹانا واجب ہے اگر مال ضائع ہو گیا ہو یا ضائع کر دیا گیا ہو تو ضمان واجب ہوگا۔

اگر رہزنوں نے اسلحہ سے قتل کیا ہو تو حنفیہ کے نزدیک قصاص واجب ہوگا، اگر رہزنی نے عصا یا پتھر سے کسی کو قتل کیا ہو تو رہزن کی عاقلہ (برادری) پر دیت واجب ہوگی، جمہور کے نزدیک قتل عمد کی صورت میں قصاص واجب ہوگا خواہ قتل عمد اسلحہ سے ہو یا بغیر اسلحہ کے۔ اگر رہزنوں نے مسافروں کو زخمی کیا ہو تو جن زخموں میں برابری ممکن ہو ان میں قصاص ہوگا اور جن میں برابری ممکن نہ ہو ان

---

❶......حديث مرسل قد سبق تخريجه۔ ❷ البدائع ۹۵/۷ فتح القدير ۲۷۱/۴۔ ❸ حاشية الدسوقي ۳۵۰/۴، مغني المحتاج ۱۸۲/۴، المغني ۲۹۵/۸۔ ❹ البدائع ۹۶/۷ المنتقى على المؤطا ۱۷۲/۷

میں تاوان ہوگا۔ ❶

باغی: اول: بغاوت کی تعریف...... بغاوت کا لغوی معنی طلب، تلاش، اور جستجو ہے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے

مَا كُنَّا نَبْغِ...... ہم طلب نہیں کرتے تھے۔ الکہف ۶/۶۴

دوسرا معنی تعدی اور ظلم ہے۔ فقہاء کی اصلاح میں یہ تعریف ہے جیسا کہ مالکی نے کہا ہے:

الا متناع من طاعة من تثبت امامة فی غير معصية بمغالبة ولو تأوّلا

بغیر معصیت کے غلبہ ظاہر کر کے مسلمانوں کے امیر کی اطاعت سے دست کش ہو جانا اگر چہ اس میں کوئی تاویل ہی کیوں نہ ہو ❷ بغاوت حرام ہے چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ''جو شخص اپنے امام کی اطاعت سے دست کش ہو جائے وہ قیامت کے دن آئے گا اس حال میں کہ اس کے پاس کوئی حجت نہیں ہوگی، جو شخص اس حال میں مرگیا کہ وہ جماعت سے دست کش (علیحدہ اور جدا) ہو بلا شبہ وہ جاہلیت کی موت مرے گا۔ ❸

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی ہے کہ جس شخص نے ہمارے اوپر اسلحہ اٹھایا وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ ❹

حنفیہ نے باغیوں کی یہ تعریف کی ہے۔ ''وہ جماعت جس کے پاس قوت و طاقت ہو اور بعض احکام میں مسلمانوں کی تاویلاً مخالفت کرتے ہوں، کسی شہر میں ان کا غلبہ ہو جائے اور وہ اپنی فوجی قوت بنالیں اور اپنے حکم کا اجراء کرنے لگیں جیسے خوارج۔''

خوارج نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف خروج کیا تھا، ان کے خون کو حلال قرار دیا، مسلمانوں کے مال اور جان کو مباح قرار دیا اور مسلموں کی عورتوں کو قیدی بنالیا، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی تکفیر کی اور وہ ہر گناہ کو کفر سمجھتے تھے، دین کے معاملہ میں نہایت درجے کا تشدد کرتے تھے۔ ❺

ان کے علاوہ دیگر باغیوں نے مسلمانوں کے خون کو مباح نہیں سمجھا اور نہ مسلمانوں کی اولاد کو قیدی بنایا۔ مالکیہ نے یہ تعریف کی ہے۔ ''باغی وہ جماعت ہے جو کسی تاویل پر جنگ کرے جیسے گمراہ ٹولے مثلاً خوارج وغیرہ، وہ لوگ جو امام وقت پر خروج کرلیں، اس کی طاعت میں داخل ہونے سے رک جائیں اور کسی واجب حق مثلاً زکوۃ وغیرہ سے انکار کردیں۔ ❻

حنابلہ نے یہ تعریف کی ہے ''باغی وہ لوگ ہوتے ہیں جو امام پر خروج کرلیں اگر چہ امام عادل نہ ہو اور باغی کوئی تاویل کرتے ہوں اور ان کے پاس قوت اور شوکت ہو اگر چہ ان کا کوئی رہنما نہ ہو۔'' حالانکہ امام پر خروج کرنا حرام ہے اگر چہ وہ عادل نہ ہو۔ ❼

باغی اور محارب (رہزن) میں فرق یہ ہے کہ محارب فسق و نافرمانی کرتے ہوئے بغیر کسی تاویل کے خروج کرتا ہے اور باغی تاویل کے ساتھ جنگ کرتا ہے۔ لوگوں کو قتل کر کے ان کا مال چھین لیتا ہے جب باغی پکڑا جائے اور اس نے توبہ نہ کی ہو تو اس پر حد حرابہ قائم نہیں کی جائے گی اور اس نے جو مال چھینا ہو وہ نہیں لیا جائے گا اگر چہ وہ مالدار ہی کیوں نہ ہو۔ ہاں البتہ اگر کوئی چیز بعینہ اس کے پاس پائی جائے تو مالک کو واپس کی جائے گی، باغیوں کو قوت اور غلبہ حاصل ہوتا ہے وہ ایک جگہ کو اپنی پناہ گاہ کے طور پر مخصوص کرلیتے ہیں۔ ❽

---

❶...... البدائع ۹۶/۷، فتح القدیر ۲۷۱/۴ المهذب ۲۸۵/۲ القوانين الفقهية ۳۶۳ ۔ ❷ حاشية الدسوقی ۲۹۸/۴۔ ❸ الـاحاديث فی هذا المعنی كثيرة منها اخرجه مسلم والنسائی عن ابی هريره من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية، ومنها ماروا ه الحاكم عن ابن عمر ومنها ما رواه احمد والشيخان (تفصیل دیکھئے جامع الاصول ۶۰۶/۴ مجمع الزواید ۲۱۹/۰، نیل الاوطار ۱۷۱/۷) ❹ اخرجه احمد والشيخان من حديث ابن عمر وابی موسیٰ واخرجه مسلم من حديث ابی هريرة وسلمه بن اكوع (نيل الاوطار ۱۷۳/۷ سبل السلام ۲۵۷/۳) ❺ فتح القدير ۴۰۸/۸ تحفة الفقهاء ۲۰۱/۳، حاشية ابن عابدين ۲۳۸/۳۔ ❻ القوانين الفقهية ۳۶۳۔ ❼ غاية المنتهی ۳۴۸/۳۔ ❽ المقدمات المهدات ۲۳۶/۳

دوم: باغیوں کے احکام:

ا۔ باغیوں سے لڑنا...... اگر باغیوں کے پاس قوت اور شوکت نہ ہو تو امام انہیں گرفتار کرے اور قید میں رکھے تاوقتیکہ وہ توبہ کریں۔ اگر باغی جنگ پر اتر آئیں اور ان کے پاس کوئی پناہ گاہ بھی ہو اور اسلحہ بھی ہو تو امام انہیں اطاعت اختیار کرنے کی دعوت دے دار العدل اور جماعت کے التزام کی دعوت دے، جیسا کہ کفار کے ساتھ کیا جاتا ہے اگر انکار کر دیں تو اہل عدل ان کے ساتھ جنگ کریں یہاں تک کہ انہیں شکست ہو جائے یا قتل ہو جائیں، باغیوں میں سے جو بھاگ رہے ہوں انہیں اور ان کے قیدیوں کو قتل کرنا جائز ہے، ان کے زخمی کو بھی مار دینا جائز ہے یہ حنفیہ کے نزدیک ہے۔ جمہور فقہاء کا اس میں اختلاف ہے ❶ امام جنگ میں ابتداء نہ کرے یہاں تک کہ وہی جنگ میں پہل کر دیں، چونکہ باغیوں کے ساتھ لڑنا دفع شر کے لیے ہے، ان احکام کی دلیل یہ آیت ہے:

اِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا ۚ فَاِنْۢ بَغَتْ اِحْدٰىهُمَا عَلَى الْاُخْرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِيْ تَبْغِيْ حَتّٰى تَفِيْٓءَ اِلٰٓى اَمْرِ اللّٰهِ ۚ فَاِنْ فَآءَتْ فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَاَقْسِطُوْا ؕ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ ۞ الحجرات ۹/۴۹

اور اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں تو ان کے درمیان صلح کراؤ پھر اگر ایک گروہ دوسرے پر زیادتی کرے تو اس گروہ سے لڑو جو زیادتی کر رہا ہو، یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے، چنانچہ اگر وہ لوٹ آئے تو ان کے درمیان انصاف سے صلح کرا دو اور انصاف سے کام لو بیشک اللہ تعالیٰ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فرمایا تم تاویل کر کے جنگ کرو گے جس طرح تم قرآن پر جنگ کرتے ہو۔ ❷

باغیوں کے ساتھ اپنی اسلحہ اور گھوڑوں کے ساتھ جنگ کرنے میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ مسلمانوں کی اس کی ضرورت پڑے چونکہ عادل اور مطیع کے مال کے ساتھ بوقت ضرورت جنگ کرنا جائز ہے باغی کے مال کے ساتھ بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔ رہی بات باغیوں کے مال کی، امام ان کا مال اپنے پاس روک لے یہاں تک کہ بغاوت کا خاتمہ ہو جائے پھر بغاوت ختم ہونے کے بعد ان کا مال انہیں واپس کر دے چونکہ باغیوں پر غلبہ حاصل کر لینے سے ان کا مال مباح نہیں ہو جاتا چونکہ باغی آخر وہ بھی تو مسلمان ہیں۔ ❸

باغیوں کے ہاتھوں تلف شدہ جان و مال کا ضمان..... حنفیہ، شافعیہ مالکیہ اور حنابلہ (ظاہری قول کے مطابق) کہتے ہیں: جو لوگ کسی تاویل کو بنیاد بنا کر بغاوت پر اتر آئیں اور جنگ کریں، دوران جنگ ان کے ہاتھوں جو مال اور جان ضائع ہو جائے باغیوں پر اس کا ضمان نہیں ہوگا، اس کی دلیل امام زہری کی روایت ہے "لوگوں کے درمیان عظیم فتنہ برپا ہوا، ان میں بدری صحابہ بھی موجود تھے، چنانچہ لوگوں کا (واقعہ جمل اور صفین وغیرہ) اس پر اجماع ہو گیا کہ اس شخص پر حد قائم نہیں کی جائے گی جس نے کسی حرام شرمگاہ کو بتاویل قرآن حلال کر لیا ہو، اس شخص کو بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا جس نے تاویل قرآن کی بنا پر کسی کو قتل کر دیا ہو، اور جس نے تاویل قرآن کی بنا پر کسی کا مال تلف کر دیا ہو اس پر تلف شدہ مال کا ضمان نہیں ہوگا۔ ❹ عقلی دلیل یہ ہے کہ باغیوں کی جماعت قوت حاصل کر کے تاویل کے ساتھ جنگ کرتی ہے لہٰذا دوسری جماعت کا باغیوں کے ہاتھوں جو نقصان ہو جائے اس کا باغیوں پر ضمان نہیں ہوگا، نیز اگر انہیں ضامن ٹھہرا دیا جائے تو وہ اطاعت اختیار کرنے سے انکار کر دیں گے۔ اس لیے ضمان مشروع نہیں جیسے اہل حرب سے ضمان نہیں لیا جاتا۔

علماء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ اہل عدل کے ہاتھوں جو باغی قتل ہو جائیں ان کا گناہ اہل عدل پر نہیں ہوگا اور نہ ہی اہل عدل پر ان کے

---

❶......حاشية الدسوقی ۳۰۰/۴ مغنی المحتاج ۱۲۷/۴، المهذب ۱۱۴/۸ ۔ ❷رواه احمد واسناده حسن عن ابی سعيد (مجمع الزوائد ۲۴۴/۶) ❸ المبسوط ۱۲۴/۱۰ البدائع ۱۳۰/۷ فتح القدير ۴۰۹/۴ تبيين الحقائق ۲۹۵/۳ الكتاب مع اللباب ۱۵۵/۴ ۔ ❹ذكره احمد فی رواية الاثرم (نيل الاوطار ۱۲۹/۷)

نقصان کا ضمان ہوگا، اس کی دلیل زہری کی مذکورہ بالا روایت ہے۔ دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ عادل وہی کام کرتا ہے جس کا اسے حکم دیا جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے جس شخص کے قتل کو حلال کیا ہو عادل اسی کو قتل کرتا ہے، اسی طرح باغیوں کے اموال بھی ہدر ہیں چونکہ جب باغیوں کی جان کا کوئی ضمان نہیں تو ان کے اموال کا بطریق اولیٰ ضمان نہیں ہوگا۔ ❶

اہل بغاوت اور اہل عدل، واہل بغاوت کی شکست کے بعد ایک دوسرے کے مال کو تلف کریں تو ان پر ضمان ہوگا چونکہ شکست کے بعد اہل بغاوت اہل دار اسلام ہو جاتے ہیں لہٰذا مال اور جان محفوظ ہوگی۔

باغی جن شہروں پر غلبہ حاصل کر کے ٹیکس خراج اور عشر وصول کرلیں تو امام لوگوں سے دوبارہ ٹیکس صدقات وغیرہ نہ لے، چونکہ ٹیکس لینے کی ولایت تب ثابت ہوتی جب باغیوں کو ٹیکس لینے سے روکا گیا ہوتا جبکہ امام انہیں نہیں روک سکا۔ اگر باغیوں نے وصول کیا ہوا مال حق مصارف میں صرف کیا تو ان کے مصرف کو نافذ العمل سمجھا جائے گا چونکہ حق مستحق کو پہنچ گیا اگر حق مصارف میں صرف نہ کیا ہو تو ان کے راہنماؤں کو ہدایت کی جائے کہ مال کو مصارفِ حقہ میں صرف کیا جائے چونکہ مال مستحق کو پہنچا نہیں۔ ❷

۳۔ **باغیوں کے جرائم کی سزا**..... اگر باغیوں نے اہل عدل کے مسافروں پر رہزنی کی تو باغیوں پر حد واجب نہیں ہوگی چونکہ وہ تاویل کر کے مسلمانوں کے اموال کو مباح سمجھ رہے ہوتے ہیں اور ان کے پاس قوت اور پناہ گاہ بھی ہوتی ہے۔

اگر کسی باغی نے عادل کی چوری کر دی تو امام اس کا ہاتھ نہ کاٹے چونکہ امام کو دار بغاوت پر ولایت حاصل نہیں ہوتی، دوسری دلیل امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی سابق الذکر روایت ہے، فی الجملہ حنفیہ کے نزدیک باغیوں پر حد قائم نہیں کی جائے گی چونکہ امام کو دار بغاوت پر ولایت حاصل نہیں ہوتی، مالکیہ اور حنابلہ نے بھی حنفیہ کی اس میں موافقت کی ہے کہ دوران بغاوت باغی جو مال تلف کر دیں یا کسی نفس کو قتل کر دیں اس کا ضمان ان پر نہیں ہوگا اور اہل بغاوت پر حدود بھی جاری نہیں کی جائیں گی۔ ❸

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: اگر باغیوں نے مسلمانوں کے اموال لوٹ لئے تو ان کے ہاتھ پاؤں کاٹے جائیں گے، اگرچہ باغی دار بغاوت ہی میں کیوں نہ ہو چونکہ باغی سے جرم اور جنایت سرزد ہوئی ہے، لہٰذا باغی کے حق میں قوت کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہیں۔ چونکہ باغی سختی کا حقدار ہے نہ کہ نرمی کا۔

اگر باغی نے دار الاسلام میں عادل کا مال چوری کر دیا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اگرچہ باغی عادل کے مال کو حلال ہی کیوں نہ سمجھتا ہو چونکہ دار اسلام میں باغی کو قوت حاصل نہیں ہوتی۔ ❹

۴۔ **باغیوں کے قتال اور مشرکین کے قتال میں فرق**..... جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ آئمہ مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ باغی وہ لوگ ہیں جو امام پر خروج کرلیں اور اس کی اطاعت سے دست کش ہو جائیں اور وہ کسی تاویل کا سہارا لیتے ہوں''۔ گویا تاویل کی قید سے باغی محاربین (رہزنوں) سے ممتاز ہوتے ہیں۔

باغیوں کے قتال کے حکم اور مشرکین کے قتال کے حکم میں، مالکیہ کے نزدیک فرق کی گیارہ (۱۱) وجہیں ہیں جنہیں قرافی مالکی نے ذکر کیا ہے۔ ❺

وہ یہ کہ باغیوں کو عبرت دلانے کے لیے ان سے لڑائی کی جائے، انہیں قتل کرنے کی نیت سے لڑائی نہ کی جائے، ان میں سے جو بھاگ

---

❶ ..... المبسوط ۱۰/ ۱۲۸ البدائع ۷/ ۱۴۱ فتح القدیر ۴/ ۴۱۴ بدایة المجتهد ۲/ ۳۴۸، حاشیة الدسوقی ۴/ ۳۰۰ المهذب ۲/ ۲۲۰ مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۵، المغنی ۸/ ۱۱۳ کشاف القناع ۴/ ۱۲۸ شرح مسلم للنووی ۷/ ۱۷۰۔ ❷ الکتاب مع اللباب ۴/ ۱۵۶۔ ❸ القوانین الفقهیة ۳۶۴، المغنی ۸/ ۱۱۳۔ ❹ البدائع ۷/ ۱۴۱، تحفة الفقهاء ۳/ ۲۵۲، المهذب ۲/ ۲۲۱۔
❺ الفروق ۴/ ۱۷۱، القوانین الفقهیة ۳۶۴ الشرح الکبیر ۴/ ۲۹۹

جائے اس کا پیچھا نہ کیا جائے، جو زخمی ہوں انہیں قتل نہ کیا جائے ان کے قیدیوں کو بھی قتل نہ کیا جائے، باغیوں کے اموال کو بطور غنیمت نہ سمیٹا جائے ان کی اولاد کو قیدی نہ بنایا جائے، ان کے ساتھ جنگ کرنے میں کسی مشرک سے مدد نہ لی جائے، نہ ہی ان کے مال کو برباد کیا جائے، ان پر منجنیقیں نصب نہ کی جائیں، ان کے باغات اور فصلیں نہ جلائی جائیں، درخت نہ کاٹے جائیں۔ مالکی مذہب میں معتمد یہ ہے کہ امام باغیوں کے ساتھ تلوار، تیر، منجنیق وغیرہ کے ساتھ لڑائی کرسکتا ہے، ان پر پانی چھوڑ سکتا ہے، ان کی کھیتیاں وغیرہ جلاسکتا ہے خوراک کی آمدورفت بند کرسکتا ہے، پانی کو منقطع کرسکتا ہے، ہاں البتہ باغیوں میں عورتیں اور بچے ہوں تو ان امور سے گریز کیا جائے، باغیوں پر آگ نہ برسائی جائے، ان کی اولاد اور عورتوں کو قیدی نہ بنایا جائے چونکہ وہ بھی مسلمان ہیں۔

اہل حرب مشرکین کے ساتھ بھی جنگ باغیوں کی طرح کی جائے گی البتہ پانچ امور میں فرق ہے جو مشرکین بھاگ رہے ہوں ان کا پیچھا کیا جائے گا۔ جان بوجھ کر انہیں قتل کرنا بھی جائز ہے، مشرکین نے جو قتل کیا ہو یا مال تلف کیا ہو اس کا مطالبہ جائز ہے مشرکین کے قیدیوں کو جس میں رکھنا جائز ہے مشرکین جو زکوۃ یا خراج لیں وہ ساقط نہیں ہوگا بلکہ دوبارہ لیا جائے گا جیسے کوئی غاصب لے لے تو دوبارہ وصولی کی جاتی ہے۔

پانچویں فصل......حد شرب حد سکر اور شراب کی اقسام

خاکہ موضوع......حد شرب اور حد سکر پر گفتگو حنفیہ کی اصطلاح کے مطابق ہوگی پھر دوسرے آئمہ کی آراء کا احاطہ کیا جائے گا، اس میں درج ذیل مباحث ہیں:

پہلی بحث	......	حد شرب اور حد سکر کی تعریف، سکر (نشے) کا ضابطہ، حد کی شرائط اور حد کی مقدار۔
دوسری بحث	......	حرام اور مباح اشربہ کی انواع
تیسری بحث	......	خمر (شراب) کے احکام۔
چوتھی بحث	......	نشہ آور شرابوں کے احکام جو خمر کے علاوہ ہوں
پانچویں بحث	......	اثبات شرب
چھٹی بحث	......	منشیات کے خطرات اور اسلام میں منشیات کے احکام۔

پہلی بحث......حد شرب اور حد سکر کی تعریف، سکر کا ضابطہ، حد کی شرائط اور مقدار

حنفیہ نے حرام مشروبات کے حوالے سے دو طرح کی حد کا اعتبار کیا ہے۔❶ حد شرب اور حد سکر (نشہ)۔ حد شرب سے مراد وہ حد ہے جو خمر پینے سے واجب ہوتی ہے اور خمر ہی کے ساتھ خاص ہے۔ یہاں تک کہ خمر کی قلیل مقدار پینے سے بھی حد واجب ہوتی ہے، خمر پینے میں نشہ ہونے یا نہ ہونے پر حد موقوف نہیں، چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جو شخص خمر (شراب) پیئے اسے کوڑے مار دو۔❷

خمر......انگور کا کچا رس جس میں جھاگ اور جوش آجائے۔ خمر کی وجہ تسمیہ یہ ہے "انها تخمر العقل" یہ عقل پر پردہ ڈال دیتی ہے۔ عقل کو خلط میں ڈال دیتی ہے۔ رہی بات حد سکر کی سو یہ حد ہے جو خمر کے علاوہ دوسرے نشہ آور مشروبات پینے سے نشہ چڑھنے سے واجب ہو❸ اس کا بیان آیا چاہتا ہے۔

---

❶......اشربہ شراب کی جمع ہے، ہر بہتی ہوئی چیز کو شراب کہا جاتا ہے۔ فقہ میں نشہ آور مشروب کو شراب کہا جاتا ہے۔ ❷ یہ حدیث بارہ صحابہ سے مروی ہے وہ یہ ہیں ابوہریرہ، معاویہ، ابن عمر، قبیصہ بن ذؤیب، جابر، شرید بن سوید، ابوسعید خدری، عبداللہ بن عمرو، جریر بن عبداللہ بجلی، ابن مسعود، شرحبیل بن اوس، غطیف بن حارث۔ یہ سب احادیث صحاح ستہ صحیح ابن حبان، مسند بزار اور مستدرک حاکم میں ہیں۔ ❸ البدائع ۷/۳۹، تبیین الحقائق ۳/۱۹۵ فتح القدیر ۴/۱۷۸

جمہور فقہاء نے خمر او دوسرے اشربہ میں کوئی فرق نہیں کیا وہ کہتے ہیں...... ہر وہ شراب جس کی کثیر مقدار نشہ آور ہو اس کی قلیل مقدار حرام ہے۔ اور وہ خمر کے حکم میں ہے اور پینے والے پر حد واجب ہوگی ❶ ان کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے۔ ”ہر نشہ آور چیز خمر ہے اور ہر خمر (شراب) حرام ہے۔ ❷

ضابطۂ سکر...... امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: وہ سکر (نشہ) جس سے وجوب حد متعلق ہو اور حرمت کا حکم لاگو ہو وہ نشہ ہے جو عقل کو زائل کر دے بایں طور کہ نشے والے کو کوئی چیز سمجھ نہ آتی ہو اور وہ بات نہ سمجھتا ہو، مرد اور عورت میں فرق نہ کر سکتا ہو، زمین آسمان میں تمیز نہ کر سکتا ہو، چونکہ اسباب حدود میں انتہائی درجے کو لیا جاتا ہے تاکہ حد ٹل جائے، چنانچہ حدیث میں ہے ”شبہات کی وجہ سے حدود ٹال دو“۔ بنا برایں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے غایت درجے کے نشے اور کامل نشے کا اعتبار کیا ہے اور وہی موجب حد ہے۔

صاحبین رحمۃ اللہ علیہما اور بقیہ آئمہ کہتے ہیں...... سکران (نشے والا) وہ ہوتا ہے جس کی غالب گفتگو ہذیان اور بے ہودگی ہو، لوگوں کے عرف میں وہی سکران ہے جو ہذیان بکے اور اس کے کلام میں خلط ہو اور وہ ایک کپڑے کو دوسرے کپڑے سے ممتاز نہ کر سکتا ہو ایک جوتے کو دوسرے جوتے سے الگ تمیز نہ کر سکتا ہو۔ صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی طرف اکثر مشائخ کا میلان ہے، اسی پر فتویٰ ہے جیسا کہ صاحب تنویر الابصار وغیرہ نے لکھا ہے ❸ غیر حنفیہ کی بھی یہی رائے ہے۔

حد کی شرائط...... مسکرات (نشہ آور مشروبات) کی حد کی آٹھ شرائط ہیں وہ یہ ہیں۔

اول ...... یہ کہ شراب پینے والا عاقل ہو۔ مجنون پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔

دوم ...... شارب (پینے والا) بالغ ہو، بچے پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔

سوم ...... شارب مسلمان ہو، کافر پر حد نہیں ہوگی چونکہ کافر کو شراب پینے سے نہیں روکا گیا۔

چہارم ...... شارب نے اپنے اختیار سے شراب پی لی ہو جبراً اسے نہ پلائی گئی ہو

پنجم ...... اضطراری حالت میں شراب نہ پی ہو۔

ششم ...... اسے معلوم ہو کہ یہ خمر ہے، اگر شارب نے کوئی دوسری قسم کی شراب سمجھ کر پی لی ہو تو اس پر حد نہیں ہوگی۔

ہفتم ...... شارب کو علم ہو کہ خمر حرام ہے اگر شارب عدم علم کا دعویٰ کرے تو پھر اس میں ائمہ مالکیہ کا اختلاف ہے آیا کہ شارب کا قول قبول کیا جائے گا یا نہیں، مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کہتے ہیں کہ شارب نے مسلمانوں میں پرورش پائی ہو تو اس کی جہالت کا دعویٰ قبول کیا جائے گا۔

ہشتم ...... شارب کا مذہب یہ ہو کہ شراب حرام ہے“ اگر کسی ایسے شخص نے نبیذ پی لی جس کا مذہب یہ ہو کہ نبیذ حلال ہے تو اس میں علماء کا اختلاف ہے آیا کہ اس پر حد ہوگی یا نہیں۔

حنابلہ کہتے ہیں...... مسکرات پر حد اس صورت میں ہے کہ جب شارب کو علم ہو کہ مشروب کی کثیر مقدار نشہ آور ہے، اس کے علاوہ پر

---

❶......بداية المجتهد ۲/ ۴۳۴ مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۷، المغنی ۸/ ۳۰۴ المهذب ۲/ ۲۶۸ المنتقى ۳/ ۱۴۷۔ ❷رواه بهذا اللفظ مسلم والدارقطنی عن ابن عمر ورواه احمد مسلم واصحاب و اصحاب السنن الا ابن ماجة و كذلک رواه ابن حبان وعبدالرزاق والدارقطنی وروى عن صحابه آخرين مثل أنس بن مالک و عمر بن الخطاب وقرة بن اياس و قيس بن سعد بن عباده الانصاری، وميمونة وابی موسىٰ الاشعری وغيرهم حتى انه بلغ رواة هذا الحديث ستة عشرين صحابياً (نصب الراية ۴/ ۲۹۵ التلخيص الحبير ۳۵۹ مجمع الزوائد ۵/ ۵۷ نيل الاوطار ۸/ ۱۷۳) ❸ مختصر الطحاوی ۲۷۸ فتح القدير ۴/ ۱۸۷ البدائع ۵/ ۱۱۸

حد نہیں ہوگی چونکہ وہ اس کی حرمت کا علم نہیں رکھتا، یہ عام اہل علم کا قول ہے۔

حد کی مقدار...... جمہور فقہاء کہتے ہیں: کہ شراب اور نشہ آور کی حد اسّی کوڑے ہیں ❶ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔'' جب کوئی شخص شراب پیتا ہے وہ ہذیان بکتا ہے اور جب ہذیان بکتا ہے تو جھوٹ اور تہمت باندھتا ہے اور تہمت لگانے والے کی حد اسی کوڑے ہیں ❷ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس اجتہاد پر کسی نے انکار نہیں کیا۔ گویا اجماع ہو گیا۔ ❸

شافعیہ: کہتے ہیں...... خمر اور بقیہ مسکرات کی حد چالیس کوڑے ہیں۔ چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حد خمر متعین نہیں کی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نشے میں دھت انسان کی مار پٹائی کی جاتی تھی جس کی کوئی تعین نہیں ہوتی تھی، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ❹ چنانچہ شافعیہ نے چالیس کوڑے مقرر کر لیے، حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم شراب نوشی پر ٹہنیوں اور جوتوں سے مارا کرتے تھے۔ ❺ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم چالیس کوڑے مارتے تھے، ابوبکر رضی اللہ عنہ بھی چالیس کوڑے مارتے تھے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ اسی کوڑے مارتے تھے، اور یہ سب سنت ہے اور یہی مجھے زیادہ محبوب ہے ❻ شراب کی حرمت ۸ ہجری میں ہوئی جیسا کہ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری میں ذکر کیا ہے، اور حد خمر ہاتھوں، جوتوں اور کپڑوں کی اطراف سے لگائی جاتی تھی جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے، حد شرب میں درمیانے درجے کا کوڑا مارا جائے محدود کو نہ لٹایا جائے اور نہ ہی ننگا کیا جائے۔ چنانچہ مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ اس امت میں لٹا کر مارنے اور ننگا کر کے مارنے کی گنجائش نہیں رکھی گئی۔ اس امت میں نہ ہی طوق ڈالنے کی گنجائش ہے اور نہ بیڑیاں''۔ اس حدیث کی تخریج گزر چکی ہے۔

دوسری بحث...... اشربہ کی اقسام:

(اول)...... وہ مشروبات جو حرام ہیں۔ ان کی تعداد سات ہے۔

ا۔ خمر...... انگور کا کچا رس جس میں جوش پیدا ہو جائے اور جھاگ اٹھنے لگے (جسے آگ میں گرم نہ کیا گیا ہو) سخت ہو کر صاف ہو جائے یہ تعریف امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے چونکہ مسکر ہونے کا معنی تبھی مکمل ہو سکتا ہے جب اس میں جھاگ پیدا ہو جائے بغیر جھاگ کے خمر نہیں ہوگا۔

---

❶...... فتح القدیر ۱۸۵/۴ البدائع ۱۱۳/۵ تبیین الحقائق ۱۹۵/۳ بدایۃ المجتھد ۴۳۵/۲ حاشیۃ الدسوقی ۳۵۲/۴ المنتقی علی الموطا ۱۴۳/۳، القوانین الفقھیۃ ۳۶۱ المغنی ۳۰۴/۸ نیل الاوطار ۱۴۴/۷۔ ❷ رواہ الدارقطنی و مالک بمعناہ والشافعی عن ثور بن زید الدیلمی وھو منقطع لان ثوراً لم یلحق عمر بلا خلاف ولکن وصلہ النسائی والحاکم من وجہ آخر من ثور عن عکرمۃ عن ابن عباس، ورواہ عبدالرزاق عن عکرمۃ ولم یذکر ابن عباس (جامع الاصول ۴۴۱/۴، التلخیص الحبیر ۳۶۰ نیل الاوطار ۱۴۴/۷ نصب الرایۃ ۳۵۱/۳) ❸ اجماع کا دعویٰ غیر مسلم ہے چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت سے پہلے صحابہ نے حد شرب میں اختلاف کیا ہے اور حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے حد شرب کی معین مقدار منقول نہیں ہے۔ (نیل الاوطار ۱۴۲/۷) ❹ رواہ احمد والبخاری وابوداؤد عن ابی ھریرۃ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک شخص لایا گیا اس نے شراب پی ہوئی تھی آپ نے فرمایا: اسے مارو، ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں ہم سے بعض نے ہاتھوں سے اسے مارا بعض نے جوتے سے اور بعض نے کپڑے سے، جب جانے لگا تو کسی نے کہا: اللہ تجھے رسوا کرے۔ آپ نے فرمایا: ایسے مت کہوں اور اس کے خلاف شیطان کی مدد نہ کرو۔ (نیل الاوطار ۱۳۸/۷) ❺ رواہ البخاری ومسلم والترمذی وابوداؤد عن انس کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک شخص لایا گیا اس نے شراب پی ہوئی تھی آپ نے ٹہنی سے اس پر حد جاری کی اور چالیس کے قریب قریب لگائیں (جامع الاصول ۳۳۰/۴، نیل الاوطار ۱۳۸/۷، التلخیص الحبیر ۳۶۰) ❻ رواہ مسلم من حدیث حصین بن المنذر من قول علی (نیل الاوطار ۱۳۸/۷ التلخیص الحبیر ۳۶۰ وراجع فی الفقہ مغنی المحتاج ۱۸۹/۴، المھذب السیاسۃ الشرعیۃ ۱۰۵

صاحبین اور آئمہ ثلاثہ کہتے ہیں...... جب اس میں جوش آئے اور شدت پکڑ جائے تو وہ خمر ہے چونکہ جھاگ مارنے کے بغیر بھی مسکر ہونے کا معنی متحقق ہو سکتا ہے، حنیفہ کے نزدیک صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کی رائے راجح ہے تاکہ فساد کا دروازہ بند رہے۔

انگور کا وہ رس جس میں جوش پیدا ہو جائے اور اسے تین دن گذر جائیں وہ حرام اور نجس ہے، خمر کے حرام ہونے کی دلیل اور حرمت کی حکمت کی دلیل یہ آیت ہے:

يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ الْاَنْصَابُ وَ الْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ۝ اِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ اَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَآءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَ عَنِ الصَّلٰوةِ فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ ۝ المائدہ: ۵/ ۹۰-۹۱

اے ایمان والو! شراب، جوا، بتوں کے گھان اور جوئے کے تیر یہ سب ناپاک شیطانی کام ہیں لہٰذا ان سے بچو تاکہ تمہیں فلاح حاصل ہو۔ شیطان تو یہی چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعے تمہارے درمیان دشمنی اور بغض کے بیج ڈال دے اور تمہیں اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے اب بتائیے کہ کیا تم ان چیزوں سے باز آ جاؤ گے۔

یہ آیت چوتھے مرحلہ میں نازل ہوئی پہلا مرحلہ میں یہ آیت:

وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيْلِ وَالْاَعْنَابِ تَتَّخِذُوْنَ مِنْهُ سَكَرًا وَّرِزْقًا حَسَنًا

کھجوریں اور انگوروں کے پھلوں سے جس سے تم شراب اور رزق حاصل کرتے ہو۔

دوسرے مرحلہ میں یہ آیت:

يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ قُلْ فِيْهِمَآ اِثْمٌ كَبِيْرٌ...... البقرۃ ۲/ ۲۱۹

لوگ آپ سے شراب اور جوئے کے بارے میں پوچھتے ہیں کہہ دو انہیں بہت بڑا گناہ ہے۔

تیسرے مرحلہ میں یہ آیت نازل ہوئی:

لَاتَقْرَبُوْا الصَّلَاةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَاتَقُوْلُوْنَ

حالت نشہ میں نماز کے قریب بھی مت جاؤ تاوقتیکہ تمہیں اپنی کہی ہوئی باتیں سمجھ آنے لگیں۔

اس مخالفت کی حکمت واضح ہے وہ یہ ہے انسانوں کو ضرر وفساد نے دور رکھنا مقصود ہے۔

۲۔ سکر...... کھجور کا عرق جسے آگ پر نہ پکایا گیا ہو یا کھجور کا کچا پانی، جب جوش مارے شدت پیدا ہو جائے جھاگ چھوڑے اور اس کا جوش ٹھہر جائے امام صاحب کے ہاں، صاحبین اور باقی آئمہ کے ہاں: جب جوش مارے اور اس کا جوش ٹھہرے نہیں، سابقہ اختلاف کی طرح۔ اور نبیذ تمر جب پکے نہ تو وہ بھی سکر جیسا کہ نتائج الافکار میں قاضی زادہ نے تحقیق نقل کی ہے۔ ❶

۳۔ فضیخ...... کچی کھجور کی شراب جب جوش مارے تو شدت پیدا ہو جائے اور جھاگ چھوڑے یا نہ چھوڑے اسے فضیخ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ توڑی جاتی ہے۔ علی الخلاف سابق۔

۴۔ نقیع زبیب...... پانی میں بھگوئے ہوئے خشک انگور کا پانی جس کی مٹھاس ختم ہو گئی ہو پکائی نہ گئی ہو شدت پیدا ہو جائے اور جھاگ چھوڑے یا نہ چھوڑے "علی الخلاف سابق"۔

---

❶......راجع نتائج الافکار تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۱۵۲، البدائع ۵/ ۱۱۲، حاشیۃ ابن عابدین ۵/ ۳۱۸، المبسوط ۲۴/ ۱۳

۵۔ طلاء یا مثلث...... انگوروں کا پکایا ہوا رس شیرہ جب پکنے کی وجہ سے اس کے دوثلث ختم ہو جائیں اور ایک ثلث باقی رہ جائے تو یہ حنفیہ کے ہاں نشہ آور ہے۔ لہٰذا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اگر اسے مستی وغیرہ کے لیے پیئے تو حرام ہے جیسا کہ عام پینے والوں کی یہی حالت ہے اور اگر اسے پینے کا مقصد قوت حاصل کرنا یا بطور علاج ہو" یہ شاذ و نادر ہے" لیکن ان کے ہاں اس کا پینا مباح ہوگا جبکہ امام محمد اور باقی آئمہ کے ہاں اس کا پینا مطلقاً حرام ہے۔

۶۔ باذق، منصف...... انگور کا شیرہ جو اتنا پکایا ہوا ہو کہ دوثلث سے کم ختم ہو جائے چاہے ثلث سے کم ہو یا نصف سے تو نشہ آور ہو جاتا ہے۔ اس بات پر دلیل کہ ثلث سے زیادہ حرام ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ جس کے دوثلث ختم ہو جائیں اور ایک ثلث باقی رہ جائے وہ حلال اور جس میں دوثلث ختم نہ ہوں تو اس میں نشہ کی قوت باقی ہوتی ہے۔

۷۔ جمہوری...... طلاء میں جب پانی ڈال کر اسے پکایا جائے کہ پانی جل جائے اور طلاء باقی رہے یہ بھی نشہ آور ہو جاتا ہے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے ہاں اگر مستی کی غرض سے پیئے تو حرام ہے اور باقی آئمہ کے ہاں مطلقاً حرام ہے۔

دوسری بات: حلال مشروبات...... امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی رائے کے مطابق جو ضعیف رائے ہے کہ حلال مشروبات چار ہیں جبکہ ان کے پینے کا مقصد و قوت حاصل کرنا، غذا ہضم کرنا اور علاج ہو وہ درج ذیل ہیں:

۱...... کھجور اور انگور کی نبیذ میں سے اگر ایک کو تھوڑا سا پکایا جائے تو اس کا پینا حلال ہے اور اگر وہ قوت پکڑے بڑھے اور نشہ کی حد تک نہ جائے اور وہ بغیر مستی کے اسے پیئے لیکن اگر اتنا پیا کہ اس کے نشہ آور ہونے کا گمان ہو تو آخری پیالہ جس کے پینے سے نشہ آئے وہ حرام ہے اس لیے کہ ہر مشروب کا نشہ حرام ہے۔

۲...... انگور اور کھجور کا مخلوط شیرہ کو جب تھوڑا پکایا جائے اور وہ پختہ ہو جائے تو اسے قوت اور غذا کے ہضم کے لیے پینا جائز ہے۔

۳...... شہد، انجیر، گندم اور چاول کی نبیذ حلال ہے چاہے پکائی جائے یا نہ بغیر مستی کے پیئے۔ نبیذ عسل اگر مسکر ہو جائے تو اسے "البتع" اور گندم اور جوار اگر نشہ آور ہو جائیں اسے "الجعۃ" اور چاول کی نبیذ جب نشہ دے تو اسے "المرز" کہتے ہیں اور یہ نبیذیں اگر نشہ آور نہ ہوں تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں احلال ہیں ان کی تفصیل آرہی ہے۔

۴...... طلاء اور مثلت انگور کے جب انہیں پکایا جائے دوثلث ختم ہو جائے اور ایک ثلث باقی رہ جائے تو امام ابوحنفیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں قوت و طاقت اور علاج کے طور پر اسے استعمال کرنا حلال ہے حنفیہ کے ہاں مختار اور مفتی بہ رائے ان چار مشروبات کے بارے میں یہ ہے کہ یہ سب حرام ہیں امام محمد کے قول کے مطابق۔ (۱)

تیسری بحث...... شراب کے احکام

شراب سے متعلق درج ذیل احکام ہیں:

۱...... شراب کا پینا حرام ہے تھوڑی ہو زیادہ، کیونکہ یہ نجس العین ہے اور اس کی ذات ہی حرام ہے۔ فرمان باری تعالیٰ ہے:

إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ ...... المائدہ ۵/۹۰

اے ایمان والو! یہ جو ہے شراب اور جوا اور بت اور پانسے سب گندے کام ہیں شیطان کے۔ اللہ تعالیٰ نے یہاں شراب کا وصف "رجس" بیان فرمایا ہے، جو اس بات پر دال ہے کہ یہ ذاتی اعتبار سے حرام ہے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، شراب ذات کے اعتبار سے حرام ہے، تھوڑی ہو یا زیادہ اور باقی تمام مشروبات میں نشہ حرام ہے" (۲) صرف اتنی بات ہے کہ ضرورت حاجت کے موقعہ پر اس کے

(۱)...... البدائع: ۱۱۷/۵۔ (۲) نصب الرایۃ: ۳۰۶/۴

پینے کی اجازت ہے جیسے پیاس، اکراہ کی صورت میں جتنی سی ضرورت پوری ہو اور اس کے علاج اور بطور دوائی اسے استعمال کرنا جائز نہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حرام چیز میں بیماری کی شفاء نہیں رکھی، آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد گرامی ہے: اللہ تعالیٰ نے تمہاری شفا اس چیز میں نہیں رکھی جو تم پر حرام ہے یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حرام چیز سے علاج کرنا حرام ہے اور یہ کہ حرام چیز میں شفاء نہیں ہے اس وجہ سے کہ شراب حرام سے علاج کرانا بھی حرام ہے۔ ❶ اور آدمی پر حرام ہے کہ وہ بچوں کو شراب پلائے اگر بچوں کو شراب پلائی تو اس کا گناہ اس پر ہوگا نہ کہ بچوں پر، اس لیے کہ حرام ہونے کا خطاب اس کی طرف ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”شراب (پلانے والا) پینے والا بتوں کی عبادت کرنے والے کی طرح ہے ❷ اور اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا استاد ہے: شراب تمام برائیوں کی جڑ ہے ❸ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا ارشاد ہے: اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے شراب پینے والے پر اور پلانے والے پر، اسے فروخت کرنے والے پر، خریدنے والے پر، نچوڑنے والے پر، نچڑوانے والے پر، اسے اٹھانے والے پر، جس کے لیے پلائی جائے اس پر، اور اس کی آمدنی کھانے والے پر۔ ❹

۲.....اسے حلال سمجھنے والا کافر ہے، اس لیے کہ اس کی حرمت قرآن کریم کی نص قطعی سے ثابت ہے:

إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ﴿٩٠﴾ المائدہ: ۹۰/۵

۳.....مسلمان کا اسباب ملک مثلاً بیع شراء اور ہبہ وغیرہ کے ذریعہ سے اس کا مالک بننا حرام ہے، اس لیے کہ ان سب چیزوں کے ذریعہ شراب سے نفع اٹھایا جاتا ہے اور مسلمان کے لیے اس سے نفع اٹھانا حرام ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: اے اہل مدینہ!: اللہ تبارک تعالیٰ نے شراب کی حرمت نازل فرمائی ہے بس جو شخص ان آیات کو لکھے اور اس کے پاس شراب میں سے کچھ ہو تو وہ نہ اسے پیئے نہ اسے فروخت کرے۔ تو انہوں نے اسے مدینہ کی گلیوں اور راستوں میں بہادیا ❺ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”جس ذات نے شراب حرام قرار دی اسی نے اس کی خرید وفروخت بھی حرام قرار دی ❻ البتہ اتنی بات ہے کہ اس میں وراثت جاری ہوگی اس لیے کہ موروث میں ملکیت شرعاً ثابت ہے یہ تملیک نہیں یہ الگ بات ہے کہ شراب متقوم نہیں لیکن فی الجملہ یہ قابل ملک مال ہے۔

۴.....اگر مسلمان کی ہو تو اسے تلف کرنے والا ضامن نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ مسلمان کے حق میں اگرچہ مال تو ہے لیکن مال متقوم نہیں۔

۵.....یہ نجس ہے نجاست غلیظہ کے طور پر، حنفیہ کے نزدیک اگر یہ درھم سے زیادہ مقدار میں کپڑے کو لگ جائے تو اس کپڑے میں نماز پڑھنا جائز نہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے ”رجس“ کا نام دیا ہے۔ اور فرمایا:

رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ......المائدہ ۹۰/۵

اور ظاہر ہے کہ ”رجس“ کے لفظ سے شرعی نجاست مراد ہے ❼ اور شراب سے بچنے کا حکم اس سے بہت دور رہنے کے لیے ہے، جمہور کے ہاں شراب اور تمام نشہ آور مائع چیز نجس ہیں ان کے پینے سے بھی زیادہ اس سے نفرت دلانے اور ع تغلیظاً اور اس کے قریب جانے سے روکنے کے لیے۔ ❽ شراب کے نجس ہونے پر ابو ثعلبہ الخشنی رضی اللہ عنہ کی روایت بھی دلالت کرتی ہے کہ انہوں نے عرض کی اے اللہ کے رسول: ہم اہل کتب کی زمین میں رہتے ہیں کیا ہم ان کے برتنوں میں کھا پی سکتے ہیں؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر ان کے برتنوں کے علاوہ تم برتن پاتے ہو تو ان میں نہ کھاؤ لیکن اور برتن نہیں تو انہیں دھو کر ان میں کھایا کرو“۔ اور ابوداؤد کی روایت میں ہے ”ہم اہل کتاب کے پڑوسی ہیں اور وہ اپنے برتنوں میں خنزیر پکاتے ہیں اور ان میں شراب پیتے ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر ان کے علاوہ وہ تمہارے پاس برتن ہوں تو ان میں مت کھاؤ پیو، اگر برتن نہ ہوں تو پھر انہیں دھو کر ان میں کھاؤ پیو ❾ شوکانی نے کہا کہ ابو ثعلبہ کی حدیث میں برتن دھونے کا حکم ان کے تلوث کی وجہ سے نہیں بلکہ سور پکانے اور شراب پینے کی وجہ سے ہے۔ اگر کسی جانور کو شراب پلائی گئی اور پھر اسے ذبح کیا گیا تو اگر اس کو

---

❶......اخرجه البيهقي ❷نصب الراية: ۲۹۸/۴ ❸النسائي ❹ابو داؤد ❺نصب الراية: ۲۹۶/۴، مجمع الزوائد: ۵۱/۵۔
❻مسلم ❼ تبيين الحقائق ... المنار: ۵۸/۸۔ ❽الفقه على المذاهب الأربعة ص ۱۸/۱۔ ❾ نصب الراية ۹/۱

اسی وقت ذبح کیا گیا تو وہ جانور حلال ہے، اس لیے کہ شراب ابھی آنت میں ہے جو دھونے سے صاف ہو جائیں گی، لیکن اگر ایک دن یا زیادہ گذرنے کے بعد ذبح کیا گیا تو حنفیہ کے ہاں کراہت کے ساتھ حلال ہے اس لیے کہ رگوں اور پٹھوں میں اس کے پھیل جانے کا احتمال ہے۔

اگر شراب میں گندم ڈالی گئی پھر اسے دھویا گیا اور شراب کا ذائقہ اور بو اس سے دور ہو گئی تو اس کا کھانا حلال ہے اگر شراب کا ذائقہ اور بو زائل نہ ہوئی تو کھانا حلال نہیں۔

۶.....شراب پینے والے کو حد لگائی جائے گی تھوڑی پینے سے یا زیادہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "جس چیز کا زیادہ حصہ نشہ دلائے تو اس کا کم حصہ بھی حرام ہے۔" ❶ نیز اس بات پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ ❷

اگر کسی نے پانی میں ملا کر شراب پی اگر اس میں شراب زیادہ ہے تو حد واجب ہے اور اگر پانی زیادہ ہے کہ شراب کا ذائقہ اور بو نہیں ہے تو حد واجب نہیں، البتہ شراب ملا پانی پینا حرام ہے۔ اس لیے کہ اس میں شراب کا اجزاء حقیقی کے اعتبار سے موجود ہیں۔

۷.....آزاد آدمی کے لیے شراب اور نشہ آور اشیاء کی حد اسّی (۸۰) کوڑے ہیں، چونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ایسے ہی حد لگائی ہے اور اسے حد قذف پر قیاس کیا ہے یہ جمہور کی رائے ہے۔ شوافع کے ہاں شراب اور نشہ آور اشیاء کی حد چالیس کوڑے ہیں، اس لیے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ولید بن عقبہ کو چالیس کوڑے لگائے تھے، اور حضرت علی کا ارشاد ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب میں چالیس کوڑے لگائے، ابو بکر رضی اللہ عنہ نے چالیس کوڑے لگائے عمر رضی اللہ عنہ نے اسّی (۸۰) کوڑے لگائے اور ہر ایک ان میں سے سنت ہے۔ ❸

۸.....اگر شراب سرکہ بن جائے تو سرکہ کا استعمال بغیر کسی اختلاف کے حلال ہے۔ کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "بہترین سالن سرکہ ہے" ❹ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں سرکہ کی پہچان یہ ہے کڑواہٹ ختم ہو جائے اور اس میں کھٹاس آ جائے اور کڑواہٹ بالکل ختم ہونی چاہیے اگر اس کچھ کڑواہٹ بھی اس میں باقی رہی تو اس کا استعمال حلال نہیں اس لیے کہ شراب جب تک مکمل سرکہ نہ بن جائے تو وہ سرکہ نہیں کہلائے گی۔ صاحبین کے ہاں تھوڑی کھٹاس بھی باقی رہ جائے تو سرکہ بن جائے گی سرکہ کا اظہار ہی کافی ہے۔ اگر شراب والا اس میں کوئی چیز ملا کر مثلاً سرکہ، نمک وغیرہ ڈال کر خود اسے سرکہ بنائے کہ اس میں کھٹاس آ جائے تو جمہور کے ہاں اس کا پینا حلال ہے اور جمہور کے ہاں خود سرکہ بنانا جائز ہے یہ جلد کھال، کو پاک کرنے پر قیاس ہے۔ اس لیے دباغت سے کھال پاک ہو جاتی ہے، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "تمہارا سب سے بہتر سرکہ شراب کا سرکہ ہے۔ ❺

نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا ارشاد ہے، "اچھا سالن سرکہ ہے" اس میں آپ نے شراب کے خود سرکہ بن جانے یا بنانے میں تفصیل ذکر نہیں فرمائی، نیز اس لیے بھی فاسد وصف کو تخلیل ختم کر دیتی ہے اور شراب میں درستگی کی صفت پیدا ہو جاتی ہے اور درستگی کرنا مباح ہے۔ اور جب شراب سرکہ بن جائے تو اس کے ساتھ ملا ہوا برتن پاک ہو جائے اور اگر اس سے اوپر والا حصہ اس سے تر ہو گیا تو وہ بھی پاک ہوگا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ تبعاً پاک ہونا یہ مفتی بہ قول ہے۔ ❻

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں خود سرکہ بنانے سے شراب کا سرکہ حلال نہیں ہوگا اور نہ ہی اس طرح شراب پاک ہوگی اس لیے کہ ہم کو اس سے بچنے کا حکم ہے اور سرکہ بنانا شراب کے قریب ہونا ہے اور یہ اجتناب کے حکم کے خلاف ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ شراب میں ڈالی جانے والی چیز اس سے ملتے ہی ناپاک ہو جائے گی لہٰذا سرکہ بننے کے بعد بھی وہ نجس رہے گی۔ ❼ جب شراب سائے سے سورج کی روشنی میں رکھی جائے یا اس کے برعکس اور وہ سرکہ بن جائے تو جمہور اور شوافع کے ہاں وہ حلال ہے۔

❶......نصب الراية :ف۴/۳۰۱ ـ ❷تفسير المنار :۷/۷۷ ـ ❸اخرجه البيهقي ومسلم ❹ نصب الراية :۴/۱۳۰ ـ ❺نصب الراية ۴/۳۱۱ ـ ❻المبسوط :۲۴/۷ ـ ❼ حاشية قيلوبي وعميره

چوتھی بحث.....شراب کے علاوہ نشہ آور اشیاء کے احکام

یہ مشروبات اور شرابیں تین قسم کی ہیں پہلی قسم: جو پکائی نہ گئی ہو، اور وہ سکر، نضیح، باذق نقیع زبیب اور نقیع التمر: جب جوش مارے جھاگ پھینکے یا انگور کے شیرہ سے جو پکایا جائے اور دوثلث سے کم ختم ہو جانے اور بغیر پکانے اس میں شدت آجائے تو اس قسم کے متعلق درج ذیل احکام ہیں۔ ❶

۱.....تھوڑی ہو یا زیادہ اس کا پینا حرام ہے تمام علماء کے ہاں بالاتفاق کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: شراب ان دو درختوں سے ہوتی ہے ❷ اور آپ نے کھجور اور انگور کی طرف اشارہ فرمایا اور ہر قسم یا تو کھجور سے ہے یا انگور سے اور جب پکانے کی وجہ سے دوثلث سے کم وہ ختم ہو جائے تو حرام اس میں باقی ہے یعنی جو ثلث سے زیادہ ہے۔

۲.....اسے حلال سمجھنے والا کافر نہیں البتہ گمراہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس کا حرام ہونا شراب کے حرام ہونے سے کم ہے اور یہ اخبار احاد غیر قطعی دلائل سے ثابت ہے اور آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے۔

۳۔حنفیہ کے ہاں کم پینے والے پر حد نہیں ہوگی اور حد نشہ آنے کی وجہ سے واجب ہوگی کیونکہ سابقہ حدیث میں تصریح ہے کہ:

السکر من کل شراب

تمام مشروبات میں نشہ حرام ہے۔

نشہ کو آپ نے حرام قرار دیا اور اس کی حرمت کو شراب کی حرمت کی طرح قرار دیا اور وہ چیزیں جن کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے شراب حرام قرار دی ہے:

اِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ اَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَآءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَ عَنِ الصَّلٰوةِ ۚ فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ ۝ المائدہ ۵/۹۱

شیطان تو یہ چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے سبب تمہارے آپس میں دشمنی اور بغض ڈلوائے اور تمہیں اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے، تو تم کو (ان کاموں سے) باز رہنا چاہیے کہ یہ چیزیں اور معانی ہر نشہ آور چیز میں پائے جاتے ہیں، اسی وجہ سے علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ''نبیذ میں سے جو نشہ دلائے تو اس میں اسی (۸۰) کوڑے ہیں اور شراب تھوڑی ہو یا زیادہ اس میں بھی اسی (۸۰) کوڑے ہیں''۔

۴: حد کی مقدار.....جمہور کے ہاں اسی (۸۰) کوڑے ہیں اور شوافع کے ہاں چالیس کوڑے ہیں۔

۵.....ان سے علاج معالجہ کرانا حرام ہے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے نشہ آور چیز سے علاج کے سلسلہ میں پوچھا گیا'' تو آپ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے حرام چیزوں میں تمہاری شفاء نہیں رکھی۔ ❸

۶.....امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اسے فروخت کرنا جائز ہے کراہت کے ساتھ اور اسے تلف کرنے والا ضامن ہوگا اس لیے کہ بیع نام ہے مرغوب چیز کو مرغوب کے بدلے فروخت کرنا اور مشروبات مرغوب ہیں اس لیے کہ شراب اگرچہ مرغوب ہے لیکن حدیث کی تصریح کی وجہ سے اسے فروخت کرنا جائز نہیں'' اے اہل مدینہ: اللہ تبارک تعالیٰ نے شراب کی حرمت نازل فرمائی ہے، جس نے یہ آیت لکھی ہے اور اس کے پاس شراب میں سے کچھ ہو تو وہ نہ اسے پئے اور نہ فروخت کرے'' بس یہ نص شراب کے بارے میں ہے لہٰذا اپنے مورد پر ہی خاص رہے گی اور اس لیے بھی کہ ان مشروبات کے سلسلہ میں احادیث متعارض ہیں حلال، حرام ہونے کے بارے میں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے احتیاطاً ان کے حرام ہونے کا فرمایا ہے، لیکن احتیاط کی وجہ سے ان کی مالیت باطل نہیں ہوتی، اس لیے لوگوں کے حقوق

---

❶.....البدائع: ۵/۱۱۴۔ ❷نصب الرایۃ: ۴/۲۹۵۔ ❸نصب الرایۃ: ۴/۲۹۹

باطل کرنے میں احتیاط جاری نہیں ہوتی، اور صاحبین کے ہاں ان کی بیع ہی بالکل جائز نہیں اور نہ ہی اسے تلف کرنے والا ضامن ہے اس لیے کہ یہ مال متقوم نہیں، اس لیے کہ مال متقوم وہ ہے جس سے حقیقی اعتبار سے بھی اور شرعی اعتبار سے بھی نفع اٹھانا حلال اور مباح ہو، جبکہ ان سے نفع اٹھانا مباح نہیں۔

۷.....اس پہلی قسم کے نجس ہونے کے سلسلہ میں دو روایتیں ہیں ❶ ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے راجح روایت کے مطابق شراب کی طرح یہ بھی نجاست غلیظہ ہے۔ اس لیے کہ تھوڑا یا زیادہ اس کا پینا حرام ہے۔ لہٰذا درہم سے زیادہ مقدار معاف نہیں، ایک روایت میں نجاست خفیہ ہے لہٰذا چوتھائی حصہ سے کم معاف ہے حنیفہ کے ہاں، اس لیے کہ شراب کی نجاست تو شریعت سے ثابت ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "رجس" (المائدہ :۵/ ۹۰) سے لہٰذا شراب کے نام کے ساتھ نجاست خاص ہوئی، اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں زیادہ تو نجس ہے، اس لیے کہ اس کی حرمت شراب سے کم ہے اور امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے اسے اختیار کیا ہے کہ سکر، نقیع زبیب کی نجاست خفیفہ ہے۔ مفتی بہ یہی ہے کہ اس کی نجاست شراب کی طرح ہے۔

دوسری قسم (گروہ) مطبوخ.....مثلث طلاء، جمہوری، انگور اور کھجور کے شیرہ کو تھوڑا پکایا گیا ہو: یعنی انگور کے رس اور شیرا کو جب پکایا جائے اور دو ثلث اس کے ختم ہو جائیں اور نقیع التمر اور زبیب جب پکائے جائیں اور ان کا دو ثلث ختم نہ ہو تو یہ دوسرا گروہ ہے۔ مثلث انگور کے شیرہ کا پکا ہوا پانی جس کے مثلث ختم ہو جائیں اور ایک ثلث باقی ہو، جمہوری اور انگور اور کھجور کے تھوڑے پکے ہوئے شیرہ کا حکم یہ ہے کہ اس میں سے تھوڑا پینا حلال ہے اور جس سے نشہ آئے وہ حرام ہے اور وہ آخری پیالہ ہے اگر اس سے نشہ آ گیا تو حد واجب ہے اس کی خرید و فروخت اور ملکیت جائز ہے اور اسے ضائع کرنے والا ضامن ہوگا یہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں ہے ان کی دلیل احادیث آثار ہیں: حدیث تو ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس نبیذ لائی گئی آپ نے اسے سونگا اس کی شدت کی وجہ سے آپ کے چہرہ مبارک پر شکن پڑے پھر آپ نے پانی منگایا اس پر ڈالا یوں اسے پیا۔ ❷ آثار میں سے ایک وہ جو عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ شدید نبیذ پیا کرتے تھے، اور ایک وہ ہے جو علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے ایک قوم کی مہمانی کی انہیں نبیذ پلائی ان میں سے بعض کو نشہ آ گیا تو آپ نے ان کو حد لگائی، ایک آدمی نے کہا پہلے آپ نے ہمیں پلائی پھر حد بھی لگاتے ہو؟ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا: حد نشہ کی وجہ سے لگا رہا ہوں ❸ حقیقت یہ ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں کیونکہ اس کے سند میں مدلس اور ضعیف راوی ہیں۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے نبیذ کو اہل سنت والجماعت کی علامت قرار دیا ہے۔ آپ نے فرمایا: سنت یہ ہے کہ تم شیخین ابوبکر عمر کی فضلیت کے قائل ہو اور دو دامادوں (عثمان وعلی) سے محبت کرو، موزوں پر مسح کرو اور مثلث نبیذ کو حرام نہ سمجھو اور اس کا حلال ہونا بھی اتنی مقدار میں ہے جس سے نشہ نہ آئے اور وہ قوت حاصل کرنے کے لیے ہو البتہ جب اس سے مستی اور لہو ولعب کا ارادہ ہو تو پھر حرام ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ان دونوں مشروبات کو پینا حلال نہیں، لیکن جب تک نشہ نہ آئے تو حد واجب نہیں۔ کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جس مشروب کی زیادہ مقدار نشہ دے اس کا کم مقدار میں استعمال بھی حرام ہے۔ حنفیہ کے ہاں انہی کی رائے پر فتویٰ ہے۔ شوافع مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں وہ مشروب جو کثیر مقدار میں نشہ پیدا کرے اس کی کم مقدار بھی حرام ہے۔

اور اسے پینے والے کو حد لگائی جائے گی اگر وہ مکلف اور مختار ہو، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "ہر نشہ آور چیز شراب ہے تو ہر شراب حرام ہے۔ نیز آپ کا ارشاد ہے میں تمہیں اس قلیل سے منع کرتا ہوں جس کا کثیر نشہ لائے اور ترمذی نے "ماأسكر كثير فقليله حرام" کو صحیح قرار دیا ہے۔

---

❶.....البدائع: ۵/ ۱۱۵۔ ❷ نصب الراية: ۴/ ۳۰۶۔ ❸ المبسوط: ۲۴/ ۱۵

تیسری قسم حلال مشروبات......انگور، کھجور، مخلوط، اوران کے علاوہ چیزوں میں سے بنائی گئی مشروبات چار حلال مشروبات جن کا ماقبل میں ذکر ہوا خلیطین، مزر، جعہ، بتع مثلث وغیرہ دوائی علاج وغیرہ کی غرض سے پینا حلال ہے تھوڑا ہو یا زیادہ نشہ کی حد تک نہ پہنچے، لیکن اسے پینے والے کو حد نہیں لگائی جائے گی اگر چہ اس سے نشہ ہی کیوں نہ آئے یہ حکم شیخین کے ہاں ہے اس لیے کہ ان مشروبات میں شراب کا معنی نہیں پایا جاتا، اس لیے کہ اس میں شدت نہیں، نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: خمر (شراب) ان دو درختوں سے ہوتی ہے یعنی کھجور اور انگور، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ''الخمر'' فرمایا اس میں الف لام جنس کے لیے ہے اس کا تقاضا ہے کہ خمریت انہیں دو درختوں سے بنائی جانے والی چیز کے ساتھ خاص ہو۔ اور حد اس لیے واجب نہیں اگر چہ اس سے نشہ آئے اس لیے کے مباح چیز سے نشہ آیا ہے لہٰذا حد واجب نہیں، جیسے بھنگ سے نشہ کی صورت میں بہ خلاف مثلث کے پینے سے اس میں حد واجب ہے کیونکہ ممنوع چیز کے استعمال سے اس میں نشہ آیا ہے وہ آخری پیالہ ہے۔

ان تینوں میں فرق کا خلاصہ یہ ہے کہ، پہلی قسم کی قلیل مقدار اور کثیر مقدار دونوں حرام ہیں، اوران سے نشہ آنے کی صورت میں حد واجب ہے، اور دوسری قسم میں صرف نشہ حرام ہے اور نشہ کی وجہ سے اس میں حد واجب ہے، اور تیسری قسم کو بطور دوائی اور تقویت کے لیے پینا حلال ہے اگر چہ اس سے نشہ ہی کیوں نہ آئے، اور شیخ کے ہاں اس میں باوجود نشہ آنے کے حد نہیں۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں یہ چاروں مشروبات حرام ہیں۔ یعنی جو شہد اور انجیر وغیرہ سے بنائی گئی ہیں اور اصح یہ ہے کہ ان کے پینے والے پر نشہ کی وجہ سے حد جاری ہوگی، اور حنفی مذہب میں اسی پر فتویٰ ہے، اور آئمہ ثلاثہ کے ہاں بھی کم یا زیادہ دونوں صورتوں میں حد واجب ہوگی کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ہر نشہ آور چیز شراب ہے اور ہر شراب حرام ہے، اور آپ کا ارشاد ہے ''جس کا کثیر نشہ دے اس کی قلیل بھی حرام ہے'' اور آپ کا ارشاد ہے: ہر وہ شراب جو نشہ آور ہے وہ حرام ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا ارشاد ہے: شراب انگور سے، شہد سے، کشمش سے، گندم سے، کھجور سے بنتی ہے اور میں تمہیں ہر نشہ آور چیز سے منع کرتا ہوں۔ ❶

حشیش، افیون اور بھنگ......مائع مشروبات کے علاوہ ہر وہ چیز جو عقل کو زائل کرے حرام ہے جیسے بھنگ حشیش اور افیون وغیرہ، اس لیے کہ ان کا نقصان ثابت ہے اور اسلام میں نہ ضرر ہے نہ ضرار اتنی بات ہے کہ ان میں حد نہیں اس لیے کہ اس میں نہ لذت ہے نہ مستی اور اس کی کم مقدار کثیر کی طرف واسطی بھی نہیں البتہ اس کے ضرر کی وجہ سے تعزیر ہے۔ ابوداؤد میں ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر نشہ آور چیز اور ہر سست کرنے والی چیز سے منع فرمایا'' بھنگ اور اس کی طرح کی دوسری نشہ آور اشیاء تھوڑی مقدار میں استعمال کرنا بطور علاج جائز ہے اس لیے کہ ان کی حرمت ذاتی نہیں بلکہ نقصان کی وجہ سے۔ ❷

کافی اور تمباکو......''صاحب عباب'' شافعی سے کافی کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے جواب دیا وسائل کے لیے مقاصد والا حکم ہے اگر ارادہ کسی نیک کام پر مدد کا ہو تو وہ قربت ہے اور اگر کسی مباح کا ہو تو مباح ہے اگر کسی مکروہ کام کا ہو تو مکروہ ہے اگر حرام کا ارادہ ہو تو اس کا استعمال حرام ہے۔ بعض حنابلہ نے بھی ان کی اس تفصیل کی تائید کی ہے مصنف ''غایۃ المنتہی'' شیخ مرعی بن یوسف حنبلی نے فرمایا: تمباکو اور کافی کا استعمال حلال تو ہے لیکن ہر باشعور انسان کے لیے ان کو استعمال نہ کرنا اولیٰ ہے ❸ حقیقت یہ ہے کہ سگریٹ نوشی (تمباکو) کا درجہ کراہت تنزیہی یا تحریمی سے کم نہیں اور کبھی سگریٹ نوشی حرام ہوتی ہے جب اس کا نقصان مثلاً جانی، مالی ظاہر ہو یا سگریٹ نوشی کرنے والے کو مال کی ضرورت ہو جیسے وہ قوت طاقت یا اسے اہل عیال کے لباس خوراک کے لیے استعمال کرتا ہو۔ اباضیہ نے تمباکو کو حرام قرار دیا ہے، اس لیے کہ یہ خبیث چیزوں میں سے ہے، ایرانی حکومت نے ۱۹۹۱ء میں اس سے روک دیا اور اس کی حرمت کا حکم جاری کیا ہے اور تمباکو نوشوں کو فروخت کی

❶......مجمع الزوائد: ۵/۵۶۔ ❷حاشیة ابن عابدین ۵/۲۲۵، المبسوط ۲۴/۹۔ ❸غایة المنتهی: ۳/۳۳۱

اجازت نہیں دی شیخ محمد بن جعفر الکتانی نے اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے کہ: آئمہ اربعہ اور دوسرے حضرات کے ہاں تمباکو نوشی کی حرمت پر سترہ دلیلیں ہیں اور انہوں نے تمباکو نوشی کے بہت سے مفاسد واضح کئے ہیں اور علماء اسلام کے فتاویٰ کی نقل کے لیے ہیں اس کی حرمت پر اور اس کے مباح ہونے کے تائید سے مناقشہ کیا ہے، بالاختصارہ وہ دلائل یہ ہیں:

ا.....تمباکو خبائث میں سے ہے جن کی حرمت نص قرآنی سے ثابت ہے خبائث ہر وہ چیز ہے جسے انسان پسند نہ کرتا ہو اور اس سے نفرت کرے۔

۲.....تمباکو انسانی جسم کے لیے نقصان دہ ہے اور اس کا نقصان ظاہر واضح ہے جس میں کوئی شک شبہ کی گنجائش نہیں حکماء کے قول میں، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ دل کے کینسر اور دوسری بڑی بیماریوں کا ذریعہ ہے۔

۳.....تمباکو نوشی (سگریٹ نوشی) کے دھوئیں سے ان لوگوں کو سخت تکلیف ہوتی ہے جو اسے استعمال نہیں کرتے۔ مثلاً بیوی، شوہر اور دوست وغیرہ۔

۴.....تمباکو نوشی کی گندی بدبو سے فرشتوں اور کراماً کاتبین کو تکلیف ہوتی ہے۔

۵.....تمباکو نوشی دین کے لیے بھی مضر ہے جو تصوف وسلوک کی منازل طے کر رہا ہو۔

۶.....تمباکو نوشی کی وجہ سے جسم وبدن کا انتہائی نقصان ہے۔

۷.....تمباکو نوشی سستی پیدا کرتا ہے لہٰذا کبھی کبھی ابتداً پینے والوں کو نشہ دیتا ہے جبکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر نشہ آور چیز استعمال کرنے والی چیزوں سے منع فرمایا ہے۔

۸.....اس میں فضول خرچی ہے کیونکہ اس میں مال کو بغیر دینی یا دنیوی فائدہ کے ضائع کرنا ہے۔

۹.....یہ فطرت انسانی کے خلاف ہے اس کی وجہ سے دل بے چین اور مضطرب ہوتا ہے اور یہ مشکوک اور مشتبہ ہے اور جو شخص مشکوک اور مشتبہ چیزوں سے بچ گیا اس نے اپنے دین اور عزت کو بچا لیا، اور نیکی وہ ہے جس پر دل مطمئن ہو۔

۱۰.....اس کی وجہ سے انسان جلی ہوئی چیزیں کھاتا ہے اور اس کا جلا ہوا راکھ حلق میں جل جاتا ہے۔

۱۱.....اس کی وجہ سے انسان آگ کھا رہا ہوتا ہے جو اس کے پتوں سے جل کر پیٹ میں جاتی ہے۔

۱۲.....اس کی وجہ سے عناصر اربعہ میں سے سودا وصفراء میں خرابی پیدا ہوتی ہے کیونکہ یہ بدنی رطوبات کو کم کرتا ہے اور انہیں جلاتا ہے۔ ❶

۱۳.....اس میں فضول اور لہو ہے جو کہ حنفیہ کے ہاں حرام ہے۔

۱۴.....اس سے تمام حکمران جو مسلمان ہیں مثلاً ترکی، مغرب کے اور سوڈان کے بلکہ امریکہ کے حکمران بھی اس سے منع کرتے ہیں۔

۱۵.....یہ بدعات میں سے ہے اور قرون ثلاثہ جن کی خیریت اور فضیلت کی خبر کے بعد کی ایجاد ہے کہ دس قرون کے بعد کی ابوداؤد میں عرباض بن ساریہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ: تم نئی نئی ایجادوں سے بچوں اس لیے کے ہر نوع ایجاد چیز بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے اور گمراہی جہنم میں لے جانے والی چیز ہے۔

۱۶.....اس میں ہلاکت ہے کیونکہ پینے والا اگر اسے چھوڑے تو اس کو قلق و اضطراب ہوتا ہے، اس کا عقل اور مزاج اور حواس تباہ ہوتے ہیں اسی وجہ سے وہ اسے شروع کر دیتا ہے اور اسے چھوڑ نہیں سکتا، اور ہر چیز جس میں ہلاکت ہو اور وہ عقل کو زائل اور ارادہ کو کمزور کردے تو اس سے منع کیا جائے گا دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جنت کی شراب کی صفت بیان کی ہے کہ ”لَا فِيهَا غَوْلٌ“۔ (الصفات:۴۷/۳۷)

❶.....توزیع : مكتبة الغزالي بدمشق

۱۷۔ جو چیز مشکوک ہو وہ حلال ہے یا حرام؟ اس بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصریح نہیں۔ لہٰذا اہل تقویٰ وورع اور مشتبہ چیزوں سے بچنے کی رائے پر عمل کیا جائے گا۔

پانچویں بحث......شربِ خمر کے اثبات کا حکم

جمہور فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ شراب وغیرہ پینے کا ثبوت دو مسلمان عادل آدمیوں کو گواہی سے ہوگا وہ دونوں یہ گواہی دیں کہ یہ نشہ میں ہے یا وہ خود ایک دفعہ اقرار کرے اور اس میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قابل قبول نہیں اور اقرار یا شہادت میں اتنا کہنا کہ فلاں نے شراب پی ہے یہ کافی ہے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اقرار کے لیے مجلس میں دو مرتبہ ہونا شرط ہے جیسا کہ چوری میں ہوتا ہے اور اقرار کو گواہوں کی مقدار پر قیاس کرتے ہوئے۔ امام بوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بد بو اور وقت زیادہ گذرنے کے بعد اقرار و شہادت کا کوئی اعتبار نہیں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں: بد بو ختم ہونے کے بعد بھی ایک مہینہ سے کم مدت میں گواہی کی صورت میں اور اقرار میں حد لگائی جائے گی۔

بد بو سے شراب کے اثبات میں اختلاف...... مالکیہ کے ہاں: دو عادل آدمی جب کے اس کے منہ سے بد بو سونگیں یا وہ قے کریں اور اس کی گواہی حاکم کے پاس دیں تو حد واجب ہے، اس لیے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس شخص کو حد لگائی تھی جس کے منہ سے بد بو شراب کی آرہی تھی۔ ❶ حنیفہ شوافع اور حنابلہ کے ہاں: شراب کی بد بو یا قے کی وجہ سے حد نہیں لگائی جائے گی اس لیے کہ ہوسکتا ہے اسے اس نے چبایا ہو یا اسے پانی سمجھا ہو پھر منہ میں پہنچنے کے بعد اس نے تھوک دیا ہو یا اس کا خیال ہو کہ اس میں نشہ نہیں یا اسے کسی نے زبردستی پلائی ہو یا مجبور ہو یا غلطی پر ہو یا اس نے سیب کا شراب پیا ہو اس لیے کہ اس کی بد بو بھی شراب کی طرح ہوتی ہے جب اس میں اتنے احتمال ہیں تو اس میں شک کی وجہ سے حد واجب نہیں ہوگی اس لیے کہ شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے، اور اسی طرح اپنے علم پر بھی قاضی حد نہیں لگائے گا۔ ❷

یہ بات یاد رہے کہ نشہ کی حالت میں حد نہیں لگائی جائے گی بلکہ تمام فقہاء کے ہاں بالاتفاق درست ہونے تک مؤخر کی جائے گی تا کہ حد کا مقصد زجر حاصل ہو سکے۔

چھٹی بحث......نشہ آور اشیاء کے نقصانات اور اسلام میں ان کے احکام

تمام آسمانی اللہ تعالیٰ کی شریعتیں اور خاص کر آخری شریعت اسلام کی تشریع کا مقصد لوگوں کی زندگی کے نظم، ان کے حالات کی مصلحت اور حقیقی بشری منافع کو مضبوط کرنا ہے اور مختلف قسم کے نقصانات مفاسد، تکالیف اور شر کو دور کرنا دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں جتنے ہی احکام، عبادات، معاملات جنابات اور اجتماعی خاص وعام تعلقات ہیں ان سب کو شریعت شامل ہے، اور ہم کوئی ایسا فرض، سنت اور مستحب نہیں پاتے ہیں جس میں افراد، اشخاص، جماعت اور امت کے لیے خیر نہ ہو، اور وہ شرعاً مطلوب نہ ہو، اور کوئی حرام مکروہ جو ممنوع ہے اس میں شر ہی شر ہے انسان اور تمام لوگوں کے لیے۔ اور صرف عقل جو خواہشات سے متاثر نہ ہو یا جس میں وقتی یا دائمی نفع ہو اور اس کی مصلحت یا مضرت کو سمجھ لیتی ہے اور آسمانی شریعت کی وہ تائید کرتی ہے، اس لیے کے کسی عاقل پر یہ بات مخفی نہیں کہ خالص منافع حاصل کرنا یا دائمی منافع حاصل کرنا اور خالص مفاسد کو دور کرنا یا وقتی تاثیر والے مفاسد انسان وغیرہ سے دور کرنا پسندیدہ ہے جیسا کہ یہ بات مخفی نہیں کہ مفاسد اور ضرر کو دور کرنا، راجح

❶......مجمع الزوائد۔ ۲۷۵/۶، ۲۷۹۔ ❷ فتح القدیر ۱۸۰/۴، ۱۸۲

ہے مصالح مرجوحہ پر جیسا کہ عزبن عبدالسلام نے اپنی کتاب ''قواعد الاحکام فی مصالح الانام'' کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے۔

یہ وہ بات ہے جس پر تمام حکماء متفق اور شریعت کا اس پر اجماع ہے۔خون، ناموس، مال اور عزت حرام ہے اور تمام ملتیں دین اس بات پر متفق ہیں کہ ضروری اور کلی پانچ مقاصد کی حفاظت ضروری ہے، یعنی، دین عقل، نفس نسب، عزت اور مال اور تمام ادیان نے اقوال، افعال، آداب اور اخلاق میں سے افضل کو حاصل کرنے کی طرف متوجہ کیا ہے۔اور تمام اطباء بڑے مرضوں (بیماریوں) کو دور کرتے ہیں، چھوٹی بیماریاں باقی رکھتے ہوئے۔اسی وجہ سے شریعت اسلامیہ نے تمام نشہ آور اشیاء کے استعمال کو حرام قرار دیا اور ان سے دور بھاگنے کا حکم دیا ہے، اس لیے کہ اس میں بالکل واضح نقصان ہے انسان کی صحت عقل، بزرگی، شرافت اور ادبی اعتبار کا، ابن ماجہ اور دار قطنی میں مسند اور مؤ طا مالک میں مرسلاً ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ ''لاضرر ولا ضرار''۔نہ نقصان پہنچے نہ نقصان پہنچایا جائے'' یہ حدیث حسن ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ اپنے آپ کے لیے دوسرے کو ضرر پہنچانا جائز نہیں اور کسی ایک کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے آپ کو یا دوسرے کو بغیر حق یا کسی سابق جنایت کے نقصان پہنچائے اور ضرر کا بدلہ ضرر سے دینا جائز نہیں، بس اگر آپ کو کوئی گالی دے یا برا بھلا کہے تو آپ اسے برا بھلا نہ کہیں، اور جو تمہیں مارے تو تم اسے مت مارو بلکہ حاکم کے پاس اسے آپ اپنا حق مانگو۔

آج کل موجود، انجیل میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ارشاد نقل ہے: نشہ کرنے والے اور زانی جنت میں داخل نہ ہوں گے۔جیسا نشہ اور زنا اپنے نقصان اور قباحتوں کی وجہ سے ممنوع ہیں تو تمام منشیات جو عقل، نفس وجدان اور ضمیر کو تباہ کر کے رکھ دیتی ہیں وہ بھی ممنوع ہیں۔

اور یہ بات معلوم ہے کہ نشہ آور اشیاء اور منشیات کے استعمال سے پیدا ہونے والا نقصان مختلف جہتوں سے ہے اس شخص کا ذاتی نقصان، اس کے خاندان، اولاد، اس کے دوستوں اور ساری امت کا نقصان ہے۔ذاتی نقصان اس طرح ہے کہ یہ جلد جسم اور عقل میں برا اثر کرتے ہیں اس لیے کہ نشہ آور اشیاء اور منشیات میں صحت کی بربادی، اعصاب، عقل، فکر نظام ہضم وغیرہ کی تباہی اور مختلف قسم کے نقصانات اور مفاسد ہیں جو پورے بدن میں سرایت کر جاتے ہیں بلکہ انسان کے آداب اور شرافت انسانی تباہ ہو کر رہ جاتی ہے اور وہ شخص مسخرہ اور مضحکہ بن کر رہ جاتا ہے اور کئی امراض کا مجموعہ۔خاندانی نقصان اس طرح کر اس کی بیوی اور اولاد کی طرف اس کی نافرمانی اور سارا گھر پریشانیوں، گالی گلوچ، طلاق، توڑ پھوڑ، الجھن، بیوی کے حقوق کی عدم ادائیگی گھریلو اخرجات میں کوتاہی کا مجموعہ بن کر رہ جاتا ہے۔اور یہ نشہ آور اشیاء اور منشیات اولاد کو عقلی طور پر فارغ کر دیتی ہے اور ایسے لوگوں کی اولادوں کا میں نے خود مشاہدہ کیا ہے۔

اور اس کا عمومی نقصان......بالکل واضح ہے، کہ بغیر کسی نفع کے مال کو ضائع کرنا، اعمال کا معطل ہونا، واجبات کی دائیگی میں کوتاہی کرنا، عام امانتوں میں خلل چاہے وہ حکومتی ہوں عام افراد اور اداروں کی۔اور یہ نقصانات کے علاوہ ہیں جو نشہ کرنے والا لوگوں کے ساتھ جرائم کرتا ہے ان کے مال، عزتیں پامال کرنا وغیرہ اور منشیات کا نقصان، نشہ آور مسکرات سے کہیں زیادہ ہے، کیونکہ یہ خلقی نظام کو تباہ کر دیتا ہے۔

منشیات کی احکام اور ان کا شرعی حکم......منشیات وغیرہ کی کئی اقسام ہیں ان کے استعمال میں تفنن کی وجہ سے ان کے کئی نام ہیں :اور ان میں سے بعض عقل پر پردہ ڈالنے میں برابر ہیں اور یہ ساری ایک ہی حکم یعنی مشترک ہیں یعنی حرام ہونا اس لیے کہ ان سے یقینی نقصان ہوتا ہے۔

منشیات کی مشہور اقسام......الحشیشۃ (ہٹ سن کی ایک قسم جس سے بھنگ بنائی جاتی ہے) افیون (مشہور زہریلی اور نشیلی چیز جو پوست کے دودھ کو منجمد کر کے بنائی جاتی ہے)۔الکوکایین (کوکین COCAINE ایک نشہ آور اور بے حس کر دینے والی دوا) حورفین بھنگ، جوزۃ الطیب (جائفل)، ابرش (افیون اور بھنگ کا مرکب) القات (نشہ آور بنا تا ہے اسے شای العرب بھی کہتے ہیں) اور اس کے علاوہ دوسری چیز جو انجکشن لگانے، چبانے یا سگریٹ کے ذریعہ سے استعمال ہوتی ہیں یہ ساری چیزیں عقل کو ختم، صحت کو برباد اور اخلاق کو تباہ

کر دیتی ہیں۔

منشیات کے استعمال کا حکم شرعی یہ ہے کہ دوائی علاج کے علاوہ انہیں استعمال کرنا حرام ہے اور اسی طرح ان میں سے کچھ کم مقدار کسی چیز کو درستگی وغیرہ کے لیے استعمال کرنا جائز ہے۔ منشیات کی حرمت مسکرات کی طرح شریعت کی نصوص قرآن سنت نبوی وغیرہ میں قطعی طور پر ہے۔ منشیات کے حرام ہونے کی بہت سے دلیلیں ہیں ان میں سے کچھ یہ ہیں:

۱.....منشیات کا استعمال بہت بڑے نقصانات کا ذریعہ ہے اور بسا اوقات ان کا نقصان مسکرات کے نقصان سے بھی بڑھا ہوا ہوتا ہے، اس لیے کہ یہ اجتماعی اخلاق کو برباد کر دیتی ہیں اور امت کو اقتصادی اور عملی طور پر بہت بڑا نقصان پہنچاتی ہیں، عقل ختم، اللہ تعالیٰ کے ذکر اور نماز سے روکتی ہیں ان میں عقلی، بدلی، دینی اور اخلاقی نقصانات ہیں اور ہر وہ چیز جس کا انجام نقصان ہو یا اس کی ذات اور عین نقصان ہو تو وہ حرام ہے، ضرر پہنچانے والی چیزیں مشہور حرام ہیں۔

۲.....امام احمد نے مسند میں اور ابوداؤد نے اپنی سنن میں ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر نشہ آور چیز اور مفتر سے منع فرمایا''مفتر ہر وہ چیز جو فتور پیدا کرے''اعضاء ڈھیلے کرے اور اطراف میں نشہ پیدا کر کے سن کر دے۔ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا اس حدیث میں حشیش کی حرمت پر خاص طور پر دلیل ہے۔ کیونکہ یہ نشہ پیدا کرتی ہے، سن کرتی اور فتور پیدا کرتی ہے۔ اور ابوداؤد میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے: ہر شراب اور ہر نشہ آور چیز حرام ہے اور شراب سے مراد جو عقل کو ڈھانپ لے۔

۳.....قرآخی اور ابن تیمیہ نے حشیش (بھنگ) کے حرام ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، ابن تیمیہ نے کہا جو حشیش کو حلال سمجھے وہ کافر ہے، باقی آئمہ اربعہ نے اس کے متعلق کچھ نہیں فرمایا کیونکہ یہ ان کے زمانہ میں نہ تھی یہ تو چھ سو ہجری کے آخر اور سات سو کے شروع میں تاتاریوں کی حکومت کے وقت پیدا ہوئی۔

۴.....ابن تیمیہ نے فتاویٰ کبریٰ میں فرمایا: ہر وہ چیز جو عقل کو غیب کر دے وہ حرام ہے، اگرچہ اس سے نشہ اور مستی نہ بھی آئے اس لیے کہ عقل کو ماؤف کرنا حرام ہے تمام مسلمانوں کے اجماع سے الا یہ کہ شرعاً کوئی مقصد ہو جو معتبر بھی ہو۔ اسی طرح ابن تیمیہ نے اپنی کتاب سیاست شرعیہ میں فرمایا: حشیش حرام ہے اسے استعمال کرنے والے کو حد لگائی جائے گی جیسا کہ شراب پینے والے کو حد لگائی جاتی ہے اور یہ شراب سے بھی زیادہ خبیث ہے اس طور پر کہ یہ عقل اور مزاج دونوں کو تباہ برباد کر دیتی ہے، حتیٰ کہ آدمی کو یہ خنثی اور دیوث بنا دیتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کے ذکر اور نماز سے روکتی ہے اور خمر اور مسکر جو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام قرار دیئے ہیں ان کے تحت یہ لفظاً یا معنیً داخل ہے۔ اور فتاوی ابن تیمیہ میں کئی جگہ یہ مکرر ذکر ہے کہ یہ حشیشہ معلعونہ ہے اس کے استعمال کرنے والے کو اس کو حلال سمجھنے والے سب لعنتی ہیں یہ اللہ کے ناراضگی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ناراضگی اور مؤمن بندوں کی ناراضگی کا ذریعہ ہے، یہ پینے والے کو اللہ تعالیٰ کی سزا برلاتی ہے، یہ آدمی کے ذہن، عقل، خلقت، طبیعت کو نقصان پہنچاتی ہے، اور مزاجوں کو فاسد کرتی ہے حتیٰ کہ بہت سے لوگ پاگل بن گئے ہیں اور اس کے استعمال کی وجہ سے ذلت اور رسوائی ہوتی ہے جو کہ شراب میں نہیں اس میں ایسے مفاسد ہیں جو شراب میں بھی نہیں پائے جاتے لہٰذا یہ حرام ہونے کے زیادہ لائق ہے، اور مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ اس سے نشہ حرام ہے، اور جو اسے حلال سمجھے تو اسے توبہ پر مجبور کیا جائے گا اگر توبہ کر لی تو ٹھیک ورنہ اسے مرتد ہونے کی وجہ سے قتل کر دیا جائے گا نہ اس پر نماز پڑھی جائے گی اور نہ اسے مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے، اور اس کی کم مقدار ہی اسی طرح حرام ہے ان نصوص کی وجہ سے جو شراب اور تمام نشہ آور اشیاء کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ ابن قیم نے اپنے استاذ ابن تیمیہ کی اس بارے میں تائید کی ہے اور زاد المعاد میں فرمایا: خمر کے تحت تمام نشہ آور داخل ہیں، چاہے مائع ہوں یا جامد، شیرہ ہو یا

پکا ہوا، اور فسق فجور کا لقمہ یعنی ''بھنگ'' اس میں داخل ہے اس لیے کہ یہ ساری چیزیں خمر ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا صحیح صریح حدیث سے ثابت ہے جس کی نہ سند میں کلام ہے نہ متن میں اجمال کہ کل مسکر خمر ''ہر نشہ خمر شراب ہے'' اور آپ کے صحابہ جو اس امت میں سے سے زیادہ علم رکھتے ہوں یہاں ان کے ہاں خمر سے مراد جو عقل کو زائل کردے، اس کے باوجود اگر اسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ کل مسکر شامل نہ بھی ہوں تو قیاس صحیح صریح جس میں اصل اور فرع ہر اعتبار سے برابر ہیں تو تمام مسکر اشیاء کی انواع میں برابری کا فیصلہ دیتا ہے تو دو احکام میں تفریق کرنا یہ دو مماثل میں تفریق کرنے کے مترادف احکام اعتبار سے۔

صنعانی رحمۃ اللہ علیہ نے سبل السلام میں فرمایا: ہر چیز کا نشہ حرام ہے اگرچہ وہ مشروب نہ بھی ہو جیسے حشیشہ (بھنگ) اور بعض حنفی علماء کے ہاں: جو حشیشہ کے حلال ہونے کا قائل ہے وہ زندیق اور بدعتی ہے۔ حافظ ابن حجر نے فرمایا: جو کہتے چرس نشہ نہیں دیتی بلکہ صرف مخدر ہے تو یہ مکابر ہے اس لیے کہ حشیش (چرس) سے وہی نشہ پیدا ہوتا ہے اور وہی مستی آتی ہے جو شراب سے ہوتا ہے۔ ابن بیطار نے ذکر کیا ہے کہ اس کی قباحتیں بہت زیادہ ہیں اور بعض علماء نے اس کے ایک سو بیس دینی دنیاوی نقصانات شمار کرائے ہیں اور فرمایا کہ اس کی قباحتیں افیون میں بھی ہیں اور اس میں زیادہ ہیں۔ القات بھی حرام ہے اگرچہ بعض اہل یمن کے گمان کے مطابق یہ نشہ آور نہیں بلکہ یہ نشاط، چستی اور قوت ذاکرہ کو بیدار کرنے والی ہے کو یہ صرف وہم ہے جو صحیح نہیں، اس لیے کہ اعتبار نتائج کا ہوتا ہے جنہیں ڈاکٹروں نے ثابت کیا ہے، یونیسکو میں اقوام متحدہ کی قرارداد میں اسے نشہ آور اور نقصان دہ قرار دیا گیا ہے، اور اس کے واضح نقصانات میں سے یمن والوں کا پیچھے رہ جانا، اور ان کی اقتصادی اور معاشی حالت کا معطل ہو کر رہ جانا اور اس کی خرید و فروخت کرنا آدھے دن سے آدھی رات تک، اور اس کی کاشت پر مال ضائع کرنا اور دوسری مزدوری کو چھوڑ دینا وغیرہ ہیں۔

ابوبکر المقری الشافعی نے القات کو حرام قرار دیا ہے اور فرمایا: میں نے اس کے استعمال میں دینی اور جسمانی نقصان پایا ہے لہٰذا اس کا استعمال میں نے چھوڑ دیا اور علماء نے ذکر کیا ہے نقصان مشہور حرام ہے، اس کے نقصانات میں سے یہ کہ اس کے کھانے والے کو تھوڑی دیر آرام، مستی اور خوشی حاصل ہوتی ہے او اس کا غم ختم ہو جاتا ہے، پھر کچھ دیر بعد اس کو پے در پے غم اور فکر لاحق ہوتی ہے اور اس کے اخلاق خراب ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح فقیہی حمزہ ناشری نے اسے حرام قرار دیا ہے حضرت ام سلمہ کی سابقہ حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مسکر اور مفتر سے منع فرمایا اور یہ ''القات'' بھی جسم میں فتور ضعف اور کمزوری پیدا کرتی ہے۔

خلاصہ...... یہ کہ وہ تمام منشیات جو پہلے چھ سو سالوں کے بعد پیدا ہوتی ہیں وہ شراب کی طرح حرام ہیں کیونکہ یہ عقل کو ڈھانپ لیتی ہیں، اور ان کے اندر شراب والے مفاسد اور نقصانات ہیں بلکہ اس سے بھی زیادہ منشیات شراب سے زیادہ نقصان دہ اور زیادہ فاسدہ ہیں، اس لیے کہ یہ پوری امت کو نقصان پہنچا رہے ہیں انفرادی طور پر اور اجتماعی طور پر، مادی طور پر اور ادبی طور پر اور اس میں کوئی شک نہیں کہ شریعت اسلام نے مفاسد و مضار کو حرام قرار دیا ہے اور حقیقی مصالح کو جائز قرار دیا ہے جو خالص اور راجح ہوں اور رہ گئے وہ مصالح جن کا یہ گمان کرتے ہیں تو وہ صرف وہم ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تمام عالم منشیات کے خلاف متفق ہے، اور ہم کسی چیز کے بارے میں اس طرح کا اجماع نہیں پاتے۔

منشیات کی تجارت...... جس طرح منشیات کا استعمال حرام ہے اسی طرح منشیات کی تجارت بیع و شراء، ان کی دیکھ بھال، ان کی تیاری بھی حرام ہے۔ اس لیے کہ شریعت میں وسائل، مقاصد کا حکم رکھتے ہیں اور حرام چیزوں کے ذرائع کو بند کرنا اور روکنا بقدر امکان اور بقدر طاقت واجب ہے۔ اس لیے کہ تاجر تو منشیات کے رواج دینے اور اس کے استعمال کو آسان کرتا ہے۔ پس ان کے ثمن حرام ہیں اور مال حرام ہے اور اس کا کام گمراہی ہے اور اس کی تجارت، معصیت پر تعاون ہے اور بیع باطل ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوٰى ۠ وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ......المائدۃ: ۵/ ۲

شراب کی بیع کی نہیں، اس کے بطلان کا حکم تمام منشیات کو شامل ہے کیونکہ اس میں معصیت پر اعانت وتعاون ہے اور یہ امت کی تباہی اوران کے اخلاق اور قیمت کی تباہی اوران کی اقتصادی حالت کا تباہ ہونا اور لوگوں کے سامنے کمزوری اوراس کے تجارتی منافع کا ہونا واضح سبب ہے جو اجوامت کے ضعف اور بیمار اولادوں کی خیانت اوران کے دور ہونے کا سبب ہے

حشیش، خشخاش والقات، افیون بنانا، کوکین اور ہیروئن کی زراعت...... ہروہ چیز جوحرام کی طرف لے جائے وہ حرام ہے اور ہر وہ چیز جو معصیت اور گناہوں میں معاون ہو وہ گناہ ہے بس حشیش وغیرہ کی زراعت۔ ان سے منشیات کا مواد نکالنا ان میں تعاون کرنا حفاظت، دیکھ بھال، اور ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا درج ذیل اسباب کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی شریعت میں حرام ہے۔

۱...... جس چیز کی زراعت حرام کی طرف لے جائے اور اس میں واضح نقصان ہو لوگوں کے استعمال اور تجارت کی وجہ سے اور منکر اور معصیت پر راضی رہنا منکر اور معصیت ہے۔

۲...... مذکورہ بالا وضاحت سے ثابت ہو گیا کہ معصیت پر اعانت بھی معصیت ہے بس منشیات کا وسیلہ زراعت ہے لہٰذا یہ معصیت ہے۔

۳...... ابوداؤد میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس نے پھل توڑنے کے موسم میں انگور روکے رکھے اور اسے فروخت کیا جوان سے شراب بناتا ہے وہ آگ میں کود پڑا'' ۔ یہ حشیش اور القات کی زراعت کی حرمت پر واضح دلیل ہے اور ہر وہ چیز جس کے شیرہ سے افیون، ہیروئن اور کوکین تیار ہوتی ہے وہ حرام ہیں۔

۴...... اصحاب سنن اربعہ اور امام احمد ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے والے کھلانے والے، اس کے گواہوں اور لکھنے والوں پر لعنت فرمائی ہے'' اور نسائی کے الفاظ ہیں: سود کھانے والے کھلانے والے گواہ اور لکھنے والے اگر وہ اس کو جانتے ہوں تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے وہ قیامت کے دن ملعون ہیں بس یہ چاروں سود کی وجہ سے ملعون ٹھہرے۔ ابوداؤد اور حاکم نے ابن عمر سے روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے لعنت فرمائی شراب کی اور اس کے پینے والے پر اس کے پلانے والے پر، فروخت کرنے والے پر، خریدنے والے پر، نچوڑنے والے پر، نچڑوانے والے پر، اٹھانے والے پر، جس کی طرف اٹھا کر لے جائی جارہی ہو اس پر اور اس کے ثمن کھانے والے پر، اور یہ سب شراب کے استعمال کی وجہ سے ملعون ہیں۔ اب ذہن میں تو یہ بات آتی ہے کہ ملعون صرف سود کھانے والے اور شراب پینے والے ہی ہونے چاہیے نہ دوسرے جن کا ذکر ہوا لیکن شریعت نے سود میں دوسرے تین آدمیوں کے کام کو بھی حرام قرار دیا اور شراب میں باقی ساتھ کے کام کو بھی حرام قرار دیا کیونکہ یہ معصیت کا سبب ہیں اور حرام کاری کے مددگار ہیں بس سبب بننے والے، مددگار اور تعاون کرنے والے کے لیے بھی فاعل کا حکم ہے۔ اس بناء پر منشیات کی تجارت کرنے والا، اسمگلنگ کرنے والا اور منتقل کرنے والا اور ہر جو اس میں تعاون کرے وہ گناہ گار ہیں اور بہت بڑے گناہ کے مرتکب ہیں اور حرام اور منکر کے مرتکب ہیں۔

منشیات کا نفع...... منشیات سے حاصل ہونے والی آمدنی جو تجار کو حاصل ہوتی ہے وہ حرام ہے۔

۱...... فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَیْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ...... البقرۃ: ۱۸۸/۲

ایک دوسرے کے مال باطل طریقے سے نہ کھاؤ۔

باطل طریقہ سے مال کھانا، تمام جرائم کو شامل ہے چوری، خیانت، ظلم، غصب، جوا، بیع وشراء اور تجارت کے حرام عقد اور وہ تمام خدمات جو گناہ میں کی جاتی ہیں، اور وہ تمام منکرات اور ہر وہ چیز جس کو شریعت نے حرام قرار دیا ہے اگر چہ مالک اس پر راضی ہی کیوں نہ ہو۔

۲.....حدیث نبوی ہے جو ابن ابی شیبہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”جب اللہ تعالیٰ کسی چیز کو حرام قرار دیتے ہیں تو اس کے ثمن (قیمت) کو بھی حرام کرتے ہیں“۔ بس ہر وہ چیز جس سے نفع اٹھانا اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا تو اس کے عوض اور ثمن سے بھی نفع اٹھانا حرام ہے دلیل یہ ہے کہ احمد، مسلم اور نسائی میں ابن عباس سے اور حمیدی نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے شراب کی بیع میں روایت کی ہے کہ ”جس ذات نے شراب پینا حرام قرار دیا ہے اس نے اس کی بیع بھی حرام قرار دی ہے“ مسلم وغیرہ میں ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: ”کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے شراب کو حرام قرار دیا ہے اور جس تک یہ آیت اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ (المائدہ: ۵/ ۹۰) پہنچی اور اس کے پاس شراب میں سے کوئی چیز ہے تو نہ اسے پیئے نہ اسے فروخت کرے، فرماتے ہیں کہ لوگوں کے پاس جو شراب تھی انہوں نے اسے مدینہ کی گلیوں اور راستوں میں بہادیا“ اور ابوداؤد نے ابوھریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت نقل کی ہے کہ ”اللہ تعالیٰ شراب اور اس کے ثمن، مردار، اس کے ثمن اور خنزیر اور اس کے ثمن کو حرام قرار دیا ہے۔

منشیات استعمال کرنے والے کی سزا......جیسا کہ پہلے گذرا ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے شراب کی حد حشیش (بھنگ اور چرس) سے نشہ آنے پر واجب کی ہے، اس لیے کہ اس کی چاہت اور طلب ہوتی ہے، ان کے ہاں حکم نفسانی چاہت پر موقوف ہے۔ شوافع کے ہاں افیون وغیرہ کو جب رکھا جائے وہ جوش مارے اور جھاگ پھینکے تو اس کے لیے نجاست اور حد کے اعتبار سے شراب والا حکم ہے جیسے روٹی اگر ایسی ہو جائے بلکہ اس سے بدرجہ اولیٰ۔ فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بغیر کسی عذر کے منشیات استعمال کرنے والے کو تعزیر لگائی جائے گی، اور تعزیر قاضی اور حاکم کی مرضی کے مطابق، ڈانٹ ڈپٹ، مارنا، قید کرنا، تشہیر کرنا، مالی جرمانہ لینا وغیرہ ہو سکتی ہے یہ بطور رجز لوگوں کو جرائم اور منکرات سے روکنے کے لیے ہے۔

حنفی اور مالکی فقہاء نے تعزیر میں قتل کی بھی اجازت دی ہے اور اسے سیاسی قتل کا نام دیا ہے یعنی جب حاکم یہ سمجھے کہ قتل کرنے ہی میں مصلحت ہے اور اس جرم کی جنس کی سزا قتل ہی ہو سکتی ہے جیسے بار بار حرم کرنا، ہمیشہ نشہ آور اشیاء اور منشیات کے استعمال کرنا، بار بار لواطت کرنا، یا پتھر اور لکڑی سے قتل کرنا وغیرہ یہ چیز ان معاصرین مفتیوں کے لیے دلیل اور استناد بن سکتی ہے، جنہوں نے قانون شرعی میں بار بار منشیات کے استعمال کرنے والے کے لیے قتل کا فیصلہ اور فتویٰ دیا ہے۔ اور اس میں بادشاہ اور حکمران کے لیے تائید ہے کہ وہ بار بار منشیات کے استعمال کرنے والے اور اسمگلنگ کرنے والے کو یہ سزا دے سکتا ہے۔

اور اسمگلنگ گروہ اور منشیات فروشوں نے مختلف ملکوں کو خطرہ میں ڈال دیا ہے، بس ان کے لیے سخت قسم کی سزا سے کم سزا دینا درست نہیں کیونکہ اس سے منشیات کے نقصانات اور مفاسد کی حمایت ہو گی اور اس میں کوئی شک نہیں کہ منشیات کو تلف کرنا جن پر حکومت نے پابندی لگائی ہوئی ہے شرعاً واجب ہے، اس لیے کہ جو چیز ذاتی طور پر نقصان دہ ہے اس سے چھٹکارا حاصل کرنے تلف کے وسائل استعمال کرے اور اس کام کو کرنے والوں کو سزا دینا ضروری ہے۔

میرا خیال ہے کہ حکومت ایسے معاہدے تیار کرے جن کی رو سے منشیات کی تجارت، اس کی اسمگلنگ ممنوع قرار دی جائے اور اس کے تاجروں، دلالوں اور واسطوں کو سزا دی جائے، جیسا کہ میری رائے ہے کہ ایک ایسا قانون ہو جو تمام عرب ممالک اور اسلامی ممالک کا متحدہ قانون ہو جس میں منشیات، اسمگلنگ کرنے والوں اس کے استعمال کرنے والوں اس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے والوں چاہے بینکوں، جہازوں گاڑیوں کے ذریعہ ہو کو سزا متعین کی جائے۔

حدود سے ملحق: **پہلی بات: حدود کا تداخل**......جب ایک شخص پر مختلف حدیں مجتمع ہو جائیں جب وہ یا تو خالص اللہ کی حدود ہوں گی یا خالص آدمی کی، یا اللہ تعالیٰ اور آدمیوں کی حدود جمع ہوں گی۔ ❶

---

❶..... البدائع: ۷/ ۶۲

پہلی قسم کی دو قسمیں ہیں:

ا۔ اس میں قتل ہو...... مثلاً ایک شخص نے چوری کی شادی شدہ سے زنا کیا، شراب پی، اور ڈاکہ ڈالا تو اس میں علماء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: حدود میں تداخل ہوگا اور اس شخص کو قتل کیا جائے گا، اور باقی تمام حدود ساقط ہو جائیں گی، دلیل ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے: جب دو حدیں جمع ہو جائیں اور ان میں ایک قتل ہو تو قتل کیا جائے گا'' ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اس میں قتل کافی ہے اس لیے کہ یہ خالص اللہ تعالیٰ کی حدود اور ان کا مقصد زجر ہے اور قتل کے ساتھ مزید زجر کی ضرورت نہیں۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں تمام حدود لگائی جائیں گی اس لیے کہ جو چیز قتل کے بغیر واجب ہے وہ قتل کے ساتھ ہی واجب ہوگی جیسے قصاصاً ہاتھ کاٹنا، یہ حدود مختلف اسباب کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں لہٰذا ان میں تداخل نہ ہوگا۔

۲۔ اس میں قتل نہ ہو...... جیسے چوری کرے، زنا کرے، اور شراب پیئے تو تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حدود میں تداخل نہ ہو گا بلکہ علیحدہ علیحدہ لی جائیں گی سب شوافع اور حنابلہ کے ہاں ہلکی حد سے شروع کیا جائے گا، پہلے شراب کی حد لگائی جائے گی پھر زنا کی، پھر چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹنے اور ڈاکہ سے ہاتھ کاٹنے میں تداخل ہوگا کیونکہ قطع ید کا محل ایک ہی ہے۔

مالکیہ کے ہاں...... پہلے ہاتھ کاٹا جائے گا پھر کوڑے لگائے جائیں گے۔ حنفیہ کے ہاں امام کو ابتداء کرنے میں اختیار ہے چاہے تو زنا کی حد سے ابتداء کرے یا چوری کی حد سے اور شراب کی حد ان کے بعد لگائے، اس لیے کہ حد زنا اور حد سرقہ (چوری) نص قرآنی سے ثابت ہیں، اور شراب کی حد اجتہاد سے ثابت ہے، اور یہ تمام حدیں ایک ہی وقت میں نہیں لگائی جائیں گی، بلکہ ہر حد پہلی کے ٹھیک ہونے کے بعد لگائی جائے گی تاکہ حد کی وجہ سے وہ ہلاک نہ ہو جائے۔

دوسری قسم...... یعنی جو خالص آدمی کی حد ہے اور وہ قصاص اور حد قذف ہے جمہور کے ہاں۔ اور حنفیہ کے ہاں حد قذف میں اللہ تعالیٰ کا حق بھی ہے اور بندے کا بھی البتہ اللہ تعالیٰ کا حق اس میں غالب ہے'' کما عرفنا'' پس اس وقت یہ ان کے ہاں پہلی قسم میں داخل ہے اسے باقی حدود پر مقدم کیا جائے گا کیونکہ اس میں بندے کا حق بھی ہے۔

مالکیہ کے ہاں...... ہر وہ حد جو قتل میں داخل ہو سکے جیسے مرتد، قصاص، اور ڈاکہ سوائے قذف کے کہ قذف کی حد پہلے لگائی جائے تو پھر قتل کیا جائے گا، اور اگر حد زنا، حد شراب اور حد سرقہ جمع ہو جائیں تو پھر یہ حدود ساقط ہو جائیں گی اور قتل کے تحت داخل ہوں گی۔ حنابلہ اور شوافع کے ہاں: ہر حد کو لگایا جائے گا اور کم سے شروع کیا جائے گا، پہلے حد قذف، پھر ہاتھ کاٹنا۔ پھر قتل، اس لیے کہ یہ آدمی کے حقوق ہیں اور ان کا وصول کرنا ممکن ہے، لہٰذا تمام حقوق کی طرح یہ بھی واجب ہیں اس لیے کہ قتل کے علاوہ آدمی کے حق میں وہ ساقط نہیں ہوں گے۔ حنفیہ کے ہاں قتل سے کم والی حدیں قتل میں داخل ہوں گی ان کا استدلال ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا سابقہ ارشاد اور قیاس سے حدود اللہ پر۔

تیسری قسم...... یعنی حدود اللہ، اور آدمی کی حدود جمع ہو جائیں تو ان کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم...... کہ اس میں قتل نہ ہو تو جمہور کے ہاں سب حدود لگائی جائیں گی البتہ مالکیہ کے ہاں حد شراب اور حد قذف میں تداخل ہوگا۔ اس لیے کہ دونوں سزاؤں کا مقصد ایک ہی ہے یعنی افتراء جھوٹ سے روکنا۔

دوسری قسم...... کہ قتل ہو، تو جمہور کے ہاں حدود اللہ میں تو تداخل ہوگا اور صرف قتل ہوگا جبکہ آدمیوں کے حقوق اور حدود سب لگائی جائیں گی۔ امام شافعی کے ہاں: تمام حدود لگائی جائیں گی تداخل نہیں ہوگا اس لیے کہ حدود اسباب کی وجہ سے واجب ہے۔

تیسری قسم...... کہ دونوں حق ایک محل میں جمع ہوں، اگر دو حق جمع ہوئے ایک اللہ تعالیٰ کا دوسرا آدمی کا۔ جیسے قصاص اور زنا میں رجم تو

علماء کے ہاں قصاص مقدم ہوگی کیونکہ آدمی کا حق مقدم ہے اور اسی سے اللہ تعالیٰ کا حق متحقق ہوگا۔

دوسری بات: توبہ کی وجہ سے حد ساقط ہونا..... محاربین کے علاوہ باقی گناہ گار مثلاً شرابی، زانی، چور توبہ کریں تو حنفیہ، مالکیہ اور شوافع کے ہاں حد ساقط نہ ہوگی، چاہے تو یہ معاملہ قاضی اور حاکم کے سامنے پیش ہونے سے پہلے ہو یا بعد میں کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز سے حد ساقط نہیں کی جب وہ آئے انہوں نے زنا کا اقرار کیا، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ توبہ کر کے آئے تھے بس حد ساقط ہونے کے لیے کوئی نص نہیں۔ علامہ کاسانی نے بدائع میں عادی سرقہ کی حد کو مستثنیٰ کیا ہے، کہ حاکم کے پاس معاملہ پہنچنے سے پہلے سارق (چور) کی توبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے، جبکہ مال مالک کو واپس کر دیا جائے، اور ابن عابدین فرمایا کہ ظاہر یہ ہے کہ حاکم کے پاس معاملہ پہنچ جانے کے بعد توبہ سے حد ساقط نہیں ہوتی، البتہ اس سے پہلے توبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے حتیٰ کہ ڈاکہ ڈالنے والوں کی بھی چاہیے جنایت کرنے سے پہلے توبہ کریں یا بعد میں۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اظہر یہ ہے کہ توبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے وقت گزرنے کی شرط کے بغیر ہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ گناہ سے توبہ کرنے والا ایسا ہے جیسے اس نے گناہ کیا ہی نہیں ❶ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: توبہ ماقبل کے گناہوں کو مٹا دیتی ہے ❷ نیز حد ساقط کرنے میں توبہ کی ترغیب ہے، اور یہ حد قذف کے علاوہ کا حکم ہے، البتہ حد قذف ساقط نہیں ہوتی کیونکہ یہ آدمی کا حق ہے اور اسی سے ظاہر ہو گیا کہ یہاں کوئی اجماع نہیں جیسا کہ بعض کا خیال ہے کہ دنیا میں توبہ حد کو ساقط نہیں کرتی۔ اور رہ گئی بر سر پیکار فریق کی حد تو علماء میں اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ ڈاکہ زنی کرنے والے ان پر قدرت سے پہلے اگر توبہ کر لیں تو ان سے اللہ تعالیٰ کی حد ساقط ہو جائے گی کیونکہ محاربین کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ ۚ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ﴿۳۴﴾ المائدہ: ۵/۳۴

سوائے ان کے جو اس سے پہلے کہ تم ان پر قابو پاؤ توبہ کر لیں، ہاں: جان لو کہ اللہ بخشنے والا اور رحم کرنے والا ہے۔

شوافع کی رائے یہ ہے کہ جب دنیا میں حدود قائم ہو گئیں تو آخرت میں حد قائم نہیں ہوگی حدیث میں ہے "کہ اللہ تعالیٰ زیادہ عدل فرمانے والے ہیں اس بات سے کہ آخرت میں ہر بندے کو حدیں اور سزا دیں ❸ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے حدود اپنے اہل کے لیے کفارہ ہیں ❹ تارک نماز اور مرتد کی حد توبہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔

محدود فی القذف کی توبہ کے بعد شہادت قبول ہے یا نہیں؟ اس بارے میں جمہور اور حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے۔

حنیفہ کے ہاں..... محدود فی القذف کی گواہی ساری زندگی کے لیے قبول نہیں کی جائے گی اگر چہ وہ توبہ بھی کرے اور اپنی اصلاح بھی، بس ان کے ہاں اس کی توبہ ایک باطنی عمل ہے جو بندے اور اس کے رب کے درمیان ہے ہمارا اس پر مطلع ہونا ضروری نہیں۔ اس لیے کہ اس توبہ پر مرتب ہونے والا کوئی عمل حکم نہیں۔

جمہور کے ہاں..... جب محدود فی القذف توبہ کرے تو اس کی گواہی قبول ہوگی اور قاذف کی توبہ اپنے آپ کو جھٹلانا ہے، شوافع میں سے اصطخری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تفسیر یوں کی ہے کہ جو کچھ میں نے کیا میں اس میں جھوٹا ہوں۔ اس طرح کے کام کو دوبارہ نہیں کروں گا، اور شوافع میں سے ابواسحاق المروزی نے کہا وہ "کذبت" نہ کہے، اس لیے کہ بسا اوقات وہ سچا ہوتا ہے اور اس کا یہ کہنا کذبت جھوٹ ہے۔ اور جھوٹ معصیت ہے اور معصیت اور گناہ کرنا دوسری معصیت کے لیے توبہ نہیں بن سکتا، بلکہ وہ کہے قذف باطل ہے۔ جو کچھ میں نے کہا میں اس پر نادم ہوں اور اس سے رجوع کرتا ہوں اور اس کی طرف دوبارہ نہیں آؤں گا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے قاذف کی

---

❶..... ابن ماجہ ❷ مجمع الزوائد ۱/ ۲۱۰ ❸ الترمذی ❹ مجمع الزوائد: ۶/ ۲۶۵

توبہ میں زبان سے تلفظ کو شرط قرار دیا ہے، باوجود توبہ قلبی عمل ہے۔ کہ اس پر شرعی حکم مرتب ہے یعنی محدود کی گواہی کا توبہ کے بعد قبول ہونا، لہٰذا حاکم کو اس کی توبہ کا علم ہونا ضروری ہے تاکہ وہ اس کی گواہی قبول کرے۔

حنفیہ اور جمہور کے ہاں منشاء اختلاف اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں موجود استثناء کی وجہ سے ہے فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ الَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً وَّ لَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا ۚ وَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ۙ اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا ...... النور: ۲۴/ ۴-۵

اور جو لوگ پرہیزگار عورتوں کو بدکاری کا عیب لگائیں اور اس پر چار گواہ نہ لائیں تو ان کو اسی (۸۰) درے مارے۔ اور کبھی ان کی شہادت قبول نہ کرو اور یہی بدکار ہیں، ہاں جو اس کے بعد توبہ کرلیں اور (اپنی حالت) سنوار لیں تو اللہ (یعنی) بخشنے والا مہربان ہے۔ اب یہ "الا الذين تابوا" والا استثناء پہلے تمام جملوں کی طرف راجح ہے کہ رد شہادت بھی ختم ہو جائے جیسے فسق ختم ہوتا ہے۔ یا صرف آخری جملے کی طرف راجح ہے جو فسق ہے۔ یہ اختلاف ایک مشہور اصولی مسئلہ کی طرف راجح ہے کہ معطوف جملوں کے بعد آنے والا استثناء تمام کی طرف راجح ہوتا ہے یا صرف آخری جملہ کی طرف؟ تو حنفیہ کے ہاں: محدود فی القذف کی شہادت کبھی بھی قبول نہیں کیونکہ استثناء آخری جملہ سے ہے کیونکہ یہ نیا جملہ ہو جو خبر کے صیغہ سے شروع ہو رہا ہے اور پہلے جملوں سے الگ ہے اور اسے اس لیے لایا گیا ہے کہ دل میں یہ بات آسکتی تھی کہ قذف پر یہ سزاء نہ ہونی چاہئے اس وہم کو دور کرنے کے لیے۔ لیکن ان کا یہ کہنا کہ اس سزا میں علت فسق ہے، اور فسق ہی شہادت قبول نہ کرنے کی بھی علت ہے جب توبہ سے فسق ختم ہو گیا تو رد شہادت بھی اٹھانا چاہیے جو کہ معلول ہے۔ اس لیے کہ علت کے زائل ہونے سے معلول بھی زائل ہو جاتا ہے۔

جمہور کے ہاں...... توبہ کے بعد محدود فی القذف کی شہادت قبول ہے، اس لیے کہ استثناء واؤ عاطفہ کے ذریعہ لائے گئے تینوں جملوں کی طرف راجح ہے، جس طرح توبہ سے فسق ختم ہو گیا اس طرح رد شہادت بھی ختم ہو گیا، لیکن توبہ سے حد ساقط نہ ہو گی۔ کیونکہ اس بات پر اجماع ہے کہ توبہ سے حد ساقط نہیں ہوتی، کیونکہ اس میں بندے کا حق ہے لہٰذا اس کی وصولی ساقط نہ ہو گی، اور نہ ہی صیغہ میں استثناء کے خلل کی وجہ سے، جو تمام جملوں کو شامل ہے۔ لہٰذا ظاہراً استثناء رد شہادت اور فسق کے لیے باقی ہے۔ اور زمخشری نے لکھا ہے یہی اکثر تابعین اور فقہاء کی رائے ہے حنفیہ کے علاوہ۔ ❶

قاذف کی گواہی اور شہادت قبول نہ ہونے کے وقت میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں کوڑے اور درے لگنے کے بعد شہادت رد ہوگی، واؤ اگرچہ ترتیب کا تقاضا نہیں کرتا لیکن ظاہری طور پر ترتیب سے ذکر حکم میں ترتیب کی طرح ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں شہادت قبول نہ ہونا حد قذف پر موقوف نہیں، اس لیے کہ ظاہر سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ جب اس نے تہمت لگائی پھر گواہ نہ پیش کر سکا، تو تین سزاؤں کا مستحق ہوگا، حد کا، رد شہادت اور فسق۔

کیا توبہ قصاص اور دیت کو ساقط کرتی ہے؟...... جب قتل ثابت ہو گیا تو قاتل کے ذمہ یا تو قصاص ہے یا دیت واجب ہے اور قصاص صرف مقتول کے اولیاء کے معاف کرنے سے معاف ہوتی ہے۔ بایں طور کہ وہ اس سے دیت (خون بہا) لے لیں یا بغیر کچھ لینے کے معاف کر دیں۔ قصاص اور دیت توبہ سے معاف نہیں ہوتی کیونکہ اولیاء مقتول کا شخصی حق ان کے ساتھ متعلق ہے اسی وجہ سے قاتل کی توبہ اس وقت تک صحیح نہیں جب تک وہ اپنے آپ کو قصاص کے لیے پیش نہ کر دے یا معافی کی صورت میں دیت، قتل خطاء کی صورت میں دیت ادا کر دے۔ اور قاتل کی توبہ توبہ و استغفار اور ندامت ہی نہیں، بلکہ مقتول کے اولیاء کی رضا پر موقوف ہے اگر قتل عمد ہے تو اس کے لیے ضروری ہے

❶ ...... تخريج الفروع على الاصول: ص ۲۰۷

کہ وہ قصاص حاصل کرنے کی انہیں قدرت دے دے۔ وہ چاہیں تو قتل کردیں اور چاہیں تو مفت میں معاف کردیں اگر وہ معاف کردیں تو اس کی توبہ کے لیے یہ کافی ہے۔ اور معاف کرنے کی وجہ سے وہ دنیاوی سزا سے بچ جائے گا لیکن اللہ کے ہاں بھی بری ہوگا؟ ابن عابدین (علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ) نے اس بات کا اظہار کیا ہے کہ پہلا ظلم مقدم ظلم توبہ سے ساقط نہیں ہوتا کیونکہ مقتول کا اس کے ساتھ حق متعلق ہے۔ وہ قیامت کے دن قاتل کے ساتھ مخاصمہ کرے گا، رہ گیا قاتل کا اپنے اوپر گناہ کا اقدام تو یہ توبہ سے معاف اور ساقط ہوجائے گا۔ ❶

امام نووی اور اکثر علماء کے ہاں: جب قاتل توبہ کرلے تو ظاہری شریعت کا تقاضا یہ ہے کہ آخرت میں قاتل کو سزا نہ ہو اور احادیث نبویہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اس سے مطالبہ نہ ہو ان میں سے مشہور حدیث جو صحیحین میں مذکور ہے اس میں قاتل کی توبہ کا ذکر ہے، جس نے سابقہ امتوں میں سے سو آدمی قتل کیے اور اللہ تعالیٰ نے اس کی توبہ قبول کرلی۔ ❷

توبہ سے تعزیر کا ساقط ہونا..... مقررہ سزائیں حدود قصاص پر توبہ کے اثر کی بحث کی مناسبت سے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ غیر مقرر سزائیں تعزیر وغیرہ پر توبہ کے اثر کا ذکر کردیا جائے: فقہاء نے جو توبہ سے حدود ساقط ہونے کے سلسلہ میں ذکر کیا ہے تو تعزیرات میں بھی حقوق اللہ اور حقوق العباد کا فرق ضروری ہے ❸ اس لیے کہ تعزیر کے لیے ضابطہ یہ ہے کہ: ہر شخص جو کسی منکر کا ارتکاب کرے، یا کسی کو بغیر حق کے قول، فعل یا اشارہ سے تکلیف پہنچائے تو یہ تعزیر اللہ کے لیے ہے یا انسان کا حق ہو یا اس میں دو حق ہوں اور ایک دوسرے پر غالب ہو، اگر تعزیر پر خالص انسان کا حق ہو یا اس میں انسان کا حق غالب ہو جیسے گالی گلوچ، حملہ کرنا، بغیر حق کے مارنا، جھوٹ بولنا، جھوٹی گواہی دینا وغیرہ جو شخصی دعویٰ پر موقوف ہیں تو یہ توبہ سے ساقط نہیں ہوتیں، جیسے کہ قاضی کے معاف کرنے سے معاف نہیں ہوتیں، البتہ یہ کہ جن کے ساتھ یہ معاملہ ہو وہ معاف کردے۔

اور تعزیر اگر صرف اللہ تعالیٰ کا حق ہو جیسے بغیر عذر رمضان کا روزہ کھانا، نماز چھوڑ دینا، اور سود کھانا، شراب خانوں اور فاسقوں کی مجلسوں میں حاضر ہونا، یا جس میں اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہو جیسے اجنبی عورت سے جماع کے علاوہ مباشرت مثلاً بوسہ دینا، گلے لگانا اور اس سے خلوت اختیار کرنا، تو یہ توبہ سے ساقط ہوجائیں گے جیسے قاضی کے معاف کرنے سے معاف ہوتے ہیں، حقیقت میں تفصیل حنفیہ اور شوافع کے ہاں ہے۔ لیکن میں بعض فقہاء کی عبارتیں پیش کروں گا جن کے عموم سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام فقہاء کے ہاں بالاتفاق تعزیر توبہ سے ساقط ہوجاتی ہے: قرافی مالکی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: تعزیر توبہ سے ساقط ہوجاتی ہے۔ اس بارے میں کسی کے اختلاف کو نہیں جانتا ❹ البحر الزخار الزیدی نے کہا: تعزیر توبہ سے ساقط ہوجاتی ہے اور اس پر تقریباً تمام مسلمانوں کا اجماع ہے۔ کیونکہ آپس میں غلطیاں بہت شروع ہوگئی ہیں۔ اور جس نے عذر کردیا اور معافی چاہی اس سے کسی نے بھی تعزیر طلب نہیں کی، اور جس نے صغیرہ گناہ کا اقرار کیا پر اس سے توبہ کی اور اکثر فضلا نے تعزیر وان پر لازم نہیں کیا۔

اس لیے کہ اکثر لوگ گناہ سے خالی نہیں، اور اس کا اظہار قول فعل سے ہوتا ہے۔ شاید اس عبارت سے مراد یہ ہو کہ تعزیر اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہے اس لیے کہ تعزیر اور حد میں اختلاف اللہ کے حقوق میں سے ہے رہ گئے شخصی حقوق تو وہ چشم پوشی اور صاحب حق کے ساقط کرنے ہی سے معاف ہوسکتے ہیں جیسا کہ معروف ہے، اور فقہاء نے ہر بات لکھی ہے کہ انسانوں کے حقوق توبہ سے معاف نہیں ہوتے جب تک ان کے مالک سے معافی نہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ صاحب حق کے معاف کرنے پر ہی معاف فرماتے ہیں ورنہ نہیں، اور صاحب حق کے ساقط کرنے ہی سے یہ ساقط ہوتے ہیں۔ اور مزید تفصیل ''استاط العقوبات بالتوبہ'' کے موضوع میں آرہی ہے۔

تیسری بات: حدود زواجر ہیں یا جوابر..... حدود تعزیرات کے قانون اور تشریع کا مقصد لوگوں کو ممنوعات سے روکنا اور مامورات

---

❶.....ردالمحتار ۳۸۹/۵۔ ❷ریاض الصالحین: ص ۱۴۔ ❸ رد المحتار: ۱۹/۳ الخ۔ ❹الفروق: ۱۸۱/۴

چھوڑنے سے روکنا ہے زمین سے فساد دور کرنے اور لوگوں کو نقصان پہنچانے سے بچانا ہے، لیکن فقہاء کا ایک اور بات میں اختلاف ہے کہ آیا غلطی کرنے والے کو آخرت میں بھی سزا ملے گے یا صرف دنیا کی سزا کافی ہے؟

حنفیہ کے ہاں...... حدود اور تعزیرات صرف زواجر اور روکنے کے لیے مشروع ہیں کہ جرائم پیشہ افراد جو فساد ڈالتے ہیں میاں بیوی کے تعلقات نسب تباہ کرنا، عزت اور مال ضائع کرتے ہیں اور لوگوں کی جانیں ضائع کرتے ہیں انہیں روکنا ہے۔ اور گناہ کرنے والے کو آخرت کی معافی توبہ کے بغیر حاصل نہیں ہوگی۔ ان کا استدلال سزا کے متعلق عمومی آیات سے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گناہ گار جہنم کے عذاب کا مستحق ہے۔ مثلاً فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ مَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خٰلِدًا فِيْهَا......النساء: ۴/ ۹۳)

اسی اللہ تعالیٰ ڈاکہ ڈالنے والوں کے متعلق عذاب کے ذکر کے بعد فرمان:

ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ ﴿۳۳﴾ المائدة: ۵/ ۳۳

اللہ تعالیٰ نے خبر دی کہ ان لوگوں کے لیے دنیا میں بھی سزا ہے اور آخرت میں بھی ہاں اگر توبہ کرلیں تو پھر اس کی وجہ سے آخرت کی سزا ختم ہوجائے گی۔ (1)

اکثر علماء کے ہاں شرعی سزائیں اس کے باوجود کے دنیا میں تو زواجر ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ ایک مسلمان کی بنسبت تبعاً اخروی سزا کو بھی ساقط کر دیتی ہیں جبکہ دنیا میں سزا دی جائے، اور کافر کے حق میں زواجر ہیں جب کسی مسلمان کو شرعی سزا دی گئی دنیا میں یہ تو اس کی وجہ سے وہ آخرت کے عذاب سے بچ جائے گا، پس ان سزاؤں کا ہدف ایک تیر سے دو شکار والا معاملہ ہے۔ سابقہ حدیث کی وجہ سے "اللہ تعالیٰ اس سے بری ہیں کہ وہ آخرت میں دوبارہ بندے کو سزا دیں، اور ایک روایت میں ہے، جس نے کوئی گناہ کیا پھر اسے دنیا میں اس کی سزا مل گئی تو آخرت میں اب اسے سزا نہیں ملے گی" اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے جو عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے بخاری اور مسلم میں ہے کہ ہم ایک مجلس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے تو آپ نے فرمایا میرے ہاتھ یہ بیعت کرو کہ تم اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کرو گے، زنا نہ کرو گے، چوری نہیں کرو گے، اور کسی کی جان ضائع نہیں کرو گے یعنی قتل نہیں کرو گے سوائے حق کے، جس نے اس کو نبھایا تو اس کا اجر اللہ تعالیٰ پر ہے اور جس نے یہ گناہ کیے اور پھر ان کی سزا مل گئی تو وہ اس کے لیے کفارہ ہیں، اور جس نے یہ گناہ کئے اللہ تعالیٰ نے ان پر پردہ ڈال دیا تو اس کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے سپرد ہے چاہے تو معاف فرمادے اور چاہے تو عذاب دے دے۔ (2)

شریعت میں زواجر و جوابر کا قاعدہ......عز بن عبدالسلام، قرافی اور تہذیب القروق کے مؤلف کے ہاں: جوابر مشروع ہیں فوت شدہ مصالح کے حصول کے لیے اور زواجر مشروع ہیں مفاسد ختم کرنے کے لیے، اور جوابر سے غرض حقوق اللہ اور حقوق العباد میں سے جو مصلحتیں فوت ہوگئی ہیں انہیں پورا کرنا اور اس میں یہ شرط نہیں جس کا جبر کیا جارہا ہے وہ گناہ گار بھی ہو۔ ان دونوں میں چار طرح کا فرق ہے۔

ا۔ زواجر مشروع ہیں متوقع مفاسد ختم کرنے کے لیے اور جوابر مشروع ہیں فوت شدہ مصالح حاصل کرنے اور پانے کے لیے۔

۲۔ زواجر کی ایک بڑی تعداد جرائم پیشہ کے لیے مقرر ہے تاکہ وہ جرائم سے باز آجائیں اور اس شخص کو باز رکھنے کے لیے جو ان کے بعد ان جرائم کا ارتکاب کرے، اور کبھی زجر جرائم کے بغیر بھی ہوتا ہے جیسے بچوں اور پاگلوں کی تادیب کے لیے سزا ہم انہیں زجر کرتے ہیں اور تادیب سکھاتے ہیں ان کے جرائم اور کجی کی وجہ سے نہیں بلکہ مفاسد دور کرنے اور ان کی اصلاح کے لیے، جیسے باغیوں سے قتال، بغاوت اور امت میں تفریق کی وجہ سے باوجود یکہ ان کا کوئی گناہ نہ ہوں کیونکہ وہ تاویل کرتے ہیں۔ جوابر کا ایک بڑا حصہ ان لوگوں کے لیے مقرر ہے جو گناہ گار نہیں دلیل یہ ہے کہ جبر مشروع ہے خطاء، عمد، جہالت، علم، نسیان، یاددہانی کی صورتوں اور مجنون بچوں وغیرہ کے لیے، برخلاف زواجر کے ان کا بڑا حصہ صرف جرائم پیشہ کے لیے انہیں جرائم سے باز رکھنے کے لیے ہے۔

---

(1)......فتح القدیر ۴/ ۱۱۲۔ (2) رواہ البخاری و مسلم

۳۔زواجر کا ایک بڑا حصہ یا تو مقررہ حدود میں سے ہے، یا تعزیرات غیر مقررہ میں سے اور یہ زواجر کرنے والوں کا فعل نہیں بلکہ آئمہ انہیں انجام دیں گے، اور جوابر مخاطب کے اعتبار سے ہے۔ البتہ بعض کفاروں میں اختلاف ہے، آیا وہ زواجر ہیں یا جوابر کیونکہ ان میں اموال والا کی برداشت کی مشق ہے یا پھر یہ عبادت ہیں کیونکہ نیت کے بغیر درست نہیں اور اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنا زجر نہیں' برخلاف حدود و تعزیرات کے کہ یہ قربت اور نیکی نہیں کیونکہ جن پر زجر ہو رہا ہے یہ ان کا فعل نہیں ظاہر یہ ہے کہ یہ جوابر ہیں اس لئے کہ کفارات عبادات اور نیکیاں ہیں نیت کے بغیر درست نہیں۔

۴۔جوابر جان، اعضاء، اعضاء کے منافع، عبادات، مال منافع وغیرہ میں ہوتے ہیں برخلاف زواجر کے یہ صرف جنایت اور مخالفت کی صورت میں ہوتے ہیں، ابن راشد کی ''بدایۃ المجتہد'' میں ہے کہ وہ جنایات جن کے لیے حدود کا قانون ہے وہ پانچ ہیں:

ایک.....بدن، جان، اعضاء وغیرہ پر جنایت اسے قتل اور زخم کا نام دیا جاتا ہے۔

دوسرے.....فروج پر جنایت اسے زنا کا نام دیا گیا ہے۔

تیسرے.....مال پر جنایت اور یہ مال اگر ڈاکہ زنی کے طور پر بغیر تاویل کے لیا ہو تو اسے حرابہ اور ڈاکہ کی زنی کہتے ہیں اور اگر تاویل کرتے ہیں تو اسے بغاوت کہا جاتا ہے، اور جو مال اچانک کسی سے لے لیا حفاظت کی جگہ سے تو اسے چوری کہا جاتا ہے، اور جو مال زبردستی لیا جاتا ہے اسے غصب کہتے ہیں۔

چوتھے.....عزت پر جنایت اسے قذف کا نام دیا گیا ہے۔

پانچویں.....ماکول ومشروب میں سے اللہ تعالیٰ نے جسے حرام قرار دیا ہے اسے استعمال کرنا شریعت میں اس میں سے صرف شراب پر حد ہے، جو متفق علیہ ہے۔

جوابر کے مثالیں درج ذیل ہیں:

عبادات میں جوابر.....مثلاً وضو کے لیے تیمم، واجبات چھوٹنے کے لیے سجدہ سہو، دوران سفر نماز کے نوافل کی معافی کے وہ جس طرف رخ ہو بغیر قبلہ رخ بھی نفل پڑھ سکتا ہے، اور نماز خوف میں نمازی کا ادھر ادھر جانا، اور بڑے بوڑھے کے حق میں روزوں کے بدلے فدیہ دینا، حج اور عمرہ کے ممنوعات کے ارتکاب پر روزہ، کھانا اور بکری صبح کر کے اسے پورا کرنا، یاد رہے کہ نماز صرف بدنی عمل ہی سے پوری ہوگی اور مال میں مالی جبر کے علاوہ کوئی چیز نہیں، حج عمرہ کبھی تو بدنی عمل مثلاً روزہ سے پورے ہوتے ہیں، اور کبھی مالی عمل مثلاً بکری ذبح کرنا، کھانا کھلانا سے پورے ہوتے ہیں، اور روزہ کبھی اس کے مثل سے پورا ہوتا ہے اور کبھی مال کے ذریعہ۔

جوابر مالی.....میں اصل تو یہ ہے کہ اگر ممکن ہو تو اصل چیز ہی واپس کی جائے، اگر اس نے تمام اوصاف کے ساتھ واپس کیا تو ذمہ داری سے بری ہو جائے گا، اگر اس نے کم صفات کے ساتھ واپس کیا تو انہیں قیمت کے ساتھ پورا کیا جائے گا کیونکہ اوصاف مالی مثلی نہیں۔ منافع کی دو قسمیں ہیں، ان میں سے ایک حرام نفع جیسے ڈھول، باجے، شرم گاہیں، بوس وکنار، وغیرہ تو ان کا جبر نہیں حقارت کی وجہ سے جیسا کہ نجس چیزوں کا حقارت کی وجہ سے اجبار نہیں۔

دوسری صورت.....نفع مباح اور قیمتی ہو، تو فاسد اور صحیح عقود میں انہیں تلف کی صورت میں پورا کیا جائے گا جیسے غصب میں اس لیے کہ شریعت نے انہیں قیمتی قرار دیا اور انہیں مال کی درجہ میں رکھا ہے لہٰذا اس میں کوئی فرق نہیں کہ انہیں عقود کے ذریعہ پورا کیا جائے جیسے اجارہ میں، یا انہیں تلف کی صورت میں کیا جائے اس لیے کہ تمام مالوں کی اصلی غرض منافع ہی ہے۔

جس نے کسی بستی یا گھر کو غصب کیا تو مدت غصب کی منفعت کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور حنفیہ کے ہاں سے شے مغصوب کے منافع کا

ضامن نہ ہوگا صرف یتیم کے مال، مال وقف، اور وہ مال جو سرمایہ کاری کے لیے رکھے گئے ہیں جب متاخرین کی رائے میں جان، اعضاء کے منافع اور زخم تو شریعت نے جو دیت کفارہ یا عدل آدمی کا فیصلہ اس میں دیا ہے وہ جوابر ہیں، اور جن پر قصاص، مارنا، قید اور تادیب کا حکم دیا وہ زواجر ہیں۔

حدود میں پردہ پوشی اور معافی......حاکم کے پاس معاملہ پہنچے سے پہلے ایسا جرم جو قابل حد ہے اس پر پردہ ڈالنا مستحب ہے، ترمذی اور حاکم ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے: جو کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرے گا اللہ تعالیٰ دنیا وآخرت میں اس کی پردہ پوشی کریں گے، اور ابن ماجہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے جس نے کسی مسلمان بھائی کی پردہ پوشی کی، اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کے عیوب پر پردہ ڈال دیں گے، اور جس نے اپنے مسلمان بھائی کی پردہ دری کی تو اللہ تعالیٰ اس کی پردہ دری کریں گے اور اس کو اس کے گھر میں رسوا کریں گے۔ (مزید دلائل شہادت کی بحث میں ہیں)

حاکم کے پاس مقدمہ پہنچ جانے کے بعد حدود اللہ میں سفارش کرنا اور اسے قبول کرنا حرام ہے البتہ اس سے پہلے جائز ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جس شخص نے اللہ تعالیٰ کی حدود میں سے کسی حد میں سفارش کی تو وہ اللہ تعالیٰ کے حکم میں اس کا مقابل بنا، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: زمین پر جو ایک حد جاری کی جائے کہ وہ اہل زمین کے لیے چالیس دن بارش برسنے سے بھی زیادہ بہتر ہے"۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار کر دیا تھا اور منع کر دیا تھا حد میں سفارش کرنے والے کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: بنو مخزوم کی ایک عورت تھی اس نے کسی سے عارت پر سامان لیا اور پھر واپس دینے سے انکار کر دیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دے دیا، اس کے لوگ حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کے پاس آئے سفارش کروانے، انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بات کی تو آپ نے فرمایا: اے اسامہ: میں تمہیں اللہ کی حدود میں سے ایک حد میں سفارشی دیکھتا ہوں، پھر آپ کھڑے ہوئے اور فرمایا: تم سے پہلے لوگ اسی وجہ سے ہلاک ہوئے کہ اگر ان میں کوئی شریف آدمی چوری کرتا تو اسے چھوڑ دیتے اور جب کوئی کمزور چوری کرتا تو اس کا ہاتھ کاٹ ڈالتے، اس ذات کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے اگر فاطمہ بنت محمد بھی اس کی جگہ پر ہوتی تو میں اس کا ہاتھ کاٹ دیتا پھر آپ نے اس مخزومی عورت کا ہاتھ کاٹا۔ (۱)

توبہ کا نظام اور سزاؤں میں اس کا اثر

بحث کا خاکہ: پہلا مقصد......توبہ کا طریقہ، قاعدہ۔

پہلی بات......توبہ کا سبب وعلت۔

دوسری بات......توبہ کی تعریف۔

تیسری بات......توبہ کی شرائط۔

چوتھی بات......توبہ کا شرعی حکم۔

(الف)......فوراً توبہ کرنے کا وجوب۔

(ب)......کس سے توبہ واجب ہے اور اس کی قبولیت کا وقت۔

(ج)......قبول توبہ کا وعدہ۔

(د)......مشیت الٰہی اور گناہوں کی مغفرت کا اختیار،

---

(۱)......رواہ احمد، ومسلم والنسائی عن عائشہ رضی اللہ عنہا (نیل الاوطار: ۱۳۱/۷)

پانچویں بات.....توبہ اور سزا
(الف).....سزا اور عقوبت کی اسلام میں اقسام۔
(ب).....سزا کا ہدف۔
(ج).....سزا کی ضرورت۔
(د).....توبہ کا فلسفہ یا آیا توبہ سزا کے مقصد پر مؤثر ہے۔
(ہ).....وہ جرائم اور گناہ جن سے توبہ کی جائے، اور ان کی توبہ کی کیفیت۔
پہلی تقسیم.....گناہ کی تقسیم صغیرہ اور کبیرہ کی طرف۔
دوسری تقسیم.....گناہ کی تقسیم حقوق اللہ اور حقوق العباد کے اعتبار سے۔
دوسرا مقصد..... سچی توبہ کا آخری سزا پر اثر (۱) کافر کی توبہ (۲) منافق کی توبہ (۳) زندیق کی توبہ (۴) بدعتی کی توبہ۔
تیسرا مقصد: دنیاوی سزاء پر توبہ کا اثر.....تمہید سزاؤں کی اقسام کے متعلق پہلی بات: توبہ کے ذریعہ حدود ساقط ہونے میں فقہاء کی آراء، ارتداد اور بغاوت کی سزاء قذف کی سزا لوگوں کے شخصی حقوق، زنا، چوری اور شراب کی سزاء دوسری بات: کیا توبہ قصاص اور دیت کو ساقط کر دیتی ہے۔تیسری بات: توبہ کے ذریعہ تعزیرات کا ساقط ہونا، خاتمہ۔

پہلا مقصد: توبہ کا طریقہ کار اور نظام:

پہلی بات توبہ کا سبب.....انسان فطری اعتبار سے اپنی سیرت کی درستگی کی طرف جلدی کرتا ہے داخلی شعور کی وجہ سے اور رنج والم، کے احساس اور ضمیر کی آواز اور گناہ پر ندامت کی وجہ سے اور دینی اور فطری تاثر کی وجہ سے جو انسانی نفس میں ہے۔اور اللہ تعالیٰ سے معافی کی لالچ اور انسان یا حاکم کی سزا کی وجہ سے یہ الگ بات ہے کہ وہ شر، گناہ کرنے، جرائم وغیرہ کی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے۔
اس کا توبہ کے ذریعہ گناہ سے چھٹکارہ پانا اس کی قوت ارادی، بعد نظر اور عقل وسعت کی دلیل ہے۔اور یہ اس وجہ سے کے انحراف پر ابھارنے والی شہوت کی تاثیر کی قوت خاص کر جب بار بار انسان اس کو کرے اور اس کی عادت طبیعت ثانیہ بن جائے اور لوگوں کو اپنی عادات سے ہٹانا حرج ہے۔اور اس لیے بھی انسان عادتاً کاموں میں جلدی کرتا ہے، اور مؤجل کا انتظار کم ہی کرتا ہے۔الا یہ کہ صبر سمجھ وغیرہ کی وجہ سے ایسا نہیں کرتا، اسی وجہ سے قرآن کریم نے لوگوں کی نظر ان کی طبیعت کی طرف مبذول کرائی ہے۔فرمان باری تعالیٰ ہے:

كَلَّا بَلْ تُحِبُّوْنَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُوْنَ الْاٰخِرَةَ

مگر لوگو! تم دنیا کو دوست رکھتے ہو اور آخرت کو ترک کیے دیتے ہو۔

بَلْ تُؤْثِرُوْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا ۝ وَ الْاٰخِرَةُ خَيْرٌ وَّ اَبْقٰى ۝ الاعلیٰ: ۸۷/ ۱۶-۱۷

مگر تم لوگ تو دنیا کی زندگی کو اختیار کرتے ہو حالانکہ آخرت بہت بہتر اور پائندہ تر ہے۔

دوسری بات توبہ کی تعریف.....توبہ نام ہے ایسی ندامت اور پشیمانی کا جس سے آئندہ گناہ نہ کرے کا مصمم اور پختہ ارادہ ہو، اور یہ متحقق ہوتی ہے گناہ کرنے والے کے اس شرعی اور عقلی طرز پر قبیح کام و گناہ کو چھوڑنے سے یا کسی واجب میں فی الحال خلل پیدا کرنے اور گذرے ہوئے پر ندامت کرنے۔اور مستقبل میں نہ کرنے کا مکمل ارادہ ہو" نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے" ندامت توبہ ہے" (1) اور

(1).....رواہ ابن ماجۃ

حقیقت یہی ہے کہ لغوی اعتبار سے توبہ رجوع کرنے کا نام ہے اور گناہ سے رجوع ہونا ضروری نہیں اور شرعی طور پر، کجی اور کج روی سے سیدھے راستہ کی طرف لوٹ آنا۔ رہ گئی ندامت اور مصمم ارادہ تو یہ دونوں رجوع صحیح کو مضبوط کرنے کے لیے ہیں جنہیں جرائم اور گناہوں سے سچی طرح میں شمار کیا جاتا ہے، اور (توبہ) رجوع کا سبب ندامت، عزم وارادہ، دینی شخصی یا ذاتی معاملہ کے ساتھ ساتھ خالص قدرت اور ارادہ بھی ہونا چاہئے اگر توبہ کسی اور سبب کی وجہ سے ہو مثلاً ضعف بدن، یا مالی تاوان، یا قید کی دھمکی یا حکومت کی دھمکی سے زبردستی ہو تو یہ توبہ نہیں ہوگی جس سے دینی نتائج ثابت ہوتے ہیں اور جس کی وجہ سے آخرت میں بھی گناہ معاف ہو، اس سے تو صرف حکومتی اور شہری سطح پر جرائم کا انسداد اور امن وامان بحال ہوگا۔

تیسری بات: توبہ کی شرائط..... علماء نے توبہ کی صحت کے لیے چند متعین شرائط رکھی ہیں ❶ جو گناہ کے اللہ اور بندے کے درمیان یا حقوق العباد ہونے کے اعتبار سے مختلف ہیں اگر گناہ ایسا ہو جو صرف بندے اور رب کے درمیان ہو اور اس کے ساتھ کسی انسان کا حق متعلق نہ ہو، یعنی حقوق اللہ میں سے ہو تو اس کی توبہ کے لیے تین شرطیں ہیں:

ان میں سے ایک: فی الحال گناہ کو چھوڑنا، دوسری: معصیت جرم اور مخالفت پر ندامت اور پیشانی تیسری: یہ مصمم ارادہ آئندہ کبھی بھی اس طرح کے گناہ نہیں کروں گا۔ بس توبہ کے تین ارکان ہیں: چھوڑنا، ندامت اور عزم وارادہ اگر ان تین ارکان میں سے ایک بھی نہ پایا گیا تو توبہ صحیح نہ ہوگی الا یہ کہ جو شخص عزم اور چھوڑنے سے عاجز ہو جیسے اندھے کی توبہ کرنا کہ وہ غیر محرم کو نہ دیکھے گا، اور خصی کی زنا سے توبہ، ان کی توبہ تو صرف ندامت ہے، کیونکہ آسانی اور سہولت عجز سے ساقط نہیں ہوتی یعنی جس پر قدرت ہے وہ اس کی وجہ سے جس پر قدرت نہیں ساقط نہیں ہوتی، جیسے ارکان نماز میں سے جن کی ادائیگی کی قدرت ہے۔ وہ جن کی ادائیگی کی قدرت نہیں ان کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد پر عمل کرتے ہوئے۔ "جب میں تمہیں کسی کام کا حکم دوں تو بقدر استطاعت تم اسے بجالاؤ۔ ❷

اور اگر جرم اور گناہ کا تعلق کسی انسان کے شخصی حق سے متعلق ہو تو اس کے لیے چار شرطیں ہیں تین تو سابقہ اور چوتھی یہ کہ صاحب حق کو اس کا حق دے کر ظلم سے چھٹکارا پانا، اگر کسی کا مال وغیرہ بغیر حق کے ہو تو اسے واپس کرے اور اگر قذف (تہمت) لگائی ہے تو پھر مقذوف علیہ سے معاف کروائے یا اسے قدرت دے حد کے لیے، اگر کسی کی غیبت کی ہے تو اس سے معافی مانگے۔

توبہ کی مکمل اقسام وہ ہیں جنہیں علی رضی اللہ عنہ مقرر فرمایا ہے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک اعرابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مسجد (مسجد نبوی) میں آیا اور دعا کرتے ہوئے کہنے لگا۔ اللھم انی استغفرك...... الخ۔ اے اللہ میں آپ سے مغفرت طلب کرتا ہوں اور توبہ کرتا ہو پھر تکبیر کہی اور نماز شروع کر دی جب وہ نماز سے فارغ ہوا تو علی رضی اللہ عنہ نے اس سے کہا: زبان سے جلدی جلدی استغفار کرنا جھوٹوں کی توبہ ہے، آپ کی توبہ خود توبہ کی محتاج ہے۔ تو اس نے کہا اے امیر المؤمنین توبہ کیا ہے؟ آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: توبہ چھ معانی کے لیے آتی ہے ماضی میں کیے ہوئے گناہوں پر ندامت، جو فرض ضائع کیے ہی ان کا اعادہ، جو ظلم کیے ہیں انہیں واپس کرنے، نفس کو اطاعت میں لگانا جیسے گناہوں میں لگایا ہوا تھا، اور نفس کو اطاعت کی حلاوت چکھانا جیسے گناہ کی لذت چکھائی اور ہر ہنسنے کے بدلے میں رونا" ❸ جس توبہ میں تمام شرائط پائی جائیں وہ توبہ خالص ہے اسی کی طرف اشارہ ہے۔ فرمان باری تعالیٰ ہے: مومنو! اللہ کے آگے صاف دل سے توبہ کرو۔ التحریم: ۸/۶۶

نیز اور جو توبہ کرے اور ایمان لائے اور نیک عمل کرے پھر سیدھے رستے چلے اس کو میں بخش دینے والا ہوں۔ (طہٰ: ۸۲/۲۰) اس خالص اور صاف دل سے توبہ کی تحدید کے متعلق تیئس (۲۳) قول ہیں اور ان میں ظاہر عبارت ہی کا اختلاف ہے، ان اقوال میں سے ایک وہ ہے جو

---

❶ ریاض الصالحین ص ۱۱ ۔ ❷ بخاری و مسلم ❸ تفسیر الالوسی : ۳۶/۲۵

قرطبی نے کہا: توبہ نصوح چار چیزوں کو جامع ہے زبان سے استغفار، بدن سے چھوڑنا، اور دل میں دوبارہ نہ کرنے کا عزم، اور برے دوستوں اور بری صحبت کو چھوڑنا۔ ❶

چوتھی بات: توبہ کا شرعی حکم:......فوراً توبہ کرنا واجب ہے: شریعت کے تمام ماخذ قرآن کریم، سنت اور اجماع امت، گناہ ہوتے ہی توبہ کرنے کے وجوب پر متفق ہیں، اور جو توبہ کو مؤخر کرے گا تو وہ اس تاخیر کی وجہ سے مزید گناہ گار اور مجرم ہوگا اور یہ چیز اس وقت ہے کہ جب اس کا کامل مقصد یعنی گناہوں کو چھوڑنا اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کی مغفرت اور دنیا میں انسان سے رضامندی اور تمام جرائم سے پاکی اور انحراف میں نہ رہنا تاکہ آئندہ کبھی بھی اس گناہ کی طرف نہ آئے اس کے علاوہ توبہ پر مرتب ہونے والی مصلحت کی وجوہ ہیں جن کا سمجھنا قرآن کریم اور احادیث نبوی سے آسان ہے، قرآن کریم آیات درج ذیل ہیں:

''اور مؤمنو: سب اللہ کے آگے توبہ کرو تاکہ فلاح پاؤ'' النور: ۲۴/۳۱

اور یہ کہ اپنے پروردگار سے بخشش مانگو اور اس کے آگے توبہ کرو، وہ تم کو متاع نیک سے بہرہ مند کرے گا۔ ھود: ۱۱/۳

مؤمنو: اللہ کے آگے صاف دل سے توبہ کرو۔ التحریم: ۶۶/۸

اللہ انہیں لوگوں کی توبہ قبول فرماتا ہے جو نادانی سے بری حرکت کر بیٹھتے ہیں پھر جلد توبہ کر لیتے ہیں۔ النساء: ۴/۱۷

''تو اگر توبہ کرلیں تو ان کے حق میں بہتر ہوگا'' التوبہ: ۹/۷۴

اور جو شخص کوئی برا کام کر بیٹھے یا اپنے حق میں ظلم کرلے پھر اللہ تعالیٰ سے بخشش مانگے تو اللہ کو بخشنے والا اور مہربان پائے گا۔ النساء: ۴/۱۱۰

اور احادیث نبویہ جو قرآن کریم کی تاکید اور اس کے بعد احکام کو واضح کرنے والی ہیں، ان میں سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ''بخدا میں اللہ تعالیٰ سے مغفرت طلب کرتا ہوں دن میں ستر (۷۰) سے زیادہ مرتبہ ❷ ''اے لوگوں: توبہ کرو، اور اللہ سے مغفرت طلب کرو میں دن، میں سو مرتبہ توبہ استغفار کرتا ہوں۔ ❸

ان دونوں حدیثوں سے علماء نے یہ مسئلہ مستنبط کیا کہ توبہ کرنے والے کے لیے مستحب ہے کہ جس گناہ سے توبہ کی ہو وہ جب یاد آئے تو اس پر توبہ کرے، اور اس کے کرنے پر ندامت کا اظہار کرے، اور دوبارہ نہ کرنے کا ارادہ کرے بلکہ یہ ضروری اور لازم نہیں کے صرف گناہ ہی کی وجہ سے توبہ کرے بلکہ ویسے بھی توبہ کرتا رہے ان حدیثوں کا یہ مطلب تھوڑا ہی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر دن ستر (۷۰) سو (۱۰۰) مرتبہ گناہ کرتے تھے، بلکہ معنی و مطلب یہ کہ تجدید توبہ اور بار بار کی جائے اگرچہ ایک صغیرہ گناہ ہی کیوں نہ کیا ہو ❹ کوتاہی اور تفریط کا بڑا ہونا اور کسی بھی گناہ کا ارتکاب چاہے وہ چھوٹا ہی ہو اس کے لیے توبہ ضروری ہے۔ اور امت کی تعلیم اور لوگوں کی رہنمائی، اور امت کے لیے توبہ کا دروازہ کھولنے کے لیے آپ ایسا کرتے تھے۔ ہر ایک علو مرتبہ اور عام با خاص سولت کی وجہ سے اس میں شامل ہے، رہ گئے نبی علیہ السلام تو اللہ تعالیٰ نے ان کی ہر چیز معاف فرمادی تھی۔ اور توبہ کی رغبت دلانے والی احادیث میں سے ''اللہ تعالیٰ اپنے بندے کی توبہ سے زیادہ خوش ہونے اس شخص سے بھی جس کا اونٹ صحراء میں یا جنگل میں گم ہوجائے اور پھر اس کے ملنے پر اسے جتنی خوشی ہوتی ہے۔ ❺

کس چیز سے توبہ کرنا واجب ہے اور اس کی قبولیت کا وقت......تمام گناہوں اور جرائم سے توبہ کرنا واجب ہے اگر کسی نے کچھ گناہوں سے توبہ کی تو ان گناہوں کے سلسلہ میں اس کی توبہ صحیح اور باقیوں کی توبہ اس کے ذمہ باقی ہے اہل سنت والجماعت کے ہاں ❻ گناہ۔ ہر وہ کام جو اللہ کے حکم کے خلاف کیا یا چھوڑا جائے وہ گناہ کہلاتا ہے اور اسلام کے کسی بھی حکم کی مخالفت پر توبہ کے جواز پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دلیل ہے:

❶......تفسیر القرطبی: ۱۸: ۱۹۸۔ ❷بخاری۔ ❸ مسلم۔ ❹قواعد الاحکام: ۱/۲۸۷۔ ❺متفق علیہ ❻ریاض الصالحین: ص ۱۲

اللہ انہیں لوگوں کی توبہ قبول فرماتا ہے جو نادانی سے بری حرکت کر بیٹھتے ہیں۔ النساء: ۱۷/۴

یہ آیت کفر اور تمام گناہوں، جرائم کو شامل ہے ہر وہ شخص جو اپنے رب کی نافرمانی کرتا ہے تو وہ جاہل ہے جب تک کہ وہ اس کو چھوڑ نہ دے اور قتادہ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اس بات پر اجماع ہے کہ معصیت اور گناہ جہالت کی وجہ سے ہوتا ہے چاہے وہ عملاً ہو یا جہل کی وجہ سے ❶ توبہ کا فی الفور واجب ہونا اصل اور عام ہے اس کے باوجود اللہ تعالیٰ کے فضل اور رحمت کی وجہ سے پوری زندگی قبولیت توبہ کے لیے عام ہے اللہ کی طرف سے آسانی اور عطیہ کے طور اور امید قائم رکھنے کے لیے۔ اور نفس کو ناامیدی سے دور رکھنے کے لیے اس لیے کہ ”ہر ابن آدم گناہ گار ہے اور بہترین گناہگار وہ ہیں جو توبہ کر لیں“ اور اس چیز کی طرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد راہنمائی کرتا ہے ”کہ اللہ تعالیٰ بندے کی توبہ کو قبول کرتے ہیں جب تک نزع کا وقت نہ آجائے“ یعنی جب تک اس کی روح حلقوم تک نہ پہنچ جائے، اور عکرمہ نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ (النساء: ف ۱۷/۴) کی تفسیر کی ہے کہ اس سے دنیا مراد ہے اس لیے کہ دنیا ہی قریب ہے، اور ضحاک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا جو وقت موت سے پہلے ہے وہ قریب ہے، اور ایک حدیث میں ہے، جو بھی مؤمن بندہ موت سے ایک ماہ پہلے توبہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس سے کم بھی قبول فرماتے ہیں اور موت سے ایک دن ایک ساعت پہلے بھی اللہ تعالیٰ اس کی توبہ اور اخلاص کو جانتے ہیں اور اسے قبول فرماتے ہیں۔

علماء فرماتے ہیں کہ: توبہ موت سے پہلے درست اور صحیح ہے اگر چہ ایک دن ہی پہلے کیوں نہ ہو اس لیے کہ انسان کی اصلاح کی امید باقی ہے، اور اس کی طرف سے ندامت اور ارادہ، برے کام ترک کرنے کا درست ہے، لیکن جو شخص ناامیدی کی حالت میں زندگی گذار گیا جیسے فرعون جو پانی کی موجوں میں غرق ہونے لگا تو اس وقت ایمان لانے لگا تو اس حالت کی توبہ قابل قبول نہیں اور نہ ہی نفع دیتی ہے، اور نہ ہی اس وقت ایمان کا اظہار کرنا درست ہے، اس لیے کہ یہ حالت شرعی احکام کے اختتام کی ہے اللہ تعالیٰ فرعون کے قصہ میں بیان فرماتے ہیں:

وَجٰوَزْنَا بِبَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ الْبَحْرَ فَاَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُوْدُهٗ بَغْيًا وَّعَدْوًا ۭ حَتّٰٓي اِذَآ اَدْرَكَهُ الْغَرَقُ ۙ
قَالَ اٰمَنْتُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا الَّذِيْٓ اٰمَنَتْ بِهٖ بَنُوْٓا اِسْرَآءِيْلَ وَاَنَا مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ ۝
اٰۗلْئٰنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِيْنَ ۝ یونس: ۹۰/۱۰-۹۱

اور اس کی تاکید و تائید ایک دوسری آیت کرتی ہے:

وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السَّيِّاٰتِ ۚ حَتّٰٓي اِذَا حَضَرَ اَحَدَھُمُ الْمَوْتُ قَالَ اِنِّىْ تُبْتُ الْــٰٔنَ
وَلَا الَّذِيْنَ يَمُوْتُوْنَ وَھُمْ كُفَّارٌ ۭ اُولٰۗىِٕكَ اَعْتَدْنَا لَھُمْ عَذَابًا اَلِـيْمًا ۝ ......النساء: ۱۸/۴

پر دونوں آیتیں اس بات کو ظاہر کر رہی ہیں جب زندگی کی امید ختم ہو جائے اس وقت توبہ قبول نہیں ہوتی، یہی رائے ہے کہ ابن عباس، اور ابن زید اور جمہور مفسرین کی لیکن حنفیہ میں سے ایک گروہ کے ہاں، ناامیدی کی حالت کی توبہ قبول ہے البتہ اس حالت کا ایمان قابل قبول نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَهُوَ الَّذِيْ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهٖ ......الشوریٰ: ۲۵/۲۵

ا......شیخ محمد عبدہ فرماتے ہیں قریب سے مراد وہ وقت ہے جس میں شہوت نفسانی کا انقلاب یا غضب کا انقلاب ٹھہر سکے اور برائی کرنے والے کو حلم مل سکے اور اس کا دین اور عقل اس کی طرف لوٹ آئے، بس آیت سے ظاہر مراد یہ ہے کہ اس میں وہ وقت بیان کیا گیا ہے جس میں ہر گناہ کار کی توبہ قبول ہو سکتی ہے، اور یہ آیت ”وَلَيْسَتِ التَّوْبَة“ (النساء: ۱۸/۴) اس میں وہ وقت بیان کیا گیا ہے جس میں کبھی بھی کسی کی توبہ قبول نہیں ہو سکتی اور ان دونوں کے درمیان جو وقت ہے وہ مسکوت عنہ ہے اور یہ امید وخوف کا مقام ہے بس جب بھی توبہ گناہ کے ساتھ ہوگی

❶...... تفسیر القرطبی: ۹۲/۵

تو اس میں امید قوی ہے، اور جب بھی وقت کے بعد اس پر اصرار اور اس کی پروانہ ہوگی تو عدم قبولیت کا خوف راجح ہے۔ ❶

۳۔ قبول توبہ پر وعدہ...... اللہ رب العزت نے ان لوگوں کے لیے مغفرت کا وعدہ فرمایا ہے جو کبیرہ گناہوں سے بچتے ہیں چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ

جن کبیرہ گناہوں سے تمہیں روکا ہوا ہے اگر تم ان سے بچو تو ہم تمہارے صغیرہ گناہ معاف کر دے اور تمہیں جنت میں داخل کریں گے یہ بدلہ کبیرہ گناہوں سے رکنے پر ہے، اور ان پر صبر کرنے کے صلہ میں ہے اور ہمیشہ استقامت پر ابھارنا، یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر ہے اور اللہ تعالیٰ اپنے وعدہ میں سچے ہیں کہ وہ اپنے گناہ گار بندوں کی توبہ قبول فرماتے ہیں اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اَلَمْ يَعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهٖ التوبہ:۹/۱۰۴

کہ وہ یہ بات نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ ہی تو اپنے بندوں کی توبہ قبول کرتا ہے۔ نیز:

وَ اِنِّيْ لَغَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ وَ اٰمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدٰى ﴿۸۲﴾ طٰہٰ:۲۰/۸۲

اور جو توبہ کرے اور ایمان لائے اور نیک عمل کرے پھر سیدھے راستہ پر چلے اس کو میں بخش دینے والا ہوں۔

قرطبی نے کہا: اللہ تعالیٰ کا ان چیزوں کے بارے میں جو اپنے اوپر واجب کی ہیں خبر دینا ان اشیاء کے وجوب کا تقاضا ہے اور عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر عقلاً کوئی چیز واجب نہیں اور رہ گئی سمعی دلیل تو اس کا ظاہر یہ ہے کہ توبہ کرنے والے کی توبہ قبول ہوتی ہے، خلاصہ یہ کہ آیات اللہ تعالیٰ کے وعدہ کو متضمن ہیں، اور اللہ تعالیٰ کے وعدہ میں وعدہ خلافی نہیں کہ اللہ تعالیٰ توبہ قبول فرماتے ہیں جب وہ تمام شرائط کے ساتھ ہو اور وہ چار ہیں جن کا ذکر ہو چکا اور عقل اللہ تعالیٰ پر توبہ قبول کرنا واجب قرار نہیں دیتی برخلاف معتزلہ کے، اس لیے کہ موجب کی شرط یہ ہے کہ وہ واجب کرنے والے سے اعلیٰ رتبہ کا ہو، اور اللہ تعالیٰ تو تمام مخلوق کو پیدا کرنے والے، ان کے مالک اور انہیں مکلف بنانے والے ہیں لہٰذا ان پر کسی چیز کو واجب کرنا درست نہیں وہ اس سے بلند ہیں۔ ❷

۴۔ مشیت الٰہی اور معاف کرنے میں آزادی...... اللہ تعالیٰ معاف فرماتے ہیں، بہت سارے صغیرہ اور کبیرہ گناہ بغیر کسی شرط کے جیسے کبیرہ سے توبہ اور صغیرہ سے بچنا، فرمان باری تعالیٰ ہے: وہ اللہ ہی تو ہے جو اپنے بندوں کی توبہ قبول کرتا ہے، اور وہ گناہوں کو معاف فرماتا ہے اور وہ جانتا ہے جو تم کام کرتے ہو۔'' (الشوریٰ:۴۲/۲)

یعنی اللہ تعالیٰ مستقبل میں توبہ قبول کرتے ہیں اور ماضی کے گناہوں کو مطلقاً معاف کرتے جس کو چاہیں اور وہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ اور اللہ تعالیٰ کی مشیت، اس کی حکمت کے موافق ہے۔ اور اس کی سنت اور طریقہ کے مطابق جاری ہے اور شرک ان سے مستثنیٰ ہے اور شرک مطلقاً کفر کو شامل ہے چاہے وہ یہود ہوں یا کوئی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اسی کفر سے تمام رزائل پیدا ہوتے ہیں جو افراد اور اجتماعوں کو ختم کر کے رکھ دیتے ہیں :اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَ يَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ ۚ النساء:۴/۴۸

اللہ تعالیٰ اس گناہ کو نہیں بخشے گا کہ کسی کو اس کا شریک بنایا جائے اور اس کے سوا اور گناہ جس کو چاہے معاف کر دے۔

یعنی گناہوں کی معافی تمام لوگوں کے لیے نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ ایمان توبہ اور نیک اعمال والے بندوں میں سے جس کو چاہیں گے معاف فرمائیں گے:

❶ ......الدر المختار :۳/۳۱۷۔ ❷ تفسیر القرطبی :۵/۹۰

اِنَّ الۡحَسَنٰتِ یُذۡهِبۡنَ السَّیِّاٰتِ ھود:۱۱/ ۱۱۴

کچھ شک نہیں کہ نیکیاں گناہوں کو دور کر دیتی ہیں۔

نیز:

قُلۡ یٰعِبَادِیَ الَّذِیۡنَ اَسۡرَفُوۡا عَلٰۤی اَنۡفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُوۡا مِنۡ رَّحۡمَةِ اللّٰهِ ؕ اِنَّ اللّٰهَ یَغۡفِرُ الذُّنُوۡبَ جَمِیۡعًا ؕ سورۃ الزمر ۳۹/ ۵۳

(اے پیغمبر میری طرف سے لوگوں کو) کہہ دو کہ اے میرے بندو: جنہوں نے اپنی جانوں پر زیادتی کی ہے اللہ کی رحمت سے ناامید نہ ہونا، اللہ تو سب گناہوں کو بخش دیتا ہے۔

علماء کی ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ اس آیت میں مغفرت توبہ کے ساتھ مقید ہے، کہ قرآن سے گناہوں پر جری ہونا نہ سمجھا جائے، حقیقت یہ ہے کہ آیت اس سے اوپر ہے شرک اور دوسری چیزوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ شرک کا انجام نفوس بشریہ کو فاسد کرنا ہے اور اس کے علاوہ گناہوں میں مغفرت اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے اس لیے گناہ لوگوں میں فساد کے اعتبار سے شرک کے درجہ میں نہیں ہیں، اور گناہوں کے مٹانے اور معاف کرنے کے سلسلہ میں آخری جملہ اور آخرت میں اس پر مؤاخذہ ہونا یہ نفس کے مقاصد سے متعلق ہے قوت ایمانی اور دل کے اعتبار سے یہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ہے اور ان ہی کی اتباع کی ہے استاذ محمد عبدہ نے پس جس کا ایمان صحیح ہوا اور اس کا ارادہ اپنے آپ کو گناہوں سے الگ کرنے کا ہوا تو وہ مغفرت اور اللہ کی رضا کا مستحق ہے۔

رہ گیا لوگوں کے مالی جانی نقصانات کرنا تو یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کرنے کی طرح ہیں کہ ان کی مغفرت اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک صاحب حق اپنا شخصی حق ساقط نہ کرے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: دفتر اللہ تعالیٰ کے ہاں تین ہیں: ایک دفتر ہے جس کی اللہ تعالیٰ کو کوئی پرواہ نہیں، ایک دیوان وہ جس میں اللہ تعالیٰ کچھ بھی نہیں چھوڑیں گے اور ایک وہ ہے جس کی اللہ تعالیٰ مغفرت نہیں فرمائیں گے، یہ دفتر اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کا ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغۡفِرُ اَنۡ یُّشۡرَكَ بِهٖ ......النساء ۴/ ۴۸

اللہ تعالیٰ اس گناہ کو نہیں بخشے گا کہ کسی کو اس کا شریک بنایا جائے۔

نیز فرمایا:

اِنَّهٗ مَنۡ یُّشۡرِكۡ بِاللّٰهِ فَقَدۡ حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَیۡهِ الۡجَنَّةَ المائدۃ:۵/ ۷۲

(اور جان رکھو کہ) جو شخص اللہ کے ساتھ شرک کرے گا اللہ اس پر بہشت (جنت) حرام کر دے گا۔

اور رہ گیا وہ دیوان اور دفتر جس کی اللہ تعالیٰ کو کوئی پرواہ نہیں وہ بندے اور اس کے رب کے درمیان یعنی حقوق اللہ کو ضائع کرنا ہے مثلاً روزہ یا نماز چھوڑ دینا، اللہ تعالیٰ چاہے تو ان کو معاف فرما دیں گے، اور رہ گیا وہ دیوان جس میں اللہ تعالیٰ کچھ نہیں چھوڑیں گے تو وہ حقوق العباد ہیں جیسے قصاص خاص کر کے۔

پانچویں بات: توبہ اور سزا

۱......اسلام میں سزا کی اقسام: ہر بات معلوم ہے کہ شریعت اسلامیہ میں جرائم پر سزا کی دو قسمیں ہیں اور وہ دنیاوی سزا اور آخروی سزا، دنیاوی سزا وہ ہے جو دنیا میں حاکم جاری کرے گا، اور اخروی سزا وہ ہے جو اللہ تعالیٰ آخرت میں جرائم اور گناہوں پر دے گا جیسے جہنم کا عذاب وغیرہ۔ اور دنیا میں وہ جرائم جن پر سزاء ہے وہ مقرر ہیں جیسے پہلے گزرا وہ تیرہ (۱۳) ہیں قتل، زخم، زنا، قذف، (تہمت) شراب نوشی، چوری، بغاوت، ڈاکہ زنی، ارتداد، زندقہ، اللہ، رسول، اور فرشتوں کو گالیاں دینا اور برا بھلا کہنا، جادو کرنا، نماز روزہ چھوڑنا۔ اور اسلام میں سزا کا کئی قسم کا

ہونے کی وجہ وہ عقلی بات ہے کہ اخلاق وفضائل منظم رہیں، رزائل ختم ہوں اور یہ فیصلہ ہو، اور جو شخص دنیا میں حاکم کی سزا سے اس کی غفلت کی وجہ سے بچ گیا، یا اس نے حیلہ سازی کی، یا مطلوبہ وسائل اثبات کے پورے نہ ہونے کی وجہ سے یا اس کے جرم پر کوئی قانون مقرر نہ ہو جیسے جھوٹ، وعدہ، خلافی، کینہ، حسد، غیبت، چغل خوری، وغیرہ تو ان کی سزا وہ آخرت میں پائے احکم الحاکمین کے سامنے، جس پر کوئی چیز آسمان و زمین کی پوشیدہ نہیں۔

جیسا کہ اخروی سزا ممتاز ہے، نیک لوگوں کے بدلے کے لیے ان کے اچھے کاموں کی وجہ سے انہیں ابھارنے اور فضیلت کی وجہ سے، اور استقامت پر ابھارنے اور دنیا میں نیک اعمال کے لیے، اور خالص توبہ بھی توبڑھ جاتی ہے دنیا میں سزا سے، مثلاً قاضی کے سامنے جرم کا اقرار اور کبھی اخروی سزا ساقط ہو جاتی ہے، مجرم کے ساتھ نرمی، اور اسے لغزشوں سے بچانے کی وجہ سے، اور اسے نیک بندوں میں سے بنا دیا جاتا ہے، پس عقوبات کے قانون سے مقصد اور ہدف وہ دائمی صفات ہیں۔

۲۔ سزا کا ہدف......فقہ اسلامی عام بنیاد کی طرح ہے افضل مبادی اور نظم کے اعتبار سے جس کی طرف تقلیدی اور وضعی دونوں مدارس نے مواصلت کی ہے سزا اور سزا کی دیت کے قانون کے سلسلہ میں۔ تقلیدی مدرسہ کے پیش نظر سزا کا حق اجتماعی منفعت کی بنیاد پر قائم کرنا ہے اس کے انسداد اور مستقبل میں بچاؤ کی خاطر ہمارے فقہاء کے ہاں سزاؤں کی بنیاد شرعاً مقرر ہے اور یہ عام لوگوں کی مصلحت اور سعادت کی وجہ سے ہے اور ہر وہ چیز جو انسانی صالح کو محقق کرے وہ شرعاً مطلوب ہے، اس لیے کہ حدود اور تعزیرات کی قانون سازی اور مشروعیت کا مقصد اصلی لوگوں کو ممنوعات کے ارتکاب یا مامورات کے ترک سے زمین میں واقع ہونے والے فساد کو دور کرنے اور لوگوں اور افراد کو پیش آنے والے ضرر کا انسداد کرنا، ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: شریعت کا مدار ایمان کے قواعد پر فساد کے مادہ کو کلیہ طور پر ختم کرنا اور عالم کی بقاء ہے۔ اور جس نے شریعت کی تحریص کی سزاؤں کی مصلحت کی تحقیق پر کہ وہ روکتی ہے ہر ذریعہ کو جو جرائم کی طرف لے جاتے ہیں، جیسے نشہ آور اشیاء کا استعمال، منشیات کا استعمال، بلکہ شریعت نے ذاتی جرائم کا بھی اعتبار کیا ہے، اور اس کے ذرائع کے انسداد کی تاکید کی ہے، مثلاً نشہ حرام ہے، اجنبی عورت کے ستر کی طرف دیکھنا حرام ہے کیونکہ یہ زنا کی طرف لے جانے والی چیز ہے۔

پھر جدید تقلیدی مدارس کے ہاں......سزا کے حق کی بنیاد اور اساس وہ مطلقاً عدالت ہے جو منفعت کے فکر سے خالی ہو۔ ہمارے فقہاء نے جرم اور تعزیر کے درمیان تناسب کے وجود کو ضروری قرار دیا ہے، لیکن ہر چیز عدالت اور مصلحت کی مراعات کے علاوہ ہے، اور سزا کا ہدف عدل وانصاف کی فراہمی، اور اجتماعی مصالح کی حمایت ہے۔

اور وضعی مدارس جو تقلیدی مدارس کے ساتھ منفعت کے اعتبار سے متفق ہیں اور یہ مجرم کے لیے اس کے ممنوع درجہ میں عنایت اور اس کی قابلیت کے اعتبار سے اصلاح کے طلب گار ہیں۔ ہم نے اپنے فقہاء کو دیکھا ہے کہ وہ صراحتاً اس بات کو ذکر کرتے ہیں کہ قاضی تقریری سزاؤں میں جرم کی بقدر سزا دینے کا حقدار ہے۔ جیسا کہ ہمارے فقہاء حدود اور تعزیرات میں بنیادی طور پر فرق کرتے ہیں توبہ کے دروازہ کو کھلا رکھتے ہوئے تاکہ جرم کرنے والا اپنے نفس کی اصلاح کی طرف ذاتی طور پر جلدی کرے اور یہ اصلاح اس سے اپنے اختیار اور آزادی فکر کے ساتھ ہو۔

۳۔ سزا کی ضرورت...... ہر انسان میں شر اور خیر دونوں ہم دست وگریباں ہیں اور یہ بات کہ خیر اصلاح تقدم اور سعادت کا راستہ ہے، تو انسان میں خیر کے سلسلہ کی تقویت واجب ہے، اور اس کے نفس میں موجود شر کے عامل کو ضعیف کرنا ہے، تو اس کے روک تھام کے لیے سزاؤں کا قانون ضروری ہے، اس لیے کہ یہ شر کی طرف میلان سے روکنے کے لیے معاون ہیں اور ان سے خیر کی ترغیب ہوتی ہے، بس اس وجہ سے سزاؤں کو جرائم کی بقدر ہونا رحمت عامہ کے لیے ضروری ہے، اور رحمت عامہ حقیقت میں عدل وانصاف ہے، اور حقیقی انصاف حقیقی

رحمت ہے، یعنی شریعت کی رو سے رحمت اور انصاف لازم ملزوم ہیں، پس رحمت عدل وانصاف سے اوپر نہیں اور نہ ہی عدل رحمت اور قانون سے اوپر ہے، اس کی دلیل قرآن کریم کی صریح آیت ہے:

وَرَبُّكَ الْغَفُوْرُ ذُو الرَّحْمَةِ ۭ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوْا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ ۭ بَلْ لَّهُمْ مَّوْعِدٌ لَّنْ يَّجِدُوْا مِنْ دُوْنِهٖ مَوْىِٕلًا ۵۸

اور تمہارا پروردگار بخشنے والا صاحب رحمت ہے، وہ ان کو ان کے کرتوتوں پر ان کو پکڑنے لگے تو ان پر جھٹ عذاب بھیج دے، مگر ان کے لیے ایک وقت (مقرر کر رکھا) ہے کہ اس کے عذاب سے کوئی پناہ کی جگہ نہ پائیں گے۔الکہف ۵۸/۱۸

بس اگر عدل وانصاف دنیا میں جلدی عذاب کا تقاضا کرتا ہے تو رحمت اس کی تاخیر چاہتی ہے تا کہ امیر توبہ اور مخالفت چھوڑنا ہر انسان کے لیے زندگی میں عام ہو اسی وجہ سے توبہ رحمت کے آثار میں سے ایک اثر ہے جس کی رعایت سزا کے قانون کے لیے انصاف کے ساتھ واجب ہے۔ یہی اسلام کی رسالت کا جوہر ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

آپ کو جہانوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا گیا ہے'' ابن قیم نے فرمایا شریعت کی بنیاد اور اساس حکمتوں اور بندوں کی معاش (دنیا) اور معاد (آخرت) کی مصلحت پر ہے اور یہ سارے کا سارا عدل، رحمت ہے اور سارے مصالح اور حکمت ہیں۔

علامہ ابن تیمیہ نے فرمایا: اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی رحمت ہی میں سے ہے کہ اس نے سزاؤں کا قانون بنایا لوگوں کے درمیان ہونے والے جرائم کے لیے جو وہ ایک دوسرے کی جانوں، اعضاء، عزتوں، مالوں، قتل، زخم، تہمت اور چوری کے ضائع کرنے پر کرتے ہیں، تو اللہ تعالیٰ نے ان جنایات اور جرائم سے روکنے کے لیے مضبوط احکام نازل فرمائے ہیں، اور انہیں کامل واکمل طور پر مشروع کیا، جو روک تھام کی مصلحت کی متضمن ہیں اور مجرم جس کا مستحق ہے اس سے زیادہ اسے سزا نہ ہو اور عز بن عبدالسلام نے جرائم کے مفاسد جن کے لیے حدود اور تعزیرات سے مشروع ہیں کو بڑی دقیق عبارتوں اور گہری تحلیل کے ساتھ پیش کیا ہے۔ شاطبی نے موافقات میں فرمایا: شریعت کے تمام احکام لوگوں کی مصلحت کی خاطر مشروع ہیں جونہی مصلحت پائی جائے گی تو یہ اللہ تعالیٰ کی شریعت ہی ہوگی۔

۴۔ توبہ کا فلسفہ..... شریعت اسلامیہ کے احکام کا ہدف دنیا کے مصالح کی حمایت ہے اور آخرت کے مقاصد کی حفاظت ہے، بلکہ جیسا کہ حدیث میں ہے حقیقت میں دنیا آخرت کی کھیتی ہے، اس بناء پر تصور نہیں کیا جا سکتا کہ توبہ لوگوں کی مصلحت کے ضائع کرنے کا سبب ہے، اور نہ ہی گناہوں پر ابھارنے اور جری ہونے کا ذریعہ ہے یا ان کا اس کی وجہ سے ارتکاب آسان ہو، بلکہ اس کے برعکس توبہ تو جرائم کے استیصال وانسداد کے لیے معاون وممد ہے، اس لیے کہ سزا کا انتہائی مقصد وہ مجرم کی اصلاح ہے تو توبہ اس مقصود کے لیے سب سے قوی ذریعہ ہے جو انسان کے اندر بھی نقل ہو تو اس صورت میں یہ گناہ گاروں کے لیے امیدوں کا دروازہ کھولتی ہے، اور انہیں ایک نئی متحرک اور ایجابی روح عطاء کرتی ہے۔

پھر توبہ کا وقت بھی باتفاق فقہاء اس صورت میں ہے جب اس جرم کا مقدمہ حاکم اور قاضی کی عدالت میں پیش نہ ہوا ہو، لیکن اگر مقدمہ قاضی کی عدالت میں پہنچ گیا تو پھر سزا ختم کرنے میں اس کی کوئی تاثیر نہیں اور اگر وہ جرم کسی شخصی حق میں ہو جس پر حد نہیں تو وہ بھی توبہ اور معاف وغیرہ کرنے سے معاف نہیں ہوگا اس صورت میں۔

۵۔ جن گناہوں کی توبہ کی جائے اور ان کی توبہ کی کیفیت..... یہ موضوع دو چیزوں کو شامل ہے، گناہوں کی تقسیم صغیرہ اور کبیرہ کی طرف اور گناہوں کی تقسیم حقوق اللہ اور حقوق العباد کی طرف۔

پہلی تقسیم..... گناہوں کو صغیرہ اور کبیرہ میں تقسیم کرنا۔ اسلام میں ہر گناہ سے توبہ صحیح ہے چاہے کبیرہ ہو یا صغیرہ، کفر اور شرک سے ابتداء

کی جائے گی کم سے کم گناہ کی طرف، اور صغیرہ گناہ سے مراد جو کسی موجودہ وجہ سے ہو جیسے غصہ وغیرہ یا کسی ناسمجھی یا کم عقلی کی وجہ سے ہو پھر اس کے بعد ندامت ہو تو یہ اصرار کی صفت کو ختم کر دیتا ہے جیسے اجنبی عورت کی طرف دیکھنا، اور خادم کو بغیر غلطی کے مارنا، گانے وغیرہ سننا، نرد کھیلنا، شرابی، اور چور قسم کے لوگوں کی مجلس کرنا، اور اجنبی عورت سے خلوت اختیار کرنا، کبیرہ کی تحدید میں علماء کی عبارتیں مختلف ہیں، ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ہر وہ گناہ جس سے روکا گیا ہو وہ کبیرہ ہے، ایک اور صحابی فرماتے ہیں: ہر وہ گناہ جس پر اللہ کی طرف سے جہنم کی وعید ہے وہ کبیرہ ہے اور بعض سلف کے ہاں: ہر وہ گناہ جس پر دنیا میں حد واجب ہے وہ کبیرہ ہے اور صحابہ کے علاوہ ذہبی کے ہاں: ہر وہ گناہ جس سے اللہ اور اس کے رسول نے قرآن یا حدیث میں یا صحابہ اور سلف صالحین کے اثر میں منع کیا گیا ہو۔ اور انہوں نے اپنی کتاب ''الکبائر'' میں ستر کبیرہ گناہ شمار کرائے ہیں ان میں سے اہم کچھ یہ ہیں:

اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، کسی کو بغیر حق کے قتل کرنا، جادو کرنا، سود کھانا، یتیم کا مال کھانا، دوران جنگ پیٹھ دے کر بھاگنا، مومن پاکدامن عورتوں پر تہمت لگانا، والدین کی نافرمانی کرنا، جھوٹی گواہی دینا، ظلم، دھوکا، وعدہ پورا نہ کرنا، جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھانا، رشوت لینا، دینا، جوا، زنا، چوری، شراب پینا، غصہ اور لوگوں کو تکلیف پہنچانا اور گالیاں دینا، مفسرین نے گناہ کبیرہ کی تفسیر میں کئی رائے ذکر کی ہیں ان میں سے چار اہم ہیں:

ایک.....وہ گناہ جرم جس پر حد واجب ہو۔

دو.....وہ گناہ جس کے کرنے پر قرآن وحدیث میں سخت وعید ہو۔

تین.....امام حرمین نے فرمایا: ہر وہ گناہ جو لاپرواہی کی بنیاد پر ہو تو اس کا مرتکب جس سے دین اور دیانت کا معاملہ کرنے والے کی عدالت ختم ہو جاتی ہے۔

چار.....ابو سعید الصردی القاضی نے ذکر کیا ہے کہ: ہر وہ کام جس کی حرمت پر قرآن میں تصریح ہو۔ اور ہر وہ گناہ جس کی وجہ سے حد واجب ہوتی ہو اور ہر وہ فریضہ ترک کر دے جو فی الفور کرنے چاہیے تھا، جھوٹی گواہی اور قسم میں جھوٹ بولنا، دوسرا قول مفسرین کا ہے، اور تیسری رائے قبولیت کے اعتبار سے عام ہے۔ غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی پر اعتماد کیا ہے اور امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے اسے پسند کیا ہے پس کبیرہ ہر وہ گناہ جس سے دین کی بے حرمتی ہوتی ہو اور اس کی کسی کو پرواہ نہ ہو۔

دوسری تقسیم.....گناہوں کی تقسیم حقوق اللہ اور حقوق العباد کی طرف گناہ، بندے اور رب کے درمیان اور جن کا تعلق بندوں سے ہے کی طرف تقسیم ہوتے ہیں۔ جن کا تعلق اللہ کے ساتھ ہے جیسے، نماز اور روزہ وغیرہ چھوڑ دینا اور ان سے اس وقت تک توبہ درست نہیں جب تک ندامت نہ ہو اور قضاء نہ ہو۔ اور جن کا تعلق حقوق العباد سے ہے) جیسے زکوٰۃ نہ دینا کسی کو قتل کرنا، مال غصب کرنا، گالیاں دینا وغیرہ اور توبہ صاحب حق کو اس کا حق واپس کرنا یہ توبہ ہے، اور زکوٰۃ کی صورت میں قضاء واجب ہے اور قتل کی صورت میں قصاص کی قدرت دینا، اور قضاءً وہ مطلوب بھی ہو اور قذف میں اگر مطالبہ ہو تو حد کے لیے اپنے آپ کو پیش کرنا، اگر اسے معاف کر دیا اور قتل سے بھی مفت میں معاف کر دیا تو اس پر ندامت اور عزم آئندہ نہ کرنے کی ہو، اگر قتل میں مال لے کر معاف کر رہا، تو اس پر ادا کرنا واجب ہے، اگر اس کے پاس ہو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَمَنْ عُفِیَ لَهٗ مِنْ اَخِیْهِ شَیْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَآءٌ اِلَیْهِ بِاِحْسَانٍ

اسی طرح شراب پینا چوری کرنا، اور زنا وغیرہ جب اصلاح کی اور توبہ کی بعض علماء کے ہاں اس کی حد ساقط ہو جائے گی۔ اگر گناہ کے مصالح میں سے ہو تو اس سے توبہ حق واپس کیے بغیر نہیں ہوتی، چاہے عین ہو چاہے غیر، اگر اس کی ادائیگی کی قدرت ہو، اگر قدرت نہ ہو تو جب بھی ممکن ہو دینے کا عزم وارادہ کرنا اگر اس نے کسی دوسرے کو نقصان پہنچایا تو اس کے نقصان کو دور کرے، پھر اس سے معافی طلب کرے اور

اس کے لیے استغفار کرے اگر اس نے معاف کر دیا تو اس سے گناہ ختم ہو جائے گا، اگر کسی نے دوسرے کے ساتھ ناروا معاملہ کیا مثلاً بغیر حق کے اسے ڈرایا یا اسے غم میں مبتلا کیا، یا اسے طمانچہ مارا یا اسے گھونسا مارا، یا اسے کوڑا مارا یا اسے گالی دی تو اس پر حد نہیں پھر اس نے ندامت اختیار کی اور معافی طلب کی اس سے اور آئندہ کے لیے عزم کیا کہ ایسا نہیں کرے گا تو اس کا یہ گناہ ختم ہو جائے گا۔

دوسرا مقصد: سچی توبہ کا اخروی سزاؤں میں اثر.....صدق دل سے کی گئی توبہ پر مرتب ہوتا ہے معصیت کی عقوبت کا ختم ہونا قطعی طور پر بندے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان، اس لیے کہ توبہ گناہ کے اثر کو ساقط کر دیتی ہے، اگر چہ وہ سب سے بڑے جرائم اور گناہوں میں سے ہی کیوں نہ ہو جیسے کفر اور شرک، اس لیے کہ بندے کے تمام گناہ معاف ہوتے ہیں سوائے ان کے جن پر وہ اصرار کرے وہ معاف نہیں ہوتے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

غَافِرِ الذَّنْۢبِ وَ قَابِلِ التَّوْبِ.....غافر: ۴۰/۳

اللہ گناہ معاف کرنے والا اور توبہ قبول کرنے والا ہے۔

اور ارشاد باری تعالیٰ ہے:

قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ ۚ وَاِنْ يَّعُوْدُوْا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْاَوَّلِيْنَ ۞ الانفال: ۸/۳۸

اے پیغمبر: کفار سے کہہ دو کہ اگر وہ اپنے افعال سے باز آ جائیں تو جو ہو چکا وہ انہیں معاف کر دیا جائے گا۔

نیز فرمان باری تعالیٰ ہے:

اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا ۭ ...... الزمر ۳۹/۵۳

اللہ تو سب گناہوں کو بخش دیتا ہے۔ زمخشری رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کی رائے میں توبہ کی شرط کے ساتھ، مسلم میں عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے میرے دل میں ایمان و اسلام ڈال دیا، تو میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا میں نے کہا: کہ آپ اپنا ہاتھ پھیلاؤ میں بیعت کر دوں گا تو آپ نے دایاں ہاتھ پھیلا دیا میں نے آپ کا ہاتھ پکڑ لیا تو آپ نے فرمایا کیا ہے تجھے؟ میں نے کہا میں ایک شرط لگانا چاہتا ہوں، آپ نے فرمایا جو چاہو شرط لگاؤ تو میں نے کہا میرے گناہ معاف کر دیئے جائیں، تو آپ نے فرمایا اے عمرو: کیا آپ اس بات کو نہیں جانتے کہ اسلام پہلے تمام گناہوں کو ختم کر دیتا ہے اور ہجرت پہلے کے تمام گناہوں کو ختم کر دیتی ہے، اور حج پہلے کے تمام گناہوں کو ختم کر دیتا ہے۔ اور اس بات کی تاکید کئی احادیث نبویہ کرتی ہیں ان میں سے ''گناہ سے توبہ کرنے والا ایسا ہے جیسا کہ اس نے گناہ کیا ہی نہیں، اگر تم اتنے گناہ کرو کہ اس سے وہ آسمان کی بلندیوں تک پہنچ جائیں پھر تم توبہ کرو تو اللہ تعالیٰ تمہیں معاف فرما دیں گے'' اس ذات کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے، اگر تم گناہ نہ کرو تو اللہ تعالیٰ تمہیں ختم کر دیں پھر ایک ایسی قوم لائیں جو گناہ کرے پھر اللہ تعالیٰ سے معافی مانگے تو اللہ تعالیٰ انہیں معاف فرمادے (1) توبہ پہلے کے گناہوں کو ختم کر دیتی ہے۔ (2) میں گناہ گاروں کی توبہ کا نمونہ ذکر کرتا ہوں۔

۱۔ کافر کی توبہ.....کفر و شرک یا تو اللہ رب العزت کی الوہیت میں ہوگا یا ربوبیت میں، الوہیت میں شرک یہ کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی کے لیے بادشاہی اور اسباب کی تاثیر اور ہونے والی تبدیلیاں منسوب کی جائیں، اور ہر وہ قول عمل جو اس شعور سے پیدا ہوا اور ربوبیت میں شرک یہ کہ دین کے احکام میں سے حلال، حرام اور دوسری چیزیں کسی انسان سے لی جائیں وحی کے بغیر۔

مشرک اور کافر کی توبہ یہ ہے کہ وہ اسلام کا اعلان کرے، اور توحید کا اقرار کرے (یعنی الوہیت اور ربوبیت کی توحید کا) چاہے اس پر حاکم قادر ہو یا نہ ہو، اس لیے کہ کفار کی توبہ مشروط نہیں، اور وہ تو توحید ہے جو شرک کے مناقض ہے کہ انسان آزاد ہو انسانوں اور تمام زمینی اور آسمانی اشیاء کی عبادت سے، اور وہ صرف کریم عزیز رب کی عبادت کرے اور کسی کے سامنے خشوع و خضوع اختیار نہ کرے سوائے اس کے جس کے

(1) ......مسلم (2) ذکر بعض الفقہاء:

لیے تمام کائنات جھکتی ہے، اس کے ذریعہ اسباب اور مسببات کا نظام قائم ہے بس اس کی حکمت والی سنت کے سامنے خضوع اختیار کرے، اور اس کی عادل شریعت کے تابع ہو، اور اس کا یہ خضوع عبادت اس کے عقل اور وجدان کے مطابق ہے نہ کہ اس کے ہم مثل انسانوں کے لیے اور کافر کی توبہ بالاتفاق قبول ہے اس کی ترغیب سے اور باری تعالیٰ کا فرمان ہے:

قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ ......الانفال: ۳۸/۸

اے پیغمبر: کفار سے کہہ دو کہ اگر وہ اپنے افعال سے باز آ جائیں تو جو ہو چکا وہ انہیں معاف کر دیا جائے گا۔

۲۔ منافق کی توبہ: نفاق اور منافقت...... یہ ہے کہ زبان سے تو ایمان کا اظہار ہو، اور دل میں کفر چھپا ہوا ہو ❶ منافق وہ ہے جو کفر کو چھپا کر اور اسلام ظاہر کرے، یہ کفار سے بھی زیادہ خطرناک ہیں مسلمانوں کے لیے، اس لیے کہ یہ کفر اور دھوکے کو مسلمانوں سے چھپاتے ہیں اور یہ ان کے درمیان ہی ٹھہرے رہتے ہیں اور اس نفاق ظاہری اور باطنی خباثت کی وجہ سے گناہ کرتے ہیں یہ عذاب کے دو مرتبہ مستحق ہیں اور جہنم کے سب سے نچلے گھڑے میں ہوں گے۔ اور منافق کی توبہ یہ ہے کہ اپنے نفس کا تزکیہ اور بقدر وسعت طاقت مجاہدہ اور ریاضت کرے، اور جس کی وسعت نہیں اس سے معافی مانگے اور ظاہری طور پر بھی اور باطنی طور پر بھی کفر کو چھوڑ کر اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان کا اعلان کرے اور منافق کی توبہ کا قبول ہونا ممکن ہے۔ فرمان باری تعالیٰ ہے:

اور منافقوں کو چاہے تو عذاب دے یا چاہے تو ان پر مہربانی کرے، بے شک اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔ احزاب ۳۳/ ۲۴

اور کچھ لوگ ہیں کہ اپنے گناہوں کا (صاف) اقرار کرتے ہیں انہوں نے اچھے اور برے عملوں کو ملا جلا دیا تھا۔ قریب ہے کہ اللہ ان پر مہربانی سے توجہ فرمائے، بے شک اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔ التوبہ: ۱۰۲/۹

اور کچھ لوگ ہیں جن کا کام اللہ کے حکم پر موقوف ہے چاہے ان کو عذاب دے اور چاہے معاف کر دے۔ التوبہ ۱۰۶/۹

۳۔ زندیق کی توبہ...... زنادقہ وہ دھری ہیں جو اللہ رب العزت کے وجود کے منکر ہیں اور ان کا خیال ہے کہ جہاں اتفاقی طور پر وجود میں آ گیا ہے، مالکیہ کے ہاں: جو اسلام کا اظہار کرے اور کفر چھپائے۔ ❷

حنیفہ کے ہاں...... زندیق وہ ہے جو کسی بھی دین پر چلنے والا نہ ہو ❸ زندیق کی توبہ میں علماء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ، محمد شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں زنادقہ کی توبہ قبول کی جائے گی اور انہیں قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد عام ہے:

قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ ......الانفال: ۳۸/۸

امام مالک، امام ابو یوسف اور جصاص رحمۃ اللہ علیہم کے ہاں ان کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی جب بھی زندیق پکڑا گیا تو اسے قتل کر دیا جائے گا اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی اور اس کی توبہ کے دعویٰ کا اعتبار نہ ہوگا جبکہ وہ تقیہ کرے جان بچانا چاہتا ہو، البتہ امام مالک کے ہاں اگر گرفتاری سے پہلے وہ تائب ہو کر آئے تو اس کی توبہ قبول ہے، اور حنفیہ کے ہاں مفتی بہ قول یہ ہے کہ اگر زندیق توبہ سے پہلے گرفتار ہو گیا پھر وہ توبہ کرے تو اس کی توبہ قبول نہیں بلکہ اسے قتل کر دیا جائے گا، اگر توبہ کے بعد گرفتار ہو تو اس کی توبہ قبول ہے ❹ بحر الزخار والے کے ہاں اقرب یہ ہے کہ ظاہر پر عمل کیا جائے، اگرچہ باطن ملتبس ہی کیوں نہ ہو آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے: اس کے بارے میں جس نے منافق کے قتل کی اجازت لی۔ آپ نے فرمایا کیا وہ ''لا الہ الا اللہ کی گواہی نہیں دیتا۔''

۴۔ بدعتی کی توبہ...... بدعتی وہ جو اسلام اور دین میں دین کے نام پر ایسا عمل جاری کرے جو نہ تو اسلام میں ہو نہ ہی صحابہ اور تابعین

❶......التعریفات للجرجانی۔ ص: ۲۱۹، ردالمحتار: ۳۲۴/۳۔ ❷القوانین الفقھیہ: ص ۳۶۵۔ ❸ شامی، ۲۰۱/۳، ۳۲۴۔
❹درمختار و ردالمحتار: ۳۲۴/۳۔

نے وہ کام کیا وہ اور نہ ہی اس پر کوئی شرعی دلیل ہو، یا ہر وہ بات جو اہل سنت والجماعت کے اعتقاد کے خلاف ہو ❶ اگر بدعت کی وجہ سے ضروریات دین کا منکر ہو تو یہ کافر ہے اس بدعت کی وجہ سے جیسے مجسمہ اور مشتبہ جو اپنے معبود کو انسان سے تشبیہ دیتے ہیں جس کا جسم ہو اور سات بالشت ہو یا وہ لوگ جو انسانوں میں سے کسی کو خدا مانتے ہیں اور اگر بدعتی ایسا ہو کہ اس کی بدعت کی وجہ سے وہ کافر نہ ہو تو وہ گمراہ اور فاسق ہے جیسے کہ وہ اہل بدعت جو اہلسنت اور سلف صالحین کی سیرت کے اور بعض اعتقادی مسائل کے منکر ہیں مثلاً قدریہ جو انسان کے افعال کی تخلیق کے قائل ہیں۔خوارج جو حضرت علی، معاویہ اور عبدالرحمٰن بن عوف صحابہ وغیرہ کو کافر کہتے ہیں۔مبتدع اور بدعتی کی توبہ یہ ہے کہ اس بدعت کو چھوڑ دے اور حق عقیدہ کا التزام کرے۔اور اس کی توبہ کی قبولیت سے کوئی چیز مانع نہیں اگر چہ یہ کافر ہی کیوں نہ ہو۔اس لیے کہ عقل اس کو جائز قرار دیتی ہے، ظاہر شریعت اور قرآن کریم کی عمومی آیات کفار اور مشرکین کی توبہ کے قبول ہونے کے امکان پر دلالت کرتے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ آخرت میں قبولیت توبہ مشروط ہے گناہ پر اصرار نہ کرنے پر اور اسلام کا مذاق نہ اڑانے پر اور موت سے پہلے کفر پر باقی نہ رہنے پر، اسی کی طرف قرآن کریم کی تین آیتیں اشارہ کرتی ہیں:

۱۔ وَالَّذِيْنَ اِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً اَوْ ظَلَمُوْٓا اَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللّٰهَ فَاسْتَغْفَرُوْا لِذُنُوْبِهِمْ
وَمَنْ يَّغْفِرُ الذُّنُوْبَ اِلَّا اللّٰهُ وَلَمْ يُصِرُّوْا عَلٰى مَا فَعَلُوْا وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ

اور وہ کہ جب کوئی کھلا گناہ اپنے حق میں یا کوئی اور برائی کر بیٹھتے ہیں تو اللہ کو یاد کرتے اور اپنے گناہوں کی بخشش مانگتے ہیں اور اللہ کے سوا گناہ بخش بھی کون سکتا ہے؟ اور جان بوجھ کر اپنے افعال پر اڑے نہیں رہتے۔

۲۔ اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ثُمَّ كَفَرُوْا ثُمَّ اٰمَنُوْا ثُمَّ كَفَرُوْا ثُمَّ ازْدَادُوْا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللّٰهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيْلًا ﴿۱۳۷﴾
النساء: ۴/ ۱۳۷

جو لوگ ایمان لائے پھر کافر ہو گئے پھر ایمان لائے پھر کافر ہو گئے پھر کفر میں بڑھتے گئے ان کو اللہ نہ تو بخشے گا اور نہ سیدھا راستہ دکھائے گا۔

اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بَعْدَ اِيْمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوْا كُفْرًا لَّنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ ...... آل عمران: ۳/ ۹۰

جو لوگ ایمان لانے کے بعد کافر ہو گئے پھر کفر میں بڑھتے گئے، ایسوں کی توبہ ہرگز قبول نہیں ہوگی اور یہ لوگ گمراہ ہیں۔

اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَمَاتُوْا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُّقْبَلَ مِنْ اَحَدِهِمْ مِّلْءُ الْاَرْضِ ذَهَبًا وَّلَوِ افْتَدٰى بِهٖ ...... آل عمران ۳/ ۹۱

جو لوگ کافر ہوئے اور کفر ہی کی حالت میں مر گئے وہ اگر (نجات حاصل کرنے چاہیں اور) بدلے میں زمین میں بھر کر سونا دیں تو ہرگز قبول نہیں کیا جائے گا۔

تیسرا مقصد: دنیاوی سزاامیں توبہ کا اثر: تمہید......سزاؤں کی اقسام: دنیاوی اعتبار سے سزاؤں کی تین قسمیں ہیں: ۱۔حدود: وہ سزائیں ہیں جو شرعاً مقرر ہیں اور شریعت میں اللہ تعالیٰ کا حق واجب ہیں یعنی جن میں عام مصلحت کی رعایت ہے اور وہ لوگوں سے فساد دور کرنا، اور ان کی سلامتی وحفاظت کا ہونا، اور یہ سات جرائم اور گناہوں پر ہیں، زنا، قذف، نشہ آور اشیاء کا استعمال، چوری، ڈاکہ زنی، ارتداد اور بغاوت۔

۲۔قصاص اور دیت......قصاص تو قتل کی صورت میں جرم کرنے والے کی سزا ہے یا اعضاء کاٹنے یا زخم لگانے پر عمداً ہیں اور دیت وہ مالی عوض ہے جو جان کے بدلے دینا واجب ہے، اور قصاص دو حقوں کی رعایت کے لیے مشروع ہے ایک عام لوگوں کا حق اور ایک خاص جرم کرنے والے کا۔

۳۔تعزیرات......یہ وہ سزا ہے جو گناہ اور جرم کے لیے مشروع ہے جن میں نہ حد ہے نہ کفارہ ہے وہ جرم حقوق اللہ میں سے ہو جیسے

---

❶......التعریضات للجرجانی: ص ۳۷ وردالمحتار: ۳/ ۲۰۱

رمضان میں دن دھاڑے کھانا، نماز چھوڑنا، اور لوگوں کے راستے میں گندگی پھیلانا یا وہ حقوق العباد میں سے ہے جسے گالی گلوچ مارنا، اور کسی بھی طرح سے تکلیف پہنچانا اور اس کی طرح کے دوسری مختلف قسم کے گناہ وہ جرائم جو لوگوں کے مالوں اور جانوں پر ہوں اور ان میں حد نہ ہو۔

مصر اور شام میں قانون سزا میں اکثر جرائم کی تعزیر شرعی کے تحت شمار کیا گیا ہے چاہے وہ جنایتیں ہوں یا عام لوگوں کے نقصان کی چیز یا کسی ایک شخص کے لیے ہو، یا عادی فی نقتیں ہوں میں یہاں ان سزاؤں میں توبہ کے اثر کے متعلق بات کروں گا۔

پہلی بات فقہاء کی آراء توبہ سے حدود ساقط ہونے کے متعلق...... فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جب مقدمہ حاکم یا قاضی کی عدالت میں پیش ہو جائے پھر اس کے بعد گناہ و جرم کرنے والا توبہ کرے تو اس سے حد ساقط نہیں ہوتی، جبکہ حد لگانا واجب ہے اگر چہ مجرم اس وقت توبہ ہی کیوں نہ کرے، چاہے وہ ڈاکو ہو، چور ہو زانی ہو، یا تہمت لگانے والا ہو۔ اس لیے کہ حد کو معطل کرنا جائز نہیں نہ معاف کرنے سے نہ سفارش کرنے وغیرہ سے ❶ اس لیے کہ جرم پوری جماعت کی مصلحت کو لاحق ہے۔ اور رعیت و عوام کے معاملات میں تصرف عام لوگوں کی مصلحت کے ساتھ مشروط ہے، اور اس کی طرف ہماری راہنمائی سنت کرتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان بن امیہ کی چادر چوری کرنے والے کی توبہ قبول نہیں کی اور صفوان سے کہا میرے پاس لانے سے پہلے ایسا کیوں نہیں کیا، پھر آپ نے اس کا ہاتھ کاٹ ڈالا ❷ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ اگر میرے پاس لانے سے پہلے آپ اسے معاف فرما دیتے تو یہ معافی درست اور جائز ہوتی۔

اور موطا میں عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: جب حدود سلطان اور حاکم تک پہنچ جائیں تو پھر سفارش کرنے والے اور کروانے والے پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو، سنن ابوداؤد اور نسائی میں عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: آپس میں ایک دوسرے کو حدود معاف کر دو لیکن جو حد مجھ تک پہنچی وہ واجب ہے، فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ ڈاکہ زنی کرنے والے کی توبہ اس کی گرفتاری سے پہلے قبول ہے۔ حاکم کے پاس مطیع ہو کر اپنے اختیار سے آئے اور اس کے سامنے توبہ کا اظہار کرے اور اس سے قید ساقط ہو جائے گی اس لیے کہ قید کرنا توبہ کے لیے ہے اور وہ تو توبہ کر چکا، لہٰذا گرفتار کرنے اور قید کرنے کا اب کوئی مقصد نہیں ❸ اور ان کی دلیل ڈاکہ زنی کرنے والوں کے متعلق اللہ تعالیٰ کا صریح کا ارشاد ہے:

اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ ۚ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ﴿۳۴﴾ المائدہ: ۳۴/۵

ہاں: جن لوگوں نے اس سے بیشتر کہ تمہارے قابو آ جائیں توبہ کر لی تو جان رکھو کہ اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اسے گرفتار کرنے کے بعد توبہ سے کچھ بھی ساقط نہیں ہوگا اس لیے کہ ظاہر یہی ہے کہ اس سے پہلے توبہ اخلاص کے ساتھ ہوگی اور اسے توبہ کی ترغیب ہے اور اس کے بعد ظاہر ہے وہ حد لگانے سے بچنے کے لیے تقیہ کر کے توبہ کر رہا ہے اور اس کے بعد توبہ کی ترغیب کی بھی ضرورت نہیں، اس لیے کہ وہ فساد اور ڈاکہ زنی سے آپ عاجز ہے۔ اور جو توبہ سے ساقط ہوتے ہیں اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے ہاں: حقوق اللہ میں مثلاً حد زنا، لواطت، چوری، شراب خوری وغیرہ کی حدود ساقط ہو جائیں گے توبہ سے اس لیے کہ یہ حدود اللہ ہیں تو یہ توبہ سے ساقط ہو جائیں گی جیسے ڈاکہ زنی کرنے والے کی حد ساقط ہو جاتی ہے، نیز ان کے ساقط کرنے میں توبہ کی ترغیب ہے۔ لیکن حقوق العباد اس سے ساقط نہیں ہوتے جیسے حد قذف، قصاص، مال وغیرہ کا ضمان، اس لیے کہ ان کے اسقاط پر کوئی دلیل نہیں یہاں اور رائے بھی ہیں ہادی زیدیہ میں سے اور اباضیہ کے ہاں جو چیز اس سے تلف ہوگی وہ ساقط ہو جائے گی چاہے وہ آدمی کا حق ہو اس کے مال یا قتل کی صورت میں کیونکہ آیت عام ہے:

❶......رد المحتار ابن عابدین: ۱۵۴/۳۔ ❷ رواہ اصحاب السنن ❸ البدائع: ۹۶/۷

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ المائدۃ:۵/۳۴

اور بعض کے ہاں: توبہ تمام حقوق اللہ کو ختم کر دیتی ہے، لیکن خون بہانے میں اس سے مؤاخذہ ہوگا، اور اموال میں سے جو چیز بعینہ پائی جائے تو واپس لی جائے گی اور اس کے ذمہ میں نہیں ڈالے جائیں گے۔ یہ ایک قول ہے مالک کا ہے اور بعض کے ہاں: توبہ حقوق اللہ اور حقوق العباد سب کو ساقط کر دیتی ہے البتہ اگر مال میں سے کچھ بعینہ موجود تو الگ بات ہے یہ لیث بن سعد کا قول ہے اسی کو ابن جریر طبری نے ترجیح دی ہے۔

اور بعض نے بہت سختی کی ہے اور یہ شوافع کا بھی قول ہے اور امام مالک کا بھی کہ توبہ سے ڈاکہ زنی والے سے کچھ بھی ساقط نہیں ہوتا سوائے ڈاکہ زنی کی حد کے باقی تمام حقوق چاہے حقوق اللہ ہوں یا حقوق العباد ان سے وصول کیئے جائیں گے۔

ارتداد بغاوت کی سزا...... ارتداد: اسلام میں داخل ہونے کے بعد اسے چھوڑ دیا، اور بغاوت حاکم کی اطاعت کو چھوڑ دینا مسلح ہو کر یا امام پر غلبہ کر کے خروج کرنا، فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ باغی کی سزا یعنی قتل توبہ سے ساقط ہو جاتی ہے، اس لیے کہ سزاء کا مقصد اطاعت قبول کرنا اور بغاوت چھوڑنا ہے۔ ❶

جیسا کہ مرتد کی سزا (قتل اور اس کے مال کو لینا) توبہ سے ساقط ہو جاتی ہے، بایں طور وہ اسلام کے سوا دوسرے تمام ادیان سے برأت کا اظہار کرے یا وہ جس مذہب کی طرف منتقل ہوا ہے اس سے برأت کا اظہار کرے، اس لیے کہ اصل مقصد اسلام کی طرف رجوع ہے، اسی وجہ سے حنفیہ نے اس کی توبہ کو مستحب قرار دیا ہے اور قتل سے پہلے اس پر اسلام پیش کرے، کیونکہ ہو سکتا ہے وہ اسلام قبول کر لے اور جمہور فقہاء نے توبہ سے پہلے تین مرتبہ توبہ کی ترغیب کو واجب قرار دیا ہے ❷ اگر اس نے توبہ کر لی تو اس کی توبہ قبول ہوگی اور اگر اس نے توبہ نہ کی تو اس پر قتل واجب ہے، آئمہ مذاہب کے ہاں یہ اضافہ بھی ہے کہ جو بار بار ارتداد اختیار کرے اور اسلام کو اس کی توبہ بھی قبول ہے، اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ'' (الانفال: ۳۸/۸) کی وجہ سے اور اس نص میں اس بات کا ذکر نہیں کہ اس کی جانب سے تکرار ہو یا نہ ہو، نسائی میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انصار میں سے ایک آدمی تھے جو اسلام لائے پھر انہوں نے ارتداد اختیار کیا، اور مشرکین سے جا ملے پھر انہیں ندامت ہوئی انہوں نے اپنی قوم کی طرف پیغام بھیجا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے میرے بارے میں پوچھو، کیا میرے لیے توبہ ہے؟ تو ان کی قوم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی۔ انہوں نے عرض کی: کیا اس کے لیے توبہ ہے تو سورت آل عمران کی آخر کی آیات:

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں اس آدمی کی طرف پیغام بھیجا گیا تو وہ دوبارہ اسلام لے آیا۔

قذف کی سزا...... علماء کا اتفاق ہے کہ توبہ سے حد قذف ساقط نہیں ہوتی کیونکہ یہ آدمی کا حق ہے لوگوں کے شخصی حقوق: مذکورہ بالا باتوں سے ظاہر ہو گیا کہ لوگوں کے حقوق توبہ سے ساقط نہیں ہوتے جب تک ان مظالم کو ان کے مالکوں کی طرف واپس نہ کرے، جیسا کہ باری تعالیٰ مالک کے معاف فرمانے کے بغیر معاف نہیں فرماتے اور یہ مالک کے ساقط کیے بغیر ساقط نہیں ہوں گے۔

چوری، زنا اور شراب خوری کی سزاء: ان حدود کے توبہ سے ساقط ہونے کے بارے میں فقہاء کی دو رائے ہیں۔

پہلی رائے...... حنفیہ، ❸ مالکیہ شوافع کے ہاں: توبہ حدود کو ساقط نہیں کرتی جو حقوق اللہ میں سے ہیں جیسے زنا، چوری اور شراب نوشی کی حد چاہے مقدمہ حاکم کے پاس پہنچ چکا ہو یا پہلے ان کے دلائل درج ذیل قرآنی آیات کا عموم جن میں ان مجرموں کے لیے سزا مقرر ہے مثلاً

❶ فتح القدیر: ۴/۴۰۹ ❷ المبسوط: ۱۰/۹۸ ❸ البدائع: ۷/۹۱

فرمان باری تعالیٰ:

اَلزَّانِيَةُ وَ الزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ النور:۲۴/۲

بدکاری کرنے والی عورت اور بدکاری کرنے والا مرد (جب ان کی بدکاری ثابت ہو جائے تو) دونوں میں سے ہر ایک کو سو (۱۰۰) درے مارو۔

وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا المائدہ:۳۸/۵

اور جو چوری کرے مرد ہو یا عورت ان کے ہاتھ کاٹ ڈالو۔ یہ دونوں نص عام ہیں توبہ کرنے والوں اور نہ کرنے والوں کے لیے، اور صرف ڈاکہ زنی والوں کا استثناء ہے، اور تارک نماز کی حد اگر وہ توبہ کرے تو اس کا قتل قطعی طور پر ساقط ہو جاتا ہے، اگر مقدمہ حاکم کے پاس پہنچ بھی جائے اس لیے کہ اس کی سزا ء ترک پر اصرار کی وجہ سے ہے، نہ کہ صرف ماضی میں ترک کی وجہ سے، اسی طرح اگر زنا کرے پھر مسلمان ہو جائے تو اس سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔

۲......جو شخص توبہ کر کے آیا تھا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر حد قائم کی تھی کہ آپ نے حضرت ماعز اور غامدیہ کو رجم کیا، اور جس نے چوری کا اقرار کیا تھا اس کا ہاتھ کاٹا جبکہ یہ لوگ تائب ہو کر آئے تھے حد قائم کروا کر پاکی چاہتے تھے دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس فعل کو توبہ کا نام دیا ہے، آپ نے عورت کے حق میں فرمایا: اس نے ایسی توبہ کی ہے اگر اسے اہل مدینہ سے ستر افراد پر تقسیم کیا جائے تو ان کے لیے کافی ہو۔ اور عمرو بن سمرہ رضی اللہ عنہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے، اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول: میں نے بنو فلاں کا اونٹ چوری کیا ہے، مجھے پاک کیجئے تو آپ نے اس پر حد لگائی۔

۳......حد کفارہ ہے لہٰذا یہ توبہ سے ساقط نہیں ہوگی جیسا کفارہ قسم اور قتل ساقط نہیں ہوتے، اگر توبہ سے حد ساقط کرنا جائز ہوتا تو پھر ہر ایک مجرم توبہ کا دعوی کر کے حد ساقط کروا لیتا اور اس میں تو جرم اور فساد کی طرف ابھارنا ہے۔

۴۔ باقی حدود کو ڈاکہ کی حد پر قیاس نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ اس کے ارتکاب کرنے والے کے لیے یہی مقرر ہے اور اس سے مقرر حد ساقط نہیں ہوتی جیسے ڈاکہ زنی والے سے گرفتاری کے بعد۔

دوسری رائے...... حنابلہ کے ہاں اور بعض حنفیہ، مالکیہ اور بعض شوافع کے ہاں: توبہ سے حدِ زنا، حدِ چوری اور حدِ شراب ساقط ہو جاتی ہے بغیر کسی شرط کے چاہے مقدمہ حاکم کے پاس پہنچا ہو یا نہ وغیرہ۔ ان کا استدلال درج ذیل طریقہ سے ہے۔

۱......صحیح بخاری اور مسلم میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: فرماتے ہیں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا۔ ایک شخص آیا اور اس نے کہا: اے اللہ کے رسول: میں حد کو پہنچ چکا ہوں میرے اوپر حد قائم کیجئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے کچھ نہ پوچھا اور نماز کا وقت ہو گیا، اس نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی، جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو وہ شخص کھڑا ہو گیا اور اس نے دوبارہ اپنی بات دھرائی، تو آپ نے فرمایا کیا تو نے ہمارے ساتھ نماز نہیں پڑھی؟ تو وہ بولا جی ہاں پڑھی ہے۔ تو آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے آپ کا گناہ معاف فرما دیا ہے'' اس حدیث میں دلیل ہے کہ تائب کو اللہ تعالیٰ معاف فرما دیتے ہیں اور جب وہ اعتراف کرے تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی۔

۲......نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: گناہوں سے توبہ کرنے والا ایسا ہے جیسے اس نے گناہ کیا ہی نہیں اور جس پر گناہ نہ ہو اس پر حد نہیں اور ماعز رضی اللہ عنہ کے بارے میں آپ نے فرمایا جب وہ بھاگ گئے تھے، تم نے اسے کیوں نہ چھوڑا وہ توبہ کر لیتا اس کی توبہ اللہ تعالیٰ قبول فرماتے'' اور ان پر حد قائم کرنا باوجود اس کے کہ انہوں نے توبہ کر لی تھی یہ ان کا اپنا اختیار کردہ فعل ہے جیسے غامدیہ نے کیا۔ ابن تیمیہ نے فرمایا: حد پاک کرنے والی ہے، اور توبہ بھی پاک کرنے والی ہے، تو ان دونوں نے حد کے ذریعہ پاکی حاصل کی بجائے توبہ کے حاصل کرنے

کے اور دونوں نے حد ہی کا اقرار کیا، تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے قبول کیا۔

۳.....قرآن کریم میں توبہ کے ذریعہ حد زنا ساقط ہونے کی تصریح ہے، فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَالَّذٰنِ یَاْتِیٰنِهَا مِنْکُمْ فَاٰذُوْهُمَا ۚ فَاِنْ تَابَا وَ اَصْلَحَا فَاَعْرِضُوْا عَنْهُمَا ۭ ......النساء ۱۶/۴

اور جو دو مرد تم میں سے بدکاری کریں توان کو ایذاء دو پھر اگر وہ توبہ کرلیں اور نیکوکار ہوجائیں ان کا پیچھا چھوڑ دو۔

۴.....ڈاکہ زنی کی حد دوسری حدود میں کوئی فرق نہیں، جب ڈاکہ زنی کی حد جو کہ شدید نقصان دہ ہونے اور ڈاکہ زنی والے کی حد تعدی کے معاف ہوسکتی اور ساقط ہوسکتی ہے تو دوسری حدود توبہ سے ساقط ہوجائیں یہ تو اس کے زیادہ لائق ہیں۔ حالانکہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

قُلْ لِّلَّذِیْنَ کَفَرُوْٓا اِنْ یَّنْتَهُوْا یُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ ۚ ......الانفال: ۳۸/۸

(اے پیغمبر) کفار سے کہہ دو اگر اپنے افعال سے باز آجائیں تو جو ہو چکا وہ انہیں معاف کردیا جائے گا۔

ابن قیم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے حدود کو جرائم اور گناہ کرنے والوں کے لیے سزا بنایا ہے، اور تائب سے شرعاً بھی اور اخلاقاً بھی سزاء ختم ہوجانا ثابت ہے اللہ تعالیٰ کی شریعت اور قدرت میں تائب کے لیے قطعی طور پر سزا نہیں ہے۔

آخری کلمہ.....قرآن کریم اور سنت کا ظاہری حکم اور اسلام میں پردہ پوشی کا عمل دوسری رائے کی تائید کرتا ہے کہ توبہ سے حدود ساقط ہوجاتی ہیں جبکہ وہ خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہوں اور ان حدود کے ساتھ شخصی حق متعلق نہ ہو اور اس رائے میں اجتماعی مصالح کے اعتبار سے خلل نہیں، اس لیے کہ توبہ کی وجہ سے تائب مصلحت کا مستحق ہے اور خاص کر اس صورت میں جبکہ توبہ خالص ہو۔ حنابلہ کے ہاں: جب ہم یہ کہیں کہ توبہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے تو آیا صرف توبہ سے یا ان دونوں اور عمل کی اصلاح کے ساتھ بھی ساقط ہوتی ہے اس میں دو رائے ہیں: ایک یہ کہ صرف توبہ ہی سے حد ساقط ہوجاتی، اس لیے کہ توبہ حد کو ساقط کرنے والی ہے، یہ ڈاکہ زنی کرنے والی کی اس توبہ کے مشابہ ہوگئی جو گرفتاری سے پہلے ہو۔ اور دوسری رائے عمل کی اصلاح و درستگی کا بھی لحاظ ہوگا کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

فَاِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَاَعْرِضُوْا عَنْهُمَا

پھر اگر وہ توبہ کرلیں اور نیکوکار ہوجائیں توان کا پیچھا چھوڑ دو۔

بس اس قول کے مطابق اتنی مدت کا گذرنا ضروری ہے جس میں اس کی توبہ کی سچائی اور اصلاح نیت کا علم ہوسکے اور اس کے لیے معلوم مدت مقرر نہیں۔

دوسری بات.....کیا توبہ سے قصاص و دیت ساقط ہوجاتے ہیں؟ جب قتل ثابت ہوجائے تو قتل برپا ہو تو قصاص واجب ہے یا دیت اور قصاص اولیاء مقتول کے معاف کرنے ہی سے ساقط ہوگی چاہے وہ دیت لے لیں یا بغیر کچھ لیے معاف کردیں، لہٰذا قصاص اور دیت توبہ سے ساقط نہیں ہوں گے کیونکہ ان کے ساتھ شخصی حق متعلق ہے اسی وجہ سے قاتل کی توبہ اس وقت تک صحیح نہیں جب تک وہ اپنے آپ کو قصاص کے لیے پیش نہ کردے یا معافی کی صورت اور قتل خطا کی صورت میں دیت نہ دے دے اور قاتل کی توبہ استغفار اور صرف ندامت سے نہیں بلکہ مقتول کے اولیاء کی رضامندی پر موقوف ہے اگر قتل عمد ہے تو قصاص کی قدرت دینا ضروری ہے چاہیں تو قتل کریں اور اگر چاہیں تو معاف کر دیں اگر وہ معاف کردیں تو اس کی یہی توبہ کافی ہے۔

کیا وہ اللہ کے ہاں بری ہوگا.....نیز تیسری بات تعزیرات کا توبہ سے معاف ہونا ان دونوں کو گذشتہ عنوان توبہ سے تعزیرات کا ساقط ہوجانے کے تحت دیکھ لیں دوبارہ سے۔

خاتمہ.....اس بحث سے ظاہر ہوا شریعت اسلامیہ میں توبہ کے لیے ایک انتہائی دقیق طریقہ اور نظام ہے، اس لیے کہ کبھی تو جرائم

منکشف ہوتے ہیں تو جرم کرنے والا قاضی کے سامنے جرم کے اقرار میں جلدی کرتا ہے اس صورت میں قاضی کے ذمہ سزا دینا ضروری ہے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زنا کے اقرار والے کے سامنے کیا یہی رائے ابن تیمیہ اور ابن قیم کی ہے، اور کبھی توبہ جرائم کی اصلاح اور جرائم کی کمی میں مددگار ہوتی ہے۔ تو جرم کرنے والا اپنے نفس کی اصلاح کرتا ہے اور صاحب حق کو اس کا حق ادا کرتا ہے تو اس کی توبہ شرط کے ساتھ سچی اور خالص ہوگی، پھر کبھی توبہ دلیل ہوتی ہے ولایت اور اطاعت حاکم کی جس سے، بہت سارے لوگوں کے خون محفوظ ہوتے ہیں اور انسانی کرامت ضائع نہیں ہوتی۔ لہٰذا امت بڑے شر اور فساد عظیم سے بچ جاتی ہے۔ اور کبھی توبہ عقیدہ اور اسلامی نظام کے اعتراف کا ذریعہ بن جاتی ہے۔ جیسا کہ منافقین، مرتدین اور زنادقہ کی توبہ میں۔ انہی وجوہات کی وجہ سے توبہ کے ذریعہ حدود اور تعزیرات کے اسقاط کی رائے مناسب ہے جبکہ وہ حقوق اللہ میں سے ہو لیکن اگر جرم شخصی نوعیت کا ہو کہ کسی فرد کا حق ہو۔ اور وہ عادلانہ اور منصفانہ طور پر اس سزاء کا ختم نہ ہونا ہی صحیح ہے، اور جس پر جرم ہوا اس کے ضرر کو دور کرنے اور جسے تکلیف پہنچی ہے اور جرائم کے استیصال کے لیے کوئی اور دوسروں کے حقوق پر جری نہیں ہوگا۔ یہ حنابلہ اور بعض دوسرے مذاہب کے فقہاء کی رائے ہے حد زنا، چوری کی حد اور شراب کی حد میں۔ اس میں مؤمنین کی مصلحت ہے اور حدود کی تعطیل کے وقت مؤمن صادق کے سامنے سوائے توبہ کے اور کوئی ذریعہ نہیں۔ اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والے اور سیدھی راہ کی طرف ہدایت دینے والے ہیں۔ ترمذی میں انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اے ابن آدم: تو جو مجھے پکارتا اور مجھ سے رجوع اور توبہ کرتا ہے تو میں تیرے تمام گناہ معاف کردوں گا اور مجھے اس کی کوئی پرواہ نہیں اے ابن آدم: اگر تیرے گناہ آسمان تک پہنچ جائیں اور تو مجھ سے معافی مانگے تو میں تجھ کو معاف کردوں گا اور اس کی مجھے کوئی پرواہ نہیں، اے ابن آدم: اگر تیرے مجھ سے اس حالت میں ملاقات ہو کہ زمین کی مٹی جتنے تیرے گناہ ہوں اور تو نے شرک نہ کیا ہو تو میں تیری اس مقدار میں مغفرت کردوں گا۔

چھٹی فصل......ارتداد کی حد اور مرتدوں کے احکام

یہاں ردّۃ کے معنی، اس کی شرائط اور مرتدوں کے احکام، مرتد کے قتل کا حکم اور مرتد کے مال کے مالک بننے اور اس میں تصرفات اور اس کی میراث کے سلسلہ میں بات ہوگی۔

ارتداد اور ردۃ کے معنی......لغوی اعتبار سے ردۃ کسی چیز سے دوسری چیز کی طرف رجوع کرنے کو کہتے ہیں اور یہ کفر کی سب سے فحش ترین اور حکم کے اعتبار سے غلیظ اور سخت ترین قسم ہے، اور شوافع کے ہاں اگر موت تک مرتد رہا تو اس کے تمام نیک اعمال ضائع ہو جائیں گے۔ اور حنفیہ کے ہاں صرف مرتد ہونے ہی سے اس کے سارے اعمال ضائع ختم و باطل ہو جاتے ہیں، فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ مَنْ يَّرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَيَمُتْ وَ هُوَ كَافِرٌ فَاُولٰٓئِكَ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ الْاٰخِرَةِ ۚ وَ اُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ ۚ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ ﴿۲۱۷﴾ البقرہ ۲/۲۱۷

اور جو کوئی تم میں سے اپنے دین سے پھر (کر کافر ہو) جائے گا اور کافر ہی مرے گا تو اسے لوگوں کے اعمال دنیا و آخرت دونوں میں برباد ہو جائیں گے اور یہی لوگ دوزخ (میں جانے) والے ہیں جس میں ہمیشہ رہیں گے۔

اور شرعاً ارتداد اسلام کو چھوڑ کفر اختیار کرنا، چاہے نیت کے اعتبار سے ہو یا بالفعل یا بالقول اور چاہے مذاق سے یہ بات کہی ہو یا عناد اور اعتقاد سے۔ اس طور پر مرتد وہ ہے جو اس دین کو چھوڑ کر کفر کو اختیار کرے مثلاً جو صانع اور خالق کے وجود کا منکر ہو یا رسولوں کی نفی کرے، یا رسولوں کو جھٹلائے، یا حرام کو حلال قرار دے جیسے زنا، لواطت، شراب خوری، اور ظلم کو، یا حلال کو حرام قرار دے جیسے بیع و شراء، نکاح وغیرہ یا کسی

اجماعی واجب کی نفی کرے جیسے پانچ فرض نمازوں کی رکعات میں سے ایک کی نفی کرے یا شوال کے روزوں میں سے کسی روزے کے وجوب کا اثبات کرے یا آئندہ کفر اختیار کرنے کا ارادہ رکھے یا اس میں اسے تردد ہو، اور فعل مکفر کی مثال مثلاً قرآن کریم، یا حدیث نبوی کی کتاب کو گندگی میں ڈالنا یا بتوں اور سورج کو سجدہ کرنا۔

خلاصہ.....ارتداد کے تین بڑے اسباب ہیں جو یہ ہیں:

۱۔ اسلام کے اجماعی حکم کا انکار کرنا..... جیسے نماز، روزہ، زکاۃ اور حج کی فرضیت کا انکار، اور شراب سود کی حرمت کا انکار اور قرآن کے اللہ تعالیٰ کے کلام ہونے کا انکار۔

۲۔ کفار والے افعال کرنا..... جان بوجھ گندگی میں قرآن کریم پھینکنا اور اسی طرح تفسیر اور حدیث کی کتب پھینکنا، اور بتوں کو سجدہ کرنا، کفار والی عبادات کرنا، یا لباس اور پینے وغیرہ میں ان کی خصوصی چیزوں کو استعمال کرنا۔

۳.....اسلام میں خدا، نبی یا دین کو گالی گلوچ کرنا حلال سمجھنا یا عورت کے ننگا رہنے کو مباح سمجھنا اور پردہ سے منع کرنا۔

مرتد، زندیق، تبرائی اور جادوگر:

مرتد.....وہ ہے جو اسلام سے اپنی مرضی سے نکل جائے یا تو صراحتاً کفر کرے یا اسے الفاظ سے جو کفر کا تقاضا کریں یا ایسا فعل کرے جس سے کفر لازم آتا ہو۔

زندیق..... جو اسلام کا اظہار کرے اور کفر کو چھپائے، جب یہ گرفتار ہو اسے قتل کیا جائے گا اس کی توبہ قبول نہیں ہوگی البتہ زندقہ ظاہر ہونے سے پہلے اور گرفتار ہونے سے پہلے کی توبہ کا اعتبار ہے۔

جادوگر..... جادوگر کو گرفتار کرنے کے بعد قتل کیا جائے گا کافر کی طرح اور اس کی توبہ کی قبولیت میں اختلاف ہے اور وہ شخص جو اللہ تعالیٰ یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر تبراء کرے یا کسی ایک فرشتے یا انبیاء میں سے کسی کی برائی بیان کرے اگر وہ مسلمان تھا تو بالاتفاق اسے قتل کیا جائے گا، اور اس کی توبہ قبول ہونے میں اختلاف ہے مالکیہ کے ہاں اس کی توبہ قبول نہیں۔ اور اگر وہ کافر ہو تو اگر وہ گالی گلوچ ایسے الفاظ سے کرے جو کفر بنیں تو اسے قتل کیا جائے گا ورنہ نہیں۔

ارتداد صحیح ہونے کی شرطیں.....ارتداد صحیح ہونے کے لیے فقہاء کا دو شرطوں پر اتفاق ہے۔

پہلی شرط.....عقل لہٰذا مجنون، ناسمجھ بچے کی مرتد ہونا صحیح نہیں، اس لیے کہ عقائد میں اہلیت کی شرط عقل ہے۔

اور حنیفہ کے ہاں نشہ میں مست آدمی کا ارتداد استحساناً صحیح نہیں، اس لیے کہ اس کا تعلق عقیدہ اور ارادہ سے ہے اور نشہ میں مست کا عقیدہ اور ارادہ صحیح نہیں یہ معتوہ (ناسمجھ) کے مشابہ ہے، نیز اس کی عقل زائل ہے لہٰذا اس کا ارتداد سونے والے کی طرح صحیح نہیں نیز یہ مکلف بھی نہیں لہٰذا مجنون کی طرح اس کا ارتداد صحیح نہیں۔ ❶

شوافع اور حنابلہ کے ہاں.....نشہ میں مست آدمی کا ارتداد صحیح ہے اور اس کا اسلام قبول کرنا بھی جیسا کہ اس کی طلاق اور باقی تمام تصرفات صحیح ہیں، نیز صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ایسے شخص پر جھوٹ کی حد لگایا کرتے تھے جو نشہ کی حالت میں پکڑا جائے اور جھوٹ کے گمان کو اس کے قائم مقام قرار دیتے تھے، لیکن اسے اس حالت میں قتل نہیں کیا جائے گا حتیٰ کہ وہ تین دن کے اندر اندر صحیح ہونے کے بعد توبہ کرے رہ گیا

❶.....البدائع: ۱۳۴/۷

بالغ ہونا تو یہ حنفیہ کے ہاں شرط نہیں نیز مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں بھی لہٰذا سمجھدار بچے کا ارتداد صحیح ہے لیکن امام ابوحنیفہ اور محمد رحمۃ اللہ علیہما کے ہاں نہ اسے قتل کیا جائے گا نہ اسے مارا جائے گا نیز بالغ ہونے کے بعد اس پر جبراً اسلام پیش کیا جائے گا اور پھر اسے قید بھی کیا جائے گا اور مارا بھی جائے گا، جب اس کے ارتداد کے صحیح ہونے کا حکم لگ گیا تو پھر اس کی بیوی اس سے جدا ہو جائے گی اور اس پر مرتد مقرر سزا جاری نہیں ہوگی، اس لیے کہ دنیا میں وہ اس سزاؤں کا اہل نہیں۔

امام شافعی اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کے ہاں...... بلوغ شرط ہے لہٰذا سمجھدار بچے کا ارتداد صحیح نہیں اور نہ ہی مجنون کا، کیونکہ یہ دونوں مکلف نہیں، ان کے قول اور اعتقاد کا کوئی اعتبار نہیں یعنی ان دونوں کے ہاں بچے کے اسلام کا بھی کوئی اعتبار نہیں چونکہ حدیث میں ہے ”تین آدمیوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے، بچہ جب تک بالغ نہ ہو جائے۔ اور امام ابوحنیفہ نے بھی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی رائے کی طرف رجوع کرلیا ہے جیسا کہ فتح القدیر وغیرہ میں ہے۔ شوافع کے علاوہ جمہور کے ہاں سمجھدار بچے کا اسلام صحیح ہے حدیث کی وجہ سے ”ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جس نے لا الہ الا اللہ کہا وہ جنت میں داخل ہوگا، خلاصہ یہ کہ جمہور کے ہاں سمجھدار بچے کا اسلام اور ارتداد صحیح ہے اور شوافع کے ہاں صحیح نہیں۔ اور جمہور کی رائے راجح ہے اور اس کی دلیل علی رضی اللہ عنہ کا بچپن میں اسلام قبول کرنا ہے۔ اور ارتداد میں امام شافعی اور ابو یوسف کی رائے لینا راجح ہے اس لیے کہ مکلف بلوغ سے پہلے نہیں۔ اور مذکر ہونا بالاتفاق شرط نہیں عورت کا ارتداد صحیح ہے۔

دوسری شرط...... اپنے اختیار سے طوعاً ہو لہٰذا، بالاتفاق مکرہ کا ارتداد صحیح نہیں۔ جبکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو جیسا کہ اکراہ کی بحث میں ذکر ہوا۔

مرتد کے احکام...... مرتد کے لیے کئی احکام ہیں ان میں سے

ا۔ مرتد کا قتل...... مرتد کو اس وقت تک قتل نہیں کیا جائے گا جب تک وہ عاقل بالغ نہ ہو، اور اس نے ارتداد سے توبہ نہ کی ہو اس کا ارتداد اقراریا گواہی سے ثابت ہوگا اور علمانے مرتد کے قتل کے وجوب پر اتفاق کیا ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

مَنْ بَدَّلَ دِيْنَهُ فَاقْتُلُوْهُ ❶

جو اپنے دین کو تبدیل کر دے اسے قتل کر دو۔

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

”مسلمان کا خون تین صورتوں کے علاوہ حلال نہیں، ایک شادی شدہ زانی کا دوسرا قتل کے بدلے قتل، تیسرے دین کو چھوڑنے والے اور جماعت میں تفریق کرنے والا کا۔ ❷

اور اہل علم کا مرتد کے قتل کے واجب ہونے پر اجماع ہے، اور حنفیہ کے علاوہ جمہور کے ہاں مرتدہ عورت کو بھی قتل کیا جائے گا، دلیل یہ ہے کہ عورت کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ام مروان مرتد ہوگئی تھی، یہ بات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچی تو آپ نے حکم دیا کہ وہ توبہ کرے اگر اس نے توبہ کرلی تو ٹھیک ورنہ اسے قتل کر دیا جائے، اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں ہے ”کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب انہیں یمن کی طرف حاکم بنا کر بھیجا تو انہیں فرمایا: جو بھی مرد مرتد ہو جائے اسے واپس بلاؤ اگر لوٹ آیا تو ٹھیک ورنہ اس کی گردن اڑا دو اور جو بھی عورت مرتد ہو جائے، اسے اسلام میں واپس لائے اگر آگئی تو ٹھیک ورنہ اس کی گردن اڑادو“ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں اس کی سند حسن اور یہ نزاع کے موقع پر نص ہے لہٰذا اس کی طرف آنا واجب ہے۔

---

❶ ......رواه الجماعة الا مسلماً ❷ رواه البخاري

حنفیہ کے ہاں...... مرتدہ عورت کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اسے اسلام پر مجبور کیا جائے گا اور اس کا مجبور کرنا اس طرح ہے کہ اسے قید کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ اسلام قبول کرے یا پھر مر جائے، اس لیے کہ اس نے بہت بڑے گناہ کا ارتکاب کیا ہے اور اسے ہر تین دن میں اسلام پر مجبور کرنے کے لیے مارا جائے گا۔ اگر کسی قاتل نے اسے قتل کر دیا تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ شبہ کی وجہ سے اور ان کی دلیل عورت کو قتل کرنے پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے" عورت کو قتل نہ کرو" اور ایک دوسری صحیح حدیث میں ہے کہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے قتل سے منع فرمایا نیز قتل کرنا لڑائی کے شر سے بچنا ہے نہ کہ کفر کی وجہ سے، اس لیے کہ کفر کا بدلہ تو اللہ کے ہاں قتل سے بھی زیادہ ہے، لہٰذا قتل اس کے ساتھ خاص ہوگا جس کی طرف سے محاربہ ہو اور وہ مرد ہے نہ کہ عورت کیونکہ اسے لڑنے کی صلاحیت ہی نہیں۔ اور رہ گیا قتل سے پہلے توبہ کرنا تو حنفیہ کے ہاں مستحب ہے کہ مرتد کو توبہ کرائی جائے اور اس پر اسلام پیش کیا جائے، ہوسکتا ہے کہ وہ اسلام قبول کر لے، لیکن توبہ کرانا واجب نہیں، اس لیے کہ اسلام کی دعوت اسے پہنچ چکی ہے، اگر اسلام لے آیا تو اس کے لیے خوش آمدید اگر اس نے انکار کر دیا تو حاکم اس کے معاملہ میں غور کرے اگر اس کی توبہ میں تامل ہو یا وہ مدت طلب کرے تو اسے تین دن کی مہلت دی جائے اگر توبہ تأمل نہیں کرتا یا وہ مہلت نہیں مانگتا تو اسے اسی وقت قتل کر دیا جائے گا دلیل وہ روایت ہے جو عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ مسلمانوں کے لشکر کے پاس گئے آپ نے پوچھا کیا تمہارے پاس کوئی نئی خبر ہے، تو انہوں نے عرض کی جی ہاں: ایک شخص نے اسلام قبول کرنے کے بعد کفر کیا ہے، ہم نے اسے قتل کر دیا تو عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تم نے کیوں اسے تین دن تک اپنے گھر میں قید نہ کیا اور تم اسے ایک روٹی روزانہ دیتے تاکہ وہ توبہ کر لیتا، پھر فرمایا: اے اللہ میں نہ حاضر تھا نہ میں نے حکم دیا اور نہ میں اس سے راضی ہوں۔ ❶ کمال ابن ہمام فرماتے ہیں: حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا برأت ظاہر کرنا اس کے وجوب کا مقتضی ہے، اور اس کی توبہ کی کیفیت یہ کہ مرتد اسلام کے علاوہ تمام دینوں سے برأت کا اعلان کرے، لیکن اگر اس نے صرف اسے برأت ظاہر کی جس کی طرف منتقل ہوا تھا تو بھی کافی ہے۔ کیونکہ مقصود اس سے حاصل ہو رہا ہے، اور مرتد کی توبہ اور ہر کافر کی توبہ شہادتین پڑھنے سے حاصل ہوگی۔ جمہور علماء کے ہاں مرتد اور مرتدہ عورت کو توبہ کرانا واجب ہے قتل سے پہلے تین مرتبہ، ام مروان کی سابقہ حدیث کی وجہ سے عمر رضی اللہ عنہ سے بھی توبہ کرانے کا واجب ہونا ثابت ہے اور یہ اس کے معارض نہیں۔ جو حنفیہ نے عورتوں کے قتل کے سلسلہ میں استدلال کیا اس لیے کہ وہ حربیہ عورتوں پر محمول ہے اور یہ مرتدہ عورتوں پر محمول نہ ہے۔

خلاصہ یہ کہ: حنفیہ کے ہاں اسلام پیش کرنا مستحب ہے اور باقیوں کے ہاں واجب ہے۔ اگر اسے کوئی شبہ ہوا تو اسے دور کیا جائے گا، اس لیے کہ ظاہر یہی ہے کہ ارتداد کسی شبہ کی وجہ سے اختیار کیا جاتا ہے۔ اور حنفیہ کے ہاں تین دن تک قید رکھنا مندوب ہے اور ہر دن اس پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر اسلام قبول کر لیا تو بہتر اور اگر اسلام قبول نہ کیا تو قتل کیا جائے گا، حدیث کی وجہ سے "مَنْ بَدَّلَ دِيْنَهٗ فَاقْتُلُوْهُ" ❷ اور مرتد کو صرف امام یا اس کا نائب ہی قتل کرے گا اگر کسی نے اسے ان کی اجازت کے بغیر قتل کر دیا تو اس نے نافرمانی کی اسے تعزیر لگائی جائے گی لیکن اس کے قتل کا ضمان نہیں اگرچہ قتل توبہ کرانے سے پہلے ہی کیوں نہ کیا ہو، یا وہ ممیز ہو۔ الا یہ کہ دارالحرب میں چلا جائے تو اسے ہر کوئی قتل کر سکتا ہے۔

۲۔ مرتد کے مال کا حکم اور اس کے تصرفات کا حکم...... اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ اگر مرتد اسلام قبول کر لے تو اس کا مال مالک سابق کے اعتبار سے اسی کا ہوگا، اور نہ ہی اس میں اختلاف ہے کہ اگر وہ مر گیا یا اس کو قتل کیا گیا یا وہ دارالحرب میں چلا گیا تو مال سے اس کی ملکیت ختم ہو جائے گی۔ اب اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا اس کی ملکیت مال سے ارتداد کے وقت سے ختم ہو جاتی ہے یا کہ موت سے قبل اور دارالحرب میں جانے کے وقت سے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں (اور ان کے مذہب میں یہی صحیح قول ہے) اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے تین قولوں میں سے اظہر اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب میں راجح قول اور امام احمد کے ظاہر کلام میں ہے کہ صرف ارتداد ہی کی

❶ ...... رواه مالک فی الموطا، نصب الراية: ۴۶۰/۳ ❷ اخرجه البخاری والنسائی والترمذی

وجہ سے مرتد کے اموال سے ملکیت ختم ہو جائے گی البتہ اتنی دیر تک وہ موقوف رہے گی کہ ارتداد کی وجہ سے اس پر پابندی ہوگی اگر اسلام قبول کر لیا تو مال اس کی ملکیت میں چلا جائے گا اور مر گیا یا ارتداد کی حالت میں قتل کر دیا گیا یا وہ دارالحرب چلا گیا تو پھر صرف اس کی ردت ہی سے اس کی ملکیت ختم ہو جائے گی، اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اسلام کی حالت میں جو کچھ اس نے کمایا وہ اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہو جائے گا، کیونکہ اس کا ارتداد موت کی طرح ہے لہٰذا مسلم کا مسلمان سے وارث ہونا پایا گیا اور جو مال اس نے اس ارتداد کی حالت میں کمایا وہ مسلمانوں کے لیے فئی ہوگا، اسے بیت المال میں رکھ دیا جائے گا۔ اس لیے کہ ارتداد کی حالت کی کمائی مباح الدم کی کمائی ہے اس میں کسی ایک کا کوئی حق نہیں۔ حربی کے مال کی طرح فئی ہوگا۔

اسی طرح امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں ارتداد کی حالت کے اس کے تصرفات، بیع شراء، ہبہ اور وصیت وغیرہ موقوف ہوں گے اگر وہ اسلام لے آیا تو وہ تصرفات صحیح ہوں گے، اور اگر قتل کر دیا گیا اور ارتداد کی حالت میں تو اس کے تصرفات باطل ہوں گے البتہ شوافع کے ہاں گر تصرف ایسا ہے جو موقوف ہو سکتا ہے جیسے وصیت تو وہ موقوف رہے گا لیکن اگر وہ موقوف نہیں ہو سکتا جیسے بیع ہبہ رہن وغیرہ تو یہ تصرفات باطل ہوں گے اس لیے کہ ان کے ہاں حقوق کا موقوف ہونا باطل ہے۔

شوافع کی دلیل یہ ہے کہ مرتد کی عزت نفس ارتداد کی وجہ سے ختم ہوگئی، اس کا قتل واجب ہے۔ اسی طرح اس کے مال سے عصمت بھی ختم ہوگئی کیونکہ یہ عصمت نفس کے تابع ہے، لہٰذا اس کی ملکیت اس کے مال سے زائل ہو جائے گی، نیز اس لیے بھی کہ وہ قتل کے قریب ہے قتل اُسے موت کی طرف لے جائے گا اور موت سے ملکیت زائل ہو جاتی ہے اس اثر کی وجہ سے جو ماضی کی طرف منسوب ہے اور یہ اس سبب تک پہنچے گا جو اسے موت کی طرف لے گیا ہے اور وہ ارتداد ہے، سوائے اس کے کہ وہ اسلام کا داعی تھا اور اس کے اس دعویٰ اسلام کی طرف دیکھتے ہوئے ہم اس کی ملکیت کے فی الحال زائل ہونے کو موقوف رکھیں گے اگر اسلام لے آیا تو ظاہر ہوگی کہ ارتداد زوال ملک کا سبب نہیں لیکن اگر قتل وغیرہ کر دیا گیا تو ظاہر ہوگا کہ ارتداد کے وقت ہی سے اس کی ملکیت زائل ہوگئی تھی، اور حکم سبب سے پیچھے نہیں ہٹتا۔

صاحبین اور حنابلہ رحمہم اللہ کے ہاں..... صرف ارتداد کی وجہ سے مرتد کی ملکیت زائل اور ختم نہیں ہوگی بلکہ موت یا قتل سے زائل ہوگی اس لیے کہ ردّت کی تاثیر اس کے خون مباح ہونے میں ظاہر ہوگی، نہ کہ اس کی ملکیت کے زائل ہونے میں جیسے رجم اور قصاص کے فیصلہ میں نیز مکلّف ہے، لہٰذا اس کی اہلیت کامل ہے، لہٰذا اس کی ملکیت کی بقاء کا فیصلہ دیا جائے گا، اور نفس کی عظمت کے زائل ہونے سے ملکیت کے زوال کا حکم نہیں دیا جائے گا رجم کے فیصلہ والے کی طرح۔ البتہ حنابلہ کے ہاں: اگر مرتد دارالحرب چلا جائے تو اس کی ملکیت ختم نہیں ہوگی اور اس کا قتل ہر ایک کے لیے مباح ہوگا بغیر توبہ کی ترغیب دئے اور جو اس پر قادر ہو اس کے لیے اس کا مال لینا مباح ہے، کیونکہ وہ حربی بن گیا ہے۔ اور اس کا حکم حربیوں والا ہوگا، اور اس وقت مرتد کے تصرفات موقوف ہوں گے، ابن مفلح حنبلی نے فرمایا: المبدع میں، مرتد کے تصرفات، بیع، ہبہ، وقف وغیرہ موقوف ہوں گے جیسے مریض کا تبرع کرنا اور مذہب یہ ہے کہ اسے تصرفات سے روکا جائے گا، اگر اسلام قبول لیا تو اس کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اگر وہ تصرفات صحیح ہوں ورنہ باطل یعنی اگر مر گیا یا قتل کر دیا گیا، تو اس کے تصرفات باطل ہوں گے تغلیظاً توبہ نہ ہونے کی وجہ سے برخلاف مریض کے۔ اور صاحبین کے ہاں دارالحرب میں چلے جانے کی وجہ سے مرتد کی ملکیت اپنے احوال سے ختم ہو جائے گی اور اس کے سارے مال ورثاء کی طرف منتقل ہو جائیں گے اور اس کے تصرفات نافذ ہو جائیں گے، البتہ امام ابو یوسف کے ہاں: اس کے تصرفات نافذ ہوں گے جیسے ایک صحیح اور تندرست انسان کے ہوتے ہیں اس لیے کہ اس کا اسلام کی طرف رجوع ممکن ہے، اور وہ قتل سے بچ سکتا ہے۔ اور رہ گیا مریض تو اسے اپنے سے مرض دور کرنا ممکن نہیں لہٰذا ان میں کوئی مشابہت نہیں۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں: اس کے تصرفات سے مرض الموت میں مریض کی طرح کے ہوں گے یعنی وارث کی نسبت تبرعات نافذ نہیں ہوں گے صرف ثلث میں، اس لیے کہ مرتد

موت کی کشمکش میں ہے لہٰذا یہ مریض مرض الموت کے مشابہ ہو گیا، اور یاد رہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا صاحبین کے ساتھ اختلاف مرتد کے بارے میں ہے رہ گئی مرتدہ عورت تو اس کی ملکیت اپنے اموال سے ختم نہیں ہوگی اس میں ان کا کوئی اختلاف نہیں، اور اس کے تصرفات اس کے مال میں نافذ ہوں گے، اس لیے کہ ان کے ہاں اسے قتل نہیں کیا جائے گا اس کا ارتداد ملکیت کے زوال کا سبب نہیں۔ ❶

۳۔ مرتد کی میراث کا حکم...... اگر مرتد مر جائے یا قتل کر دیا جائے تو پہلے اس کے قرض ادا کیے جائیں گے اور اس کی جنایت کا ضمان اس کی بیوی اور قریب کے رشتہ داروں کا نفقہ، اس لیے کہ یہ ایسے حقوق ہیں جن کو معطل رکھنا جائز نہیں۔ اور ان کے بعد مال میں جو کچھ باقی بچ جائے گا اسے بیت المال میں رکھ دیا جائے گا یہی مالکیہ شوافع اور حنابلہ کا مذہب ہے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوتا البتہ کافر مسلمان کا وارث ہے۔ ❷

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں جب مرتد ہو جائے یا قتل کر دیا جائے یا وہ دارالحرب چلا جائے اور دارالسلام میں مال چھوڑ جائے تو جو کچھ اس نے اسلام کی حالت میں کمایا ہے وہ اس کے ورثاء میں تقسیم ہوگا اور جو کچھ ارتداد کی حالت میں کمایا وہ مسلمانوں کے لیے بیت المال میں رکھا جائے گا اس لیے کہ وراثت کا ایک اثر ہے جو ماضی کی طرف لوٹتا ہے، بس جو کچھ اسلام کی حالت میں کمایا تو اس میں وراثت جاری ہوگی کیونکہ کمائی ارتداد سے پہلے کی ہے، لہٰذا مسلمان کا مسلمان سے وارث ہونا پایا گیا، اور جو کچھ ارتداد کی حالت میں کمایا تو وہ فئی ہوگا، اس لیے کہ ارتداد کی وجہ سے اس کی ملکیت زائل ہو گئی لہٰذا کمائی کسی مالک کی نہیں اس میں وراثت بھی جاری نہ ہوگی اس لیے کہ یہاں وراثت کا رجعی اثر نہیں پایا گیا ردت کی کمائی کی طرف نسبت کرتے ہوئے، کیونکہ ارتداد سے پہلے کمائی نہیں۔

اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے ہاں...... مرتد کے تمام مال کے ورثاء مالک ہوں گے چاہے کمائی ارتداد کی ہو یا بعد کی، اس لیے کہ ان کے ہاں قاعدہ ہے کہ مرتد کی ملکیت اس کے اموال سے زائل نہیں ہوتی، بلکہ اس کی ملکیت باقی ہوتی ہے اس لیے کہ وہ ملکیت کا اصل ہے جب اس کی ملکیت ثابت ہو گئی تو اس کے اموال موت یا جو اس کے معنی میں ہے اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہو جائیں گے اور وراثت کا اثر ارتداد سے پہلے تک مانا جائے گا تو گویا اس نے اسلام کی حالت میں کمائی کی ہے لہٰذا اس کے ورثا اس کے مالک ہوں گے حالت اسلام میں، لہٰذا مسلمان سے مسلمان کی وراثت والی شرائط منطبق ہوں گی اہلیت وراثت میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے ساتھ اختلاف ہے آیا وارث کی وراثت کی اہلیت ردت کے وقت سے یا موت کے وقت سے صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں وراثت کی اہلیت موت یا قتل کے وقت سے معتبر ہوگی، اس لیے کہ ان کے ہاں مرتد کی ملکیت موت وغیرہ سے زائل ہوتی ہے، اگر وارث مسلمان اور آزاد ہو تو وارث ہوگا، ورنہ نہیں اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے دو روایتیں ہیں: ایک روایت میں صرف ردت کی حالت کا اعتبار ہے، اگر اس وقت وراثت کا اہل ہوا تو وارث ہوگا اگرچہ بعد میں اہلیت زائل ہو جائے اور ایک روایت میں موت کے وقت یا قتل کے وقت تک حالت ردت میں اہلیت کا اعتبار ہے، بس جو ارتداد کی حالت میں وارث ہے بایں طور کہ مسلمان اور آزاد ہے اور موت یا دارالحرب میں چلے جانے تک اسی طرح باقی ہے تو یہ وارث ہوگا۔ اور اصح وہی ہے جو مبسوط میں ذکر کیا کہ وارث کے مال کے اعتبار موت یا قتل وغیرہ کے وقت سے ہوگا، اس لیے کہ سبب ملکیت کے انعقاد کے بعد پیدا ہونے والی چیز ایسی ہے جیسے اصل مسبب کے وقت پائی گئی مثلاً مبیع سے پیدا شدہ زیادتی اور مشتری کے قبضہ سے پہلے کے پھل مبیع کے لیے تو انہیں بیع میں ملحق مانا جائے گا لہٰذا یہ معقود علیہ ہوں گے گویا یہ ابتداء عقد ہی سے موجود تھے، اور ثمن اصلی اور اضافہ دونوں کے لیے تسلیم کئے جائیں گے ❸ اور اگر مرتد دارالحرب چلا گیا اور قاضی نے اس الحاق کا حکم دے دیا تو اس کے مؤجل دیون فی الحال ہوں گے اور اسلام کی کمائی ورثاء کی طرف منتقل ہو جائے گی۔

---

❶......المبسوط: ۱۰/۱۰۱ ❷ رواہ احمد ❸ المبسوط ص: ۱۰/۱۰۲

کیا قاضی کا فیصلہ دارالحرب جانے کا شرط ہے؟ حنفیہ کے ہاں اس بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت میں قاضی کا فیصلہ دارالحرب کے الحاق کا ضروری ہے کیونکہ اس کا دار اسلام میں واپس آنا ممکن ہے، اور ظاہر روایت یہ ہے کہ قاضی کے فیصلہ کی ضرورت نہیں۔ الا یہ کہ صاحبین کے ہاں الحاق کے فیصلہ کی صورت میں وراثت کی اہلیت میں اختلاف ہے آیا فیصلہ کے وقت سے اہلیت معتبر ہوگی یا الحاق کے وقت سے؟ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں: فیصلہ کے وقت کا اعتبار ہوگا اس لیے کہ ملکیت قضاء ہی سے زائل ہوتی ہے۔ اور صرف الحاق کو کافی نہیں مانا جائے گا یہی راجح ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں: الحاق کے وقت کا اعتبار ہے اس لیے اس کا الحاق ہی زوال ملک کا سبب ہے۔ پس اس سے ملکیت زائل ہو جائے گی، اور قضاء تو اس الحاق کے اثبات کے لیے ہے تا کہ مرتد ہمارے طرف واپس نہ آ جائے جب ہم نے فرض کر لیا کہ مرتد دارالحرب کے الحاق کے بعد اگر مسلمان ہو کر دار اسلام میں آ جائے گا اگر قاضی کے فیصلہ سے پہلے آیا تو اس کا حال اسی مال پر ہوگا اور اگر قاضی کے فیصلہ کے بعد آیا تو ورثاء کے پاس جو مال پایا جائے گا اس کا یہ زیادہ مستحق ہے اور ان سے قاضی کے فیصلہ سے وہ لے گا، اس لیے کہ قاضی کے فیصلہ کی وجہ سے وہ مال مرتد کے ورثاء کی ملکیت میں پلا گیا، اور اس کی ملکیت قاضی کے فیصلہ کے بغیر واپس نہیں آئے گی یا دونوں کی رضامندی ہو۔

اور اگر مال وارث کی ملکیت سے تملیک کے ذریعہ نکل گیا یا اس نے دیا تو مرتد کو اس مال کے سلسلہ میں وارث سے رجوع کرنے کا حق نہیں۔ ❶

رہ گئے مرتد کے دیون جو حالت اسلام میں کمائی گئی ہے اس سے حالت اسلام کے قرض ادا کیے جائیں گے اور جو ارتداد کی حالت میں اس نے کمائے ہیں اس سے ارتداد والے قرض ادا کیے جائیں گے یہی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔

دوسرا باب......تعزیر

حدود کے احکام کے بعد جو کہ شرعاً مقرر شدہ سزائیں ہیں میں ان جرائم کی سزائیں بیان کروں گا جن کے لیے اسلام میں شریعت میں تو کوئی حد مقرر نہیں اور انہیں تعزیر سے جانا جاتا ہے میں مختصراً اس کی تعریف، شرائط وجوب، مقدار وصفت اور اثبات کے طرق اور معزر کی موت کے ضمان سے بات کروں گا۔

تعزیر کی تعریف، موجب، نافذ کرنے والے اور اس کی کیفیت......لغوی اعتبار سے تعزیر کا معنی، روکنا اور منع کرنا ہے اور مدد کے معنی میں بھی آتا ہے، اس لیے کہ دشمن کو تکلیف پہنچانے سے روکا جاتا ہے، پھر تعزیر کا معنی ادب سکھانا، اہانت اور ہتک عزت کے لیے مشہور ہو گیا اس لیے کہ جنایت کرنے والے کو گناہ سے روکا جاتا ہے۔ اور شرعی اعتبار سے ایسی سزاء جو گناہ اور جرائم کے لیے مقرر ہے لیکن اس میں نہ حد ہے نہ کفارہ، چاہے جرم حقوق اللہ میں ہو جیسے رمضان میں بغیر کسی عذر کے دن کو کھانا اور جمہور کی رائے میں نماز چھوڑنا، سود کھانا، لوگوں کے راستے میں نجاست ڈالنا، یا وہ جرائم جو حقوق العباد میں ہو جیسے فرج کے علاوہ اجنبیہ سے مباشرت نصاب سے کم کی چوری، یا غیر محفوظ جگہ سے چوری، امانت میں خیانت، رشوت، زنا کے علاوہ تہمت، گالی گلوچ، مار پیٹ اور کسی بھی طرح ایذاء پہنچانا مثلاً ایک شخص دوسرے سے کہے اے فاسق، اے خبیث، اے چور، اے فاجر، اے کافر، اے سود کھانے والے، اے شراب پینے والے وغیرہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا جو دوسرے کو کہتا ہے اے فاسق اے خبیث تو آپ نے فرمایا: یہ فواحش میں سے ہیں ان میں تعزیر ہے ان میں حد نہیں اور تعزیر ثابت کرنے والی اشیاء میں سے وہ جنایت اور جرم ہے جس میں قصاص نہ ہو یا بیوی سے دبر میں جماع کرنا، یا دوران حیض جماع کرنا،

---

❶..... الدر المختار: ۳/ ۳۳۱

چھیننا، غصب کرنا اور اچکنا وغیرہ۔ اگر کسی نے دوسرے کو کہا: اے کتے، اے خنزیر، اے گدھے، اے بیل تو حنفی مذہب کے مطابق تعزیر نہیں لگائی جائے گی۔ اس لیے کہ یہ غیر متصور چیز کی تہمت ہے، جھوٹ کا عار اسی کی طرف لوٹتا ہے۔ اور ان میں سے بعض کے ہاں تعزیر ہے، اور اس زمانے کے یہی مناسب ہے اس لیے کہ ایسے الفاظ سے تکلیف دی جاتی ہے۔ اور قاضی طلب کی صورت میں تعزیر لگائے گا۔ اور اسی رائے کی تائید کی گئی ہے۔ ❶ شوافع نے کہ وہ الفاظ جو موجب تعزیر ہیں یہ ہیں اے فاسق، اے کافر، اے فاجر، اے بد بخت، اے کتے، اے گدھے، اے بیل، اے رافضی، اے خبیث، اے جھوٹے، اے خائن، اے جلاد، اے دیوث ❷ تعزیر حاکم یا اس کا نائب لگائے گا اور تعزیر میں مار پیٹ، قید، اور توبیخ وغیرہ ہوگی جیسے حاکم مناسب سمجھے اس شخص کے روکنے کے لیے لوگوں کے حالات کے مختلف ہونے کے اعتبار سے۔

قید کب مشروع ہے؟......فقہاء کی ایک جماعت قید کی مشروعیت کی قائل ہے دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو تہمت میں قید کیا پھر اسے چھوڑ دیا ❸ اور یہ قید احتیاطی ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: کہ غنی کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے اس کی سزا قید ہے۔'' اور یہ بات ثابت شدہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک قید خانہ تھا اور اس میں ان کی اتباع حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اور حنفیہ نے قید کی مشروعیت پر اس فرمان باری تعالیٰ سے استدلال کیا ہے ''اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ '' (المائدۃ: ۵/۳۳) یا انہیں جلاوطن کر دیا جائے'' حنفیہ کے ہاں جلاوطنی سے قید مراد ہے۔ ❹ اور قید کرنا آٹھ جگہوں پر مشروع ہے جیسا کہ قرافی مالکی رحمۃ اللہ علیہ نے تصریح کی۔

۱......جب جس پر جنایت ہوئی ہے وہ غائب ہو تو جنایت کرنے والے کو قصاص کی حفاظت کے لیے قید کیا جائے گا۔

۲......بھگوڑے کو ایک سال تک قید کیا جائے گا، اس کی مالیت کی حفاظت کے لیے شاید مالک اسے پہچان لے۔

۳......حق ادا کرنے سے روکنے والے کو قید کیا جائے گا تاکہ مجبور ہو کر وہ ادا کر دے۔

۴......جس کے حالات کا تنگ دستی اور مالداری کے اعتبار سے معلوم نہ ہوا سے اس کے فیصلہ تک قید کیا جائے گا۔

۵......جرم کرنے والے کو تعزیر پر قید کیا جائے گا۔

۶......حقوق العباد میں جہاں نائب نہیں بن سکتا اس میں تصرف کرنے والے کو قید کیا جائے گا جیسے دو بہنوں سے نکاح کرنے والا یا دس عورتوں سے نکاح کرنے والا مسلمان ہو جائے یا عورت اور اس کی بیٹی سے شادی کی ہو تو اس میں سے ایک کی تعیین تک اسے قید کیا جائے گا۔

۷......جو اپنے ذمہ میں کسی مجہول چیز کا اقرار کرے اور اس کی تعیین سے رکا ہوا سے بھی تعیین تک قید کیا جائے گا، وہ کہے کہ عین کپڑا یا سواری وغیرہ یا جس کا میں نے اقرار کیا ہے وہ دینار ہیں۔

۸......اللہ تعالیٰ کے حقوق میں جن میں نیابت نہیں چلتی سے رکنے والے کو قید کیا جائے گا جیسے روزہ۔ شوافع کے ہاں اور مالکیہ کے ہاں اسے قتل کیا جائے گا۔ قرافی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: ان آٹھ چیزوں کے علاوہ میں قید کرنا جائز نہیں اور جب کسی حق کو وصول کرنا حاکم کے لیے ممکن ہو تو اس میں بھی قید کرنا جائز نہیں اور جب مدیون دین کی ادائیگی سے روکے اور اس کا مال معلوم ہو تو ہم اس سے دین کی مقدار لے لیں گے لیکن اسے گرفتار کرنا ہمارے لیے جائز نہیں اور اسی طرح جب ہم اس کے مال کو پالیں یا اس کے گھر کو یا کوئی ایسی چیزیں جو دین میں فروخت ہو سکتی ہے چاہے زمین ہو یا کچھ اور تو ہم اس سے ادا کریں گے اور اسے گرفتار نہیں کریں گے اس لیے کہ اسے قید کرنے میں اس کے ظلم میں استمرار اور منکر کا دوام ہے۔

سیاسۃً قتل کرنا......حنفیہ اور مالکیہ نے بطور تعزیر قتل کی اجازت دی ہے کہ تعزیر کی سزا بار بار جرم کرنے یا عادی مجرم ہونے، یا لواطت یا متقفل چیز سے قتل کی صورت میں اسے سیاسۃً قتل کیا جا سکتا ہے جبکہ حاکم اس کے قتل ہی میں مصلحت سمجھے اور جرم بھی ایسا ہو کہ اس کو قتل کیا

❶......البحر الرائق: ۸/ ۲۴۰ ❷ تکملۃ المجموع: ۱۸/ ۳۶۱ ❸ الترمذی، النسائی ❹ احکام القرآن للجصاص: ۲/ ۴۱۲

جاسکتا ہو، اسی بناء پر اکثر حنفی فقہاء نے اہل ذمہ میں سے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کرے اس کے قتل کا فتویٰ دیا ہے اگر چہ وہ گرفتار ہونے کے بعد مسلمان ہی کیوں نہ ہو جائے اور کہتے ہیں اسے سیاسۃً قتل کیا جائے گا، اور تمام علماء کا اس بات پر اجماع ہے جیسا کہ قاضی عیاض نے الشفاء میں ذکر کیا کہ جو مسلمان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کرے اسے قتل کرنا واجب ہے۔ دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اِنَّ الَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ فِي الدُّنْيَا وَ الْاٰخِرَةِ وَ اَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِيْنًا۝ (الاحزاب: ۳۳/۵۷)

اور یہ کہتے ہیں: حاکم کو اجازت ہے بار بار چوری کرنے والے کو وہ سیاسۃً قتل کر سکتا ہے۔ اور اسی طرح جو شہر میں لگے کھونٹے سے بھی قتل کر سکتا ہے کیونکہ وہ زمین میں فساد برباد کر رہا ہے اور اسی طرح ہر وہ شخص جس کا شر قتل کے علاوہ ختم نہیں ہو سکتا اسے سیاسۃً قتل کیا جا سکتا ہے، اور اکثر علماء کے ہاں جادوگر کو قتل کیا جائے گا۔ اور زندیق جو اپنے زندقہ کا داعی ہو اسے بھی جب وہ گرفتار ہو جائے اگر چہ وہ توبہ بھی کرے اور ترمذی میں حضرت جندب رضی اللہ عنہ سے موقوف اور مرفوع روایت ہے کہ جادوگر کی حد اسے تلوار سے قتل کرنا ہے اور مالکیہ اور حنابلہ وغیرہ نے ایسے مسلمان جاسوس کے قتل کی اجازت دی ہے جو دشمنوں کے لیے مسلمانوں کی جاسوسی کرتا ہو۔ البتہ امام ابوحنیفہ اور شافعی نے اس قتل کی اجازت نہیں دی اور امام شافعی اور امام احمد کے اصحاب میں سے ایک گروہ نے بدعتی جو بدعت کی ترویج کرتا ہو اس کے قتل کی اجازت بھی دی ہے۔ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حربی کافر جاسوس کو قتل کیا جائے گا اور رہ گیا معاہدہ اور ذمی تو امام مالک اور اوزاعی نے فرمایا: اس سے اس کا عہد ٹوٹ جائے گا اور امام شافعی کا اختلاف ہے اور سنت جاسوس کے قتل کے جواز کا حکم ہے اگر وہ مستامن یا ذمی ہو مسلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک جاسوس آیا اور آپ سفر میں تھے وہ بعض صحابہ کے پاس بیٹھ کر گفتگو کرنے لگا پھر وہاں سے کھسک گیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اسے پکڑو اور قتل کر دو تو میں نے اسے پالیا اور قتل کر دیا، تو آپ نے اس کا سامان مجھے دے دیا ❶ اور جس شخص کا فساد قتل کے علاوہ ختم نہ ہو وہ قتل کیا جائے گا جیسے مسلمانوں کی جماعت میں تفریق کرنے والا اور دین میں بدعتیں ایجاد کرنے والا۔ فرمان باری تعالیٰ ہے:

مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ ۚۛ كَتَبْنَا عَلٰى بَنِيْۤ اِسْرَآءِيْلَ اَنَّهٗ مَنْ قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ
اَوْ فَسَادٍ فِي الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيْعًا ؕ ......المائدۃ ۵/۳۲

اور صحیح میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب دو خلیفوں کی بیعت کی جائے تو ان میں سے دوسرے کو قتل کر دو اور مسلم شریف میں حضرت عرفجہ اشجعی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، جو آپ کے پاس آئے حالانکہ تمہارا معاملہ ایک شخص سے چل رہا ہے اور وہ تمہارے اتفاق کو توڑنا چاہیے یا تمہاری جماعت میں تفریق کرنا چاہیے تو اسے قتل کر دو اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے قتل کا حکم صادر فرمایا جس نے جان بوجھ کر آپ کی طرف جھوٹ کی نسبت کی'' اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دیلم الحمیری نے پوچھا اس شخص کے بارے میں جو چوتھی مرتبہ شراب بھی نہ چھوڑے تو آپ نے فرمایا اگر وہ نہ چھوڑے تو اسے قتل کر دو'' خلاصہ یہ کہ سیاسۃً عادی مجرموں، شراب کے عادی فساد پھیلانے والوں اور ملک کے امن کو تباہ کرنے والوں کو قتل کرنا جائز ہے۔

تعزیر بالمال...... آئمہ کے ہاں راجح قول کے مطابق مالی جرمانہ لینا جائز نہیں ❷ کیونکہ اس سے تو ظالم لوگ لوگوں کا مال لے کر کھائیں گے اور ابن تیمیہ اور ابن قیم نے یہ بات ثابت کی ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے مشہور مذہب کے مطابق مخصوص جگہوں پر مالی جرمانہ جائز ومشروع ہے جیسا کہ اس پر سنت دلالت کرتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے معلق پھلوں اور کھجور کے متعلق ڈبل جرمانہ لینے کا حکم فرمایا اور مانعین زکوٰۃ سے ان کے مال کا نصف حصہ لینے کا، جو اللہ تبارک تعالیٰ کے واجب حقوق میں سے ہے، اور حضرت عمر وعلی رضی اللہ عنہما کا اس

❶......رواه البخاري. ❷البدائع :۷/۶۳، المهذب ص ۲۸۸، المغني :۸/۳۲۴حاشية الدسوقي :۴/۳۵۴

جگہ کو جلا دینا جہاں شراب فروخت ہوتی تھی اور اس کے مثل کثیر واقعات ہیں اور جنہوں نے کہا ان میں سے علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ بھی ہیں کہ مالی جرمانے منسوخ ہیں اور انہیں مطلق رکھا تو مذاہب آئمہ نقل کرنے میں اور اس کے استدلال میں ان سے غلطی واقع ہوتی ہے۔ ❶

مالی جرمانے کا معنی......امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ سلطان کے لیے مالی جرمانہ لینا جائز ہے اور اس کا معنی یہ ہے کہ جرم کرنے والے اس کے مال سے کچھ اتنی مدت تک روک لیا جائے تا کہ وہ اپنے فعل سے باز آ جائے پھر حاکم اسے واپس کر دے نہ کہ حاکم اپنے لیے یا بیت المال کے لیے رکھے، جیسا کہ ظالم لوگوں کا وہم ہے، اس لیے کہ بغیر شرعی سبب کے کسی بھی مسلمان کا مال لینا جائز نہیں۔

ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: میری رائے یہ ہے کہ حاکم جرم کرنے والے کا مال لے پھر اسے اپنے پاس روکے رکھے اگر اس کی توبہ سے مایوس ہو جائے تو پھر اسے جس چیز میں مصلحت دیکھے اس میں خرچ کر دے اور رہ گیا بادشاہ کا لوگوں کے مال لینا ٹیکس کے طور پر تو یہ جائز نہیں اور عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے مال لیا تھا جس کے پاس کفایت سے زیادہ تھا لیکن کمائی سے ٹیکس لینا جائز نہیں۔

ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں مالی جرمانے کی اقسام......ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے کے مطابق مالی جرمانے کی تین قسمیں ہیں اتلاف، تغییر اور تملیک۔

۱۔ اتلاف......منکرات کی جگہ کو تلف کرنا عین اور صفات سمیت، مثلاً بتوں کے مادہ کو توڑ کر اور جلا کر ختم کرنا اور اکثر فقہاء کے ہاں آلات لہو لعب (ٹی وی، وی سی آر وغیرہ) شراب کے برتنوں کو جلا کر اور توڑ کر ختم کرنا اور اس دکان کو جلانا جس میں شراب فروخت ہوتی ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فعل پر عمل کرتے ہوئے کہ انہوں نے شراب کی دکانوں کو جلایا تھا، اور اسی طرح اس بستی کو جلانا جس میں شراب فروخت ہو رہی ہو اس لیے کہ فروخت کی جگہ برتنوں کی طرح ہے۔ اور اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا پانی ملے دودھ کو گرانا، اسی پر فقہاء نے فتویٰ دیا ہے اور اسی کی مثل فیکٹریوں میں دو نمبر مال کو ضائع کرنا جیسے بے کار قسم کے کپڑے جلانا۔

۲۔ تغییر......کبھی مالی جرمانہ اس چیز کو تبدیل کرنے پر مقتصر ہوتا ہے۔ مثلاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کے درمیان جائز سکوں کے توڑنے سے منع فرمایا ہے جیسے درہم اور دینار ہاں اگر اس میں کوئی حرج ہو تو پھر انہیں توڑا جا سکتا ہے، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ فعل جو آپ نے گھر میں موجود تمثال تصویر سے کیا تھا اور وہ پردہ جس پر تصویریں تھیں کہ آپ نے تصویر کے سر کے کاٹنے کا حکم فرمایا تو وہ درخت کی طرح ہو گئی اور پردہ کو کاٹ کر دو تکیے بنا دیے۔ اسی طرح علماء کا اتفاق ہے کہ ہر وہ عین یا تالیف جو حرام ہے اس کی تغیر اور ازالہ ضروری ہے جیسے لہو والے آلات (ٹی وہ، وی سی آر) وغیرہ کو توڑنا اور تصویروں کی صورتوں کو مٹانا۔ البتہ ان اشیاء کے تلف کے ساتھ اس جگہ کے تلف کرنے میں علماء کا اتفاق ہے ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں درست بات یہ ہے کہ ان کو بھی ساتھ تلف کرنا جائز ہے جیسا کہ قرآن کریم، سنت اور اجماع سے ظاہر ہے اور یہی مالکیہ اور احمد وغیرہ کا ظاہر مذہب ہے۔

۳۔ تملیک......مثلاً جو ابوداؤد وغیرہ نے روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کے بارے میں جو لگے ہوئے پھل چوری کرے، اسے اتار کر مشکوں میں ڈالنے سے پہلے، کہ اس پر سزا کے کوڑے ہیں اور اس کا تاوان ہے دو مرتبہ اور بکریوں کو باڑے میں آنے سے پہلے جو چوری کرے تو اس پر بھی سزا کے کوڑے ہیں اور اس کا تاوان ڈبل ہے۔ اسی طرح عمر بن خطاب رضی اللہ عنہما نے فیصلہ فرمایا بدکے ہوئے جانور کی چوری میں کہ اس کا تاوان دگنا ہے چھپانے والے پر۔

اسی کے قائل ہیں امام احمد اور علماء کا ایک گروہ۔ اور عمر رضی اللہ عنہ نے اعرابی کی اونٹنی کے تاوان میں دگنے کا فیصلہ دیا اس کے بردار سے

---

❶......شرح مسلم نووی ۲۱۸/۱۲

دگنا تاوان لیا اور ان سے قطع ید کو دور کیا اور عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ نے اس مسلمان کا تاوان دگنا کیا جس نے ذمی کو عملاً قتل کیا اس پر دگنی دیت تھی، اور اس پر دیت کاملہ واجب کی، اس لیے کہ ذمی کی دیت مسلمان کی دیت کے نصف ہے اسی کو احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا ہے۔ اور مالکیہ نے اجازت دی ہے۔ مال کی سزاء میں جب کے جنایت و جرم مال میں ہو یا اس کے عوض میں ہو۔ وہ زعفران کو مساکین پر صدقہ کرے گا۔ اور جب کوئی مسلمان کسی نصرانی سے شراب خریدے تو مسلمان کے ان برتنوں کو توڑ دیا جائے گا اور ثمن صدقہ کیے جائیں گے یہ نصرانی کی تادیب کے لیے ہے جبکہ اس نے اسے سپرد کیا ہوا ہو۔

مالی جرمانہ کی دو قسمیں منضبط، غیر منضبط...... جیسا کہ ابن قیم نے وضاحت کی مالی جرمانے کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم منضبط اور دوسری غیر منضبط۔ پس منضبط کی قسم یہ ہے جو تلف شدہ چیز کے مقابل ہو چاہے وہ اللہ تعالیٰ کا حق ہو جیسے حالت احرام میں شکار یا کسی آدمی کا حق ہو جیسے کسی کا مال ضائع کرنا، اور اللہ رب العزت نے خبر دی ہے کہ شکار کا ضمان عقوبت وسزا کے طور پر ہے فرمان باری تعالیٰ ہے:

لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ ...... المائدۃ: ۵/ ۹۵

اور اسی میں سے ہے حرمان کے قصد سے جانی نقصان جیسے وارث کو قتل کرنے والے کا میراث سے محروم ہونا، اور موصی لہ کی سزا وصیت کے باطل ہونے کے ساتھ، اور نافرمان بیوی کی سزاء اس کا نفقہ اور کسوہ ختم کرنے کے ساتھ۔ اور غیر منضبط قسم جو مقرر نہیں اور اجتہاد آئمہ مصلحت کے لیے چھوڑ دی گئی ہے اسی وجہ سے اس بارے میں شریعت میں کوئی عام حکم نہیں اور حدود مقرر ہیں اور ان کی تحدید میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا ان کا حکم منسوخ ہے یا ثابت ہے؟ درست بات یہ ہے کہ مصلحت کے مختلف ہونے سے یہ بھی مختلف ہیں، اور ہر زمانہ ومکان کے اعتبار سے یہ آئمہ کے اجتہاد کی طرف لوٹتے ہیں، اس لیے کہ نسخ پر کوئی دلیل نہیں، حالانکہ ایسا خلفاء راشدین کے بعد آئمہ نے کیا ہے۔

وجوب تعزیر کی شرائط...... وجوب تعزیر کے لیے صرف عقل شرط ہے ایسی جنایت اور جرم پر جس کے لیے شرع میں کوئی حد مقرر نہیں، بس ہر عاقل کو تعزیر لگائی جائے گی چاہے وہ مذکر ہو یا مونث، مسلمان ہو یا کافر بالغ ہو یا سمجھدار بچہ۔ اس لیے کہ بچے کے علاوہ باقی سزاء کے اہل ہیں اور رہ گیا بچہ تو اسے تادیباً تعزیر لگائی جائے گی۔

اور ایجاب تعزیر کا ضابطہ یہ ہے کہ: ہر وہ شخص جو کسی ناجائز فعل کا ارتکاب کرے یا کسی دوسرے کو بغیر حق کے تکلیف دے بات کے ساتھ یا فعل واشارہ کے ساتھ اور جس کو کوئی تکلیف دی گئی، وہ مسلمان ہو یا کافر جو بھی ہو تعزیر لگے گی۔ ❶

تعزیر کی مقدار...... تعزیر جرم کی بقدر ہوگی اور جرم کرنے والے کے مرتبہ کے اعتبار سے حاکم کے اجتہاد کے مطابق یا تو وہ باتوں میں سختی سے یا قید کرنے یا مارنے یا برا بھلا کہنے سے یا پھر قتل کرنے سے ہوگی جیسا کہ مالکیہ کے ہاں فرج کے علاوہ کسی جگہ جماع کی صورت میں یا ولایت سے معزول کرنا یا مجلس سے اٹھا دینا یا اسے عزت کے اعتبار سے اے ظالم: اے تعدی کرنے والے، اسی طرح چہرہ سیاہ کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں اور اس کے گناہ کا اعلان، اور مارتے ہوئے اسے بازاروں میں پھیرنا، اس کی کمر ٹیڑھی کرنا اور اسے کھانے اور وضو سے نہیں روکا جائے گا اور وہ اشارہ سے نماز پڑھے اور اس کا اعادہ نہ کرے، اور داڑھی منڈانا بطور تعزیر حرام ہے، اور اس کے اطراف کو کاٹنا اور زخمی کرنا بھی حرام ہے اور اسی طرح اس کا مال لینا یا ضائع کرنا بھی حرام ہے اور جو عورتوں مردوں میں فساد پھیلائے اسے سخت قسم کی تعزیر لگائی جائے اور یہ تعزیر ایک مہینہ تک ہوتا کہ لوگوں کو بھی اس کی خبر ہو، اور مارنے میں کم سے کم تعزیر تین کوڑے اور کچھ زیادہ ہیں اور تین سے کم بھی ہوسکتے ہیں لوگوں کے اعتبار سے، پس کم سے کم تعزیر کے لیے کوئی حد متعین نہیں اور زیادہ سے زیادہ میں علماء کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، محمد شافعی اور حنابلہ کے ہاں: شرعی سزاؤں اور حدود کی کم سے کم مقدار تک تعزیر نہیں پہنچنی چاہیے، اس سے ایک کوڑا کم ہونا چاہئے۔ اور شوافع کے ہاں آزاد

---

❶...... ردالمحتار: ۳/ ۱۹۹

آدمی کی کم سے کم حد چالیس کوڑے ہیں جو کہ شراب کی حد ہے۔

اور باقیوں کے ہاں یہ غلاموں کی حد ہے کہ چالیس کوڑے جو کہ غلاموں کے لیے حد قذف ہے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جو حدود کے علاوہ حد تک پہنچ جائے تو وہ حد سے تجاوز کرنے والوں میں سے ہیں'' نیز اس لیے بھی کہ سزاء بقدر جرم اور گناہ ہوا کرتی ہے اور وہ گناہ جن کی حدود مقرر ہیں وہ بڑے ہیں ان گناہوں سے جو ان کے علاوہ ہیں پس جائز نہیں کہ ان دونوں میں سے کم ترین کی سزا سخت ترین کے برابر ہو، اور امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں: اسی کوڑیں سے زیادہ حد نہیں ہونی چاہئے اور اس سے بھی پانچ کوڑے کم کرنے چاہیے اس لیے کہ مذکورہ، حد حدیث سابق پر محمول ہے، اور یہ بھی آزاد آدمیوں کے لیے ہے اس لیے کہ خطاب سے مقصود بھی آزاد ہی ہوتے ہیں اور ان کے علاوہ انہیں سے ملحق ہوتے ہیں اور انہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی رائے کو لیا ہے کہ پانچ کوڑے کم ہو چالیس مالکیہ کے ہاں ہیں۔ امام اور حاکم اپنے اجتہاد سے جتنے چاہے کوڑے مارے حتی کہ وہ حدود سے تجاوز بھی کر جائے تو کوئی حرج نہیں بس حدود کے مثل ان سے کم یا زیادہ کے لیے تعزیر ہو جائز ہے اجتہاد کے مطابق روایت ہے کہ معن بن اوس رضی اللہ عنہ نے بیت المال کی انگوٹھی پر نقش بنایا پھر مالک بیت المال آیا اس نے اس سے مال لیا یہ بات عمر رضی اللہ عنہ تک پہنچی آپ نے انہیں سو کوڑے لگائے۔ انہوں نے اس بارے میں بات کی تو ایک نے سو اور لگائے پھر بھی انہوں نے بات کی تو آپ نے انہیں مارا اور جلا وطن کر دیا۔ ❶

اور عمر رضی اللہ عنہ نے معن کو کئی جرائم پر کوڑے لگائے، اور وہ انگوٹھی پر نقش بنانا، بیت المال سے مال لینا، اور اس کا دروازہ کھولنا مالکیہ کی رائے کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے کہ علی رضی اللہ عنہ نے اس شخص کو جسے ایک عورت کے ساتھ پایا ۹۸ کوڑے لگائے۔

تعزیر کی صفات......تعزیر کی کئی صفات ہیں۔

پہلی صفت......یہ کہ مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں یہ حق واجب ہے اللہ تعالیٰ کے لیے جب امام کی رائے ہو حاکم کے لیے تعزیر ترک کرنا جائز نہیں، اس لیے کہ یہ زجر ہے اور اللہ کے حق کے طور پر مشروع ہے لہٰذا حد کی طرح واجب ہے۔ شوافع کے ہاں تعزیر واجب نہیں، سلطان کے لیے اسے ترک کرنا بھی جائز ہے جب تک کہ اس کے ساتھ کسی آدمی کا حق متعلق نہ ہو بس یہ حنفیہ کی طرح ہیں دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے'' شرفاء کی لغزشوں سے درگزر کرنے والا یہ کہ حد ہو، نیز اس لیے بھی کہ ایک شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اس نے کہا میں میں ایک عورت کے ساتھ وطی کے علاوہ سب کچھ کیا ہے تو آپ نے فرمایا کہ تو نے ہمارے ساتھ نماز پڑھی تو اس نے کہا جی ہاں: تو آپ نے یہ آیت تلاوت کی: اِنَّ الْحَسَنٰتِ یُذْهِبْنَ السَّیِّاٰتِ (ھود:۱۱/ ۱۱۴) اسی طرح ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا میں اس تقسیم کو اللہ کی رضامندی والی تقسیم نہیں سمجھتا۔ تو آپ نے اسے تعزیر نہیں لگائی اگر تعزیر ترک کرنا جائز نہ ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور تعزیر لگاتے۔ اور ان کی تائید ایک واقعہ سے بھی ہوتی ہے جسے عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ: ایک شخص کا حضرت زبیر رضی اللہ عنہ سے پانی گذارنے کے سلسلہ میں جھگڑا ہو گیا جس سے کھجوروں کی سیراب کیا کرتے تھے، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زبیر رضی اللہ عنہ سے فرمایا: پہلے اپنی زمین کو پانی سے سیراب کرو پھر پانی اپنے پڑوسی کی طرف چھوڑو، تو انصاری کو غصہ آ گیا اور اس نے کہا اے اللہ کے رسول! اس لیے کہ یہ آپ کے چچا کے بیٹے ہیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک متغیر ہو گیا آپ نے فرمایا: اے زبیر: اپنی زمین کو پانی سے سیراب کرو پھر پانی کو روکے رکھو یہاں تک کہ دیواروں کو پہنچ جائے۔ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: بخدا میرے خیال میں یہ آیت اسی واقعہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے:

فَلَا وَ رَبِّكَ لَا یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَكِّمُوْكَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَهُمْ......النساء: ۴/ ۶۵

---

❶...... المغنی: ۸/ ۳۲۵

پس (دیکھو) تمہارا پروردگار اس بات پر گواہ ہے کہ یہ لوگ کبھی مومن نہیں ہوسکتے جب تک ایسا نہ کریں کہ اپنے تمام جھگڑوں، قضیوں میں تمہیں حاکم بنائیں۔ اگر تعزیر ترک کرنا جائز نہ ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کی باتوں پر اسے ضرور تعزیر لگاتے۔

خلاصہ یہ کہ اگر تعزیر حقوق اللہ میں سے ہو جیسا کہ دینی حرمتوں کی پردہ دری تو اسے نافذ کرنا واجب نہیں لیکن اگر وہ حقوق العباد میں سے ہو اور اسے اس نے معاف نہ کیا ہو تو اسے نافذ کرنا واجب ہے، اور حنفیہ کے ہاں: اگر تعزیر حق شخصی ہو کسی انسان کا تو وہ واجب ہے اس میں معافی نہیں، اس لیے کہ حقوق العباد کو ساقط کرنا، قاضی کے لیے جائز نہیں اور اگر حقوق اللہ میں سے ہو تو وہ حاکم کی رائے پر مبنی ہے اگر اس کو قائم کرنے میں مصلحت ہے تو اسے قائم کرے اور اگر مصلحت نہیں یا اس کے بغیر بھی جانی کا انزجار ہوسکتا ہے تو اسے چھوڑ دے، اور کمال بن ہمام کی عبارت سے اس سلسلہ میں یہ ہے۔ حقوق اللہ میں سے جو تعزیر واجب ہے تو امام اور حاکم پر واجب ہے اسے قائم کرے اور اس کا ترک کرنا اس کے لیے حلال نہیں الا یہ کہ اسے معلوم ہو کہ فاعل اس سے رک گیا ہے۔ ❶

اور شوافع کے ہاں تعزیر حقوق العباد ہونے کی صورت میں یہ اثرات مرتب ہوتے ہیں کہ اسے معاف بھی کیا جاسکتا ہے اس کی صلح بھی ہو سکتی ہے اور ابراء بھی اور اس میں قصاص وغیرہ دوسرے حقوق کی طرح میراث بھی جاری ہوگی نیز یہ کہ اس میں تداخل نہیں ہوگی اس لیے کہ حقوق العباد تداخل کے متحمل نہیں، اس میں کفالت بھی ہوسکتی ہے۔

اس لیے کہ کفایت توثیق کے لیے اور تعزیر بندے کا حق ہے۔ لہٰذا توثیق اس کے مماثل ہے برخلاف حدود کے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی اصل کے مطابق دوسری صفت: تعزیر مار کے اعتبار سے سخت ہے، اس لیے اس میں عدد کے اعتبار سے تخفیف ہے لہٰذا وصف کے اعتبار سے اس میں تخفیف نہیں ہوگی تاکہ اس کا مقصود زجر فوت نہ ہوجائے، پھر اس کے ساتھ حد زنا ہے پھر حد شراب پھر حد قذف۔ ❷

تعزیر کا جرم ثابت کرنے کا طریقے...... حنفیہ کے ہاں تعزیر کا جرم ان تمام چیزوں سے ثابت ہوگا جن سے دوسرے حقوق العباد ثابت ہوتے ہیں یعنی اقرار، گواہ، انکار، قاضی کا علم وغیرہ سے اور اس میں عورتوں کی گواہی مردوں کے ساتھ قبول ہے اور گواہی پر گواہی بھی اور قاضی کا خط قاضی کی طرف اور قضاء کی بحث میں آئے گا کہ مفتی بہ قول یہ ہے کہ قاضی اس زمانے میں شخصی حقوق میں اپنے علم سے فیصلہ نہیں دے سکتا، تہمت سے بچتے ہوئے اور اس زمانے کہ قاضیوں (ججوں) کے فساد کی وجہ سے۔ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ اس میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: صحیح پہلا قول ہے اس لیے کہ یہ خالص بندے کا حق ہے، یہ ظاہر ہوگا ان چیزوں سے، جن سے حقوق العباد ظاہر ہوتے ہیں۔ ❸

دوران تعزیر مرجانے یا دوران حد مرجانے والے کا ضمان...... حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں: جب حاکم کسی شخص کو تعزیر لگائے، یا حد لگائے اور وہ اس کی وجہ سے مرجائے تو حاکم پر کوئی ضمان نہیں اس لیے کہ تعزیر سزا ہے جو تنبیہ اور باز رکھنے کے لیے مشروع ہے، لہٰذا حد کی طرح تلف کی صورت میں اس میں بھی ضامن نہ ہوگی، نیز اس لیے بھی کہ امام حد اور تعزیر لگانے کے لیے مقرر ہے اور مامور کا فعل سلامتی کی قید سے مقید نہیں ہوتا۔ ❹

اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں: حاکم اور امام پر محدود کی موت کا ضمان نہیں، اس لیے کہ حق اس کا قتل کرنا ہے، چاہے یہ کوڑوں کی صورت میں ہو یا قطع کی صورت میں اور چاہے گرمی میں ہو یا سردی میں، افراط ہو یا نہ ہو۔ اور چاہے کوڑے ایسی بیماری میں لگے ہوں جس میں صحت کی امید ہو یا نہ ہو۔ الا یہ کہ عورت اگر حاملہ ہو اور بچہ مرجائے تو ضمان واجب ہے، اس لیے کہ وہ مضمون ہے لہٰذا غیر کی جنایت سے اس کا ضمان ساقط نہیں ہوگا، اور تعزیر والے کی موت پر ضمان واجب ہے، جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انہوں نے فرمایا: جس شخص پر

---

❶......فتح القدیر: ۲۱۲/۴۔ ❷ فتح القدیر: ۲۱۶/۴۔ ❸البدائع: ۶۵/۷۔ ❹ فتح القدیر: ۲۱۷/۴

بھی حد قائم کروں وہ مرجائے، تواس پرکوئی دیت نہیں، الا یہ کہ شراب کی حد ہواس میں اگر مرگیا تواس کی دیت ہوگئی کیونکہ اس بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حد مقرر نہیں۔ ❶ یعنی شراب کی حد میں کوئی متعین مقدار مسنون نہیں بلکہ آپ نے اس میں مختلف صورتیں اختیار کی ہیں انہیں جمع کرنا جائز ہے ان میں سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب میں چالیس کوڑے حد لگائی جیسا کہ آپ سے مختلف روایت ہے اور یہ بات متفق علیہ ہے اور فقہاء میں اختلاف چالیس سے زیادہ میں ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے یہ مراد نہیں کہ وہ شخص دوران حد مرگیا اس لیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب میں حد لگائی ہے کہ کما ذکرت، تو پتہ چلا کہ ان کی مراد اس قول سے کہ اگر وہ مرگیا تواس کی دیت سے یہ ہے کہ چالیس سے زیادہ کی صورت میں کیونکہ یہ تعزیر ہے اس لیے کہ تعزیر وہ مار ہے جو امام کے اجتہاد کے سپرد ہے، جب وہ تلف تک پہنچ جائے تواس کا ضامن ہوگا جیسے شوہر کا بیوی کو مارنا اس لیے کہ تعزیر میں انجام کے اعتبار سے سلامتی شرط ہے، اس اعتبار سے کہ مقصود اصلاح اور ادب سکھانا ہے نہ کہ ہلاک کرنا، جب اسی سے ہلاکت ہوگئی تو ظاہر ہوگا کہ اس نے مشروع حد سے تجاوز کیا، اور ہلاکت بھی ایسی مار سے ہوتی ہے جس سے غالباً آدمی قتل ہوجاتا ہے بس اس میں قصاص واجب ہے جبکہ مارنے والا اس کا باپ یا دادا نہ ہو، اور غالباً مار قتل کرنے والی بھی نہ ہو تواس صورت میں عاقلہ پر شبہ عمد کی دیت واجب ہوگی۔

حق تادیب (اصلاح)......جب والد اپنے بیٹے کو ادب سکھانے اور اصلاح کے لیے مارے یا شوہر بیوی کو یا استاذ بچے کو اصلاح کی غرض سے مارے اور وہ مشروع تادیب سے ہلاک ہوجائے، توامام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں ان حالات میں ضمان واجب ہے اور ان کی دلیل ہم پہلے جان چکے ہیں، نیز اس لیے بھی یہ کہ تادیب مباح ہے، لہٰذا سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید ہوگی جیسے راستے وغیرہ سے گذرنا امام مالک، احمد اور صاحبین کے ہاں: ان حالات میں کوئی ضمان نہیں اس لیے کہ باز رکھنے کے لیے تادیب مشروع ہے حدود کی طرح ہلاک کرنے والا ضامن نہیں ہوگا۔

حاکم کے لیے تعزیر......حدود کی طرح تعزیر بھی حاکم کے ساتھ وابستہ ہے تین آدمیوں کے علاوہ کسی کو بھی تعزیر کا حق نہیں یعنی باپ آقا، (استاذ) اور شوہر۔ والد اور باپ کو اپنے چھوٹے بچوں کو تعلیم اور عمدہ اخلاق سے آراستہ کرنے اور برے اخلاق چھوڑنے کے لیے تادیب کا حق ہے، نیز نماز کا حکم دینے اور ضرورت پر اس کے مارنے کے لیے اجازت ہے اور دوران پرورش والدہ بھی والد کی طرح ہے تادیب میں اور والد کو جوان اور بالغ اولاد پر تعزیر کا حق نہیں۔ اور آقا اپنے غلام کو حقوق اللہ اور اپنے حق میں تعزیر لگا سکتا ہے، اور شوہر اپنی بیوی کو نافرمانی، حقوق اللہ کی دائیگی مثلاً نماز پڑھنے روزہ رکھنے کے لیے تعزیر لگا سکتا ہے جو مناسب سمجھے، اس لیے کہ یہ تمام چیزیں منکر کے باب میں سے ہیں اور شوہر بھی امر بالمعرف اور نہی عن المنکر کے مکلفین میں سے ہے۔ ❷

تیسرا باب......جرائم اورسزائیں، قصاص اوردیت

خاکہ بحث......جرائم جنایات سے متعلق طویل کلام ہے جس کی متعدد فروع اور منتشر تفصیلات میں ان کا احاطہ اور ضبط درج ذیل خاکہ کے مطابق پانچ فصلوں میں ممکن ہے۔

پہلی فصل......نفس وجان پر جنایت یعنی قتل کی تمام اقسام اور سزا قصاص ودیت۔

دوسری فصل......نفس وجان سے کم جنایت یعنی سر کے زخم اور دوسرے زخم دیت اور ارش۔

تیسری فصل......نامکمل نفس پر جنایت، یعنی جنین بچہ وغیرہ کو جو رحم مادر میں ہے مارنا۔

---

❶......نصب الرایۃ: ۳/۳۵۲ ❷سبل السلام: ۴/۳۸

چوتھی فصل...... کسی سبب کی وجہ سے پیش آنے والی جنایت یعنی جانوروں کی اور ٹیڑھی دیوار کی جنایت۔

پانچویں فصل...... جنایت وجرم ثابت کرنے کے طریقے یعنی گواہی، اقرار اور قسامت وغیرہ۔

تمہید: جنایت کی تعریف...... جنایت یا جرم لغوی اعتبار سے گناہ اور معصیت کو کہتے ہیں یا ہر وہ چیز جس کا انسان ارتکاب جرم کرتا ہے اور شریعت اس کے عام خاص معانی ہیں۔ عام معنی یہ کہ ہر وہ کام کرنا جو شرعاً حرام ہے چاہے وہ فعل کسی کی جان پر ہو یا مال پر یا ان کے علاوہ اور ماوردی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ جرائم: وہ شرعی ممنوع چیزیں ہیں جن سے باز رکھنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے حد یا تعزیر مقرر فرمائی ہے، اور ممنوع سے مراد یہ ہے کہ یا تو جس چیز سے روکا گیا ہے اسے اختیار کرنا یا جس چیز کے کرنے کا حکم ہے اسے نہ کرنا، اور دوسرا معنی جو کہ فقہاء کی خاص اصلاح ہے اور اس جنایت کا مطلب یہ ہے کہ کسی انسان کی جان یا اعضاء پر ظلم کرنا یعنی قتل کرنا یا زخمی کرنا اور مارنا، اور اس سلسلہ میں فقہاء یا تو ”کتاب الجنایات“ کے عنوان سے بحث کرتے ہیں جیسے حنفیہ یا کتاب الجراح کے عنوان سے جیسے شوافع اور حنابلہ چونکہ زخم وجرح کو ہی یہ لوگ ظلم واعتداء کا سبب قرار دیتے ہیں اور شراح نے ان پر تنقید کی ہے کہ جنایات کا باب باندھنا اولیٰ ہے کیونکہ یہ زخم اور قتل دونوں کو شامل ہے اور پھر قتل چاہے کسی بھاری چیز سے ہو جیسے عصاء یا پتھر یا کسی زہریلی چیز اور جادو وغیرہ سے ہو۔ یا پھر باب الدماء کے عنوان سے کرتے ہیں جیسے مالکیہ، یہ جرم کے نتیجہ کی طرف دیکھتے ہیں۔

جرائم کی اقسام...... جرم عام صفت کے اعتبار سے دو قسم پر ہے ایک جانوروں اور جمادات پر جنایت اور اس سلسلہ میں عادۃ غصب اور اتلاف کے باب میں بحث ہوتی ہے اور دوسری: انسان پر جنایت اور یہی یہاں محل بحث ہے اور انسان پر جنایت اہم ہونے کے اعتبار سے تین قسم پر ہے، ایک نفس پر جنایت جو کہ قتل ہے اور دوسری نفس سے کم جنایت جو کہ مارنا اور زخمی کرنا ہے اور تیسری جو من وجہ نفس پر ہے اور من وجہ نفس پر نہیں جو کہ ماں کے رحم میں بچہ ہے (جنین) یا اسے قانون دانوں کی اصطلاح میں اجہاض کہتے ہیں، اس لیے کہ جنین ماں کا جز و شمار ہوتا ہے اور واقعہ اس سے مستقل نہیں علیحدہ نہیں ہوتا اور ایک دوسرے اعتبار سے اسے مستقل نفس تصور کیا جاتا ہے مستقبل کے اعتبار سے اس لیے کہ اس کی کسب خاص زندگی ہے اور وہ ایک مدت کے بعد اس سے الگ ہونے کے لیے تیار ہے اور پھر مستقل وجود رکھتا ہے۔ اور پھر نفس پر جنایت ارادہ اور عدم ارادہ کے اعتبار سے تین قسم پر ہیں عمد، شبہ عمد، اور خطاء جب جرم کرنے والا جرم کا ارادہ کرے اس لیے اس کے اس فعل پر مقصود اثر مرتب ہو تو یہ جرم عمداً ہے اگر ظلم کا ارادہ کرے لیکن نتیجہ کا ارادہ نہیں تو یہ جرم شبہ عمد ہے لیکن اگر باطل کا ارادہ، نہ ہو تو یہ خطاء ہے۔

پہلی فصل...... نفس انسانی پر جنایت (قتل اور اس کی سزا)

اس میں چار بحثیں ہیں:

پہلی بحث...... قتل کا معنی، اس کا حرام ہونا اور اس کی اقسام۔

دوسری بحث...... قتل عمد اور اس کی سزا۔

تیسری بحث...... قتل شبہ عمد اور اس کی سزا۔

چوتھی بحث...... خطاء اور اس کی سزا۔

پہلی بحث: قتل کی تعریف، اس کی حرمت اور اقسام

قتل کی تعریف...... قتل قاتل کا وہ فعل جو کسی نفس کو ختم کردے، جس سے زندگی ختم ہوجائے، یعنی انسانی بنیاد ختم ہوجائے۔

قتل کا حرام ہونا.....قتل جب عمداً اور دشمنی کی بنیاد پر ہو تو یہ بھاری جرم ہے اور یہ ان سات ہلاک کر دینے والا گناہوں میں سے ہے جن پر دنیا اور آخرت میں سزاء ہے اور یہ قصاص اور ہمیشہ کے لیے جہنم میں رہتا اس لیے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی کاریگری اور تخلیق پر ظلم اور اجتماعی امن وزندگی کو تباہ و برباد کرنا ہے۔ قتل کے حرام ہونے پر قرآن کریم میں بہت سی آیات مبارکہ ہیں ان میں سے فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِیْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ ؕ وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِیِّهٖ سُلْطٰنًا فَلَا یُسْرِفْ فِّی الْقَتْلِ ؕ اِنَّهٗ كَانَ مَنْصُوْرًا ﴿۳۳﴾ الاسراء ۳۳/۱۸

اور جس جاندار کا مارنا اللہ تعالیٰ نے حرام کیا ہے اسے قتل نہ کرنا مگر جائز طور پر (یعنی بفتویٰ شریعت) اور جو شخص ظلم سے قتل کیا جائے ہم نے اس کے وارث کو اختیار دیا ہے (کہ ظالم قاتل سے بدلہ لے) تو اس کو چاہیے کہ قتل کے قصاص) میں زیادتی نہ کرے کہ وہ منصور فتح یاب ہے''۔ اور آدم علیہ السلام کے بیٹے قابیل کا جرم بھی اس بات کو ظاہر کرتا ہے ظلماً کسی کو مارنا انسانیت کا قتل ہے اللہ رب العزت کا ارشاد ہے:

مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ ۛۚ كَتَبْنَا عَلٰى بَنِیْۤ اِسْرَآءِیْلَ اَنَّهٗ مَنْ قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَیْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِی الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِیْعًا ؕ ......المائدہ ۳۲/۵

اس (قتل) کی وجہ سے ہم نے بنی اسرائیل پر یہ حکم نازل کیا کہ جو شخص کسی کو (ناحق) قتل کرے گا (یعنی) بغیر اس کے کہ جان کا بدلہ لیا جائے یا ملک میں خرابی کرنے کی سزا دی جائے اس نے گویا تمام لوگوں کو قتل کیا۔ اور قصاص کی دلیل اللہ رب العزت کا ارشاد ہے:

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَیْكُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰى ؕ اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الْاُنْثٰى بِالْاُنْثٰى ؕ فَمَنْ عُفِیَ لَهٗ مِنْ اَخِیْهِ شَیْءٌ فَاتِّبَاعٌۢ بِالْمَعْرُوْفِ وَ اَدَآءٌ اِلَیْهِ بِاِحْسَانٍ ؕ ذٰلِكَ تَخْفِیْفٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَ رَحْمَةٌ ؕ فَمَنِ اعْتَدٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فَلَهٗ عَذَابٌ اَلِیْمٌ ﴿۱۷۸﴾ وَ لَكُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوةٌ یّٰۤاُولِی الْاَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ ﴿۱۷۹﴾ البقرۃ: ۱۷۸/۲-۱۷۹

مومنو: تم کو مقتولوں کے بارے میں قصاص (یعنی خون کے بدلے خون) کا حکم دیا جا رہا ہے (اس طرح یہ کہ) آزاد کے بدلے آزاد (مارا جائے اور غلام کے بدلے غلام اور عورت کے بدلے عورت اور اگر قاتل کو اس کے (مقتول) بھائی (کے قصاص میں) سے کچھ معاف کر دیا جائے تو وارث مقتول کو) پسندیدہ طریق سے (قرارداد کی) پیروی (یعنی مطالبہ خون بہا) کرنا اور (قاتل کو) خوش خوبی کے ساتھ ادا کرنا چاہیے۔ یہ پروردگار کی طرف سے تمہارے لیے آسانی اور مہربانی ہے جو اس کے بعد زیادتی کرے اس کے لیے کچھ عذاب ہے۔ اور اے اہل عقل (حکم) قصاص میں (تمہاری) زندگانی ہے کہ تم (قتل وخونریزی سے) بچو۔

قصاص کا حکم سابقہ شریعتوں میں تھا جیسے یہودیوں کے لیے دلیل اس کی اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَ كَتَبْنَا عَلَیْهِمْ فِیْهَاۤ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ۙ وَ الْعَیْنَ بِالْعَیْنِ وَ الْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَ الْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَ السِّنَّ بِالسِّنِّ ۙ وَ الْجُرُوْحَ قِصَاصٌ ؕ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ ؕ وَ مَنْ لَّمْ یَحْكُمْ بِمَاۤ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ ﴿۴۵﴾

اور ہم ان لوگوں کے لیے تورات میں یہ حکم لکھ دیا تھا، کہ جان کے بدلے جان اور آنکھ کے بدلے آنکھ اور ناک کے بدلے ناک اور کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت اور سب زخموں کا اسی طرح بدلہ ہے، لیکن جو شخص بدلہ معاف کر دے وہ اس کے لیے کفارہ ہوگا اور جو اللہ تعالیٰ کے نازل فرمائے ہوئے احکام کے مطابق حکم نہ دے تو ایسے لوگ بے انصاف (ظالم) ہیں۔ المائدہ ۴۵/۵

اور قرآن کریم میں جان بوجھ کر قتل کرنے پر اخروی عذاب کی تصریح ہے فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ مَنْ یَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خٰلِدًا فِیْهَا وَ غَضِبَ اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ لَعَنَهٗ وَ اَعَدَّ لَهٗ عَذَابًا عَظِیْمًا ﴿۹۳﴾

اور جو شخص مسلمان کو قصداً مار ڈالے تو اس کی سزا دوزخ ہے جس میں وہ ہمیشہ (جلتا) رہے گا اور اللہ اس پر غضبناک ہوگا

اور اس پر لعنت کرے گا اور ایسے شخص کے لیے اس نے بڑا (سخت) عذاب تیار کر رکھا ہے۔ النساء: ۹۳/۴

اور سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں: جس قتل کی شرعاً اجازت ہے اس کی وضاحت موجود ہے کہ حاکم کے لیے قتل مباح ہے نہ کہ عام افراد کے لیے: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ''مسلمان کا خون تین وجہوں کے علاوہ حلال نہیں بوڑھا زنا کار جان کے بدلے جان، اور دین چھوڑنے والا اور جماعت میں تفریق کرنے والا'' اور ایک روایت میں ہے ایمان کے بعد کفر اختیار کرنا، شادی کے بعد زنا اور کسی شخص کو بغیر حق کے قتل کرنے کی صورت میں۔ اور بہت ساری احادیث میں قتل کے حرام ہونے اور مالوں اور عزتوں کے حرام ہونے پر ان میں سے ایک یہ کہ ''مسلمان کا قتل اللہ تعالیٰ کے ہاں دنیا ختم ہونے سے بھی بڑا ہے۔ ❶ اور ایک یہ کہ تمہارے خون اور مال تم پر حرام ہیں جس طرح آج کے دن کی حرمت ہے اس مہینے کی اور اس شہر کی اور ایک یہ کہ ''سات ہلاک کرنے والے گناہوں سے بچو، اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک، جادو، اور جس جان کے قتل کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے اس کے قتل سے الا یہ کہ حق کے ساتھ ہو الحدیث'' اور سنت نبوی میں قتل عمد کی سزاء مقرر ہے آپ کا ارشاد ہے قتل عمد میں قصاص ہے الا یہ کہ مقتول کا ولی معاف کر دے''۔

اور علماء کا قتل کے حرام ہونے پر اجماع ہے اگر کسی انسان نے جان بوجھ کے قصداً قتل کیا تو وہ فاسق ہو جائے گا اور اس کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے سپرد ہے چاہے تو اسے عذاب دے اور چاہے تو معاف فرمادے اور اکثر علماء کے ہاں اس کی توبہ قابل قبول ہے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا اس سے اختلاف ہے ان کی دلیل فرمان باری تعالیٰ ہے کہ اللہ تعالیٰ شرک کو معاف نہیں فرماتے اور اس کے علاوہ جس کو چاہیں معاف فرمائیں۔ (النساء: ۱۱۶/۴) پس قتل اور دوسرے گناہوں کی توبہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت داخل ہے۔ نیز فرمان باری تعالیٰ ہے:

إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا

اللہ تعالیٰ سب گناہوں کو معاف فرمادیں گے۔

اور سو بندوں کو قتل کرنے والے کی توبہ کی حدیث تو مشہور و معروف ہے جو کہ توبہ قبول کرنے میں صریح و واضح ہے اور قاتل کے ہمیشہ جہنم میں رہنے والی آیت وہ اس صورت پر محمول ہے جب توبہ نہ کی ہو یا اس بات پر کہ یہ اس کا بدلہ ہے اللہ تعالیٰ چاہیں تو لے لیں چاہیں تو معاف فرمادیں۔ اور یہ بات یاد رہے کہ قتل حرام ہے ظلماً قتل ہونے کی صورت میں برخلاف اس صورت کہ قتل حق پر ہو ظلماً نہ ہو جیسے قاتل کا قتل، مرتد کا قتل۔

قتل کی عموماً دو قسمیں ہیں ایک حرام قتل اور وہ ہر وہ قتل ہے جو دشمنی کی بنیاد پر ہو اور دوسرا حق پر قتل، شوافع کے ہاں قتل کی پانچ قسمیں ہیں: واجب، حرام، مکروہ، مندوب، اور مباح۔ قتل واجب: وہ مرتد کا قتل ہے جبکہ وہ توبہ نہ کرے اور حربی کافر کا قتل جب وہ تسلیم نہ ہو یا جزیہ نہ دے۔

قتل حرام: جو معصوم خون کا بغیر حق کے کیا جائے، یعنی ظلماً اسے قتل کیا جائے، یعنی مقتول یا تو مؤمن ہو یا امان لے کر رہ رہا ہو۔

اس لیے کہ عصمت یا تو ایمان کی وجہ سے ہوتی ہے یا امان کی وجہ سے اور یہ مخصوص عصمت ہے۔

مکروہ قتل...... مجاہد کا اپنے قریب کے اس کافر کو قتل کرنا جو اللہ اور اس کے رسول کو سب و شتم نہیں کرتا۔

قتل مندوب...... مجاہد کا اپنے قریب کے اس کافر کو قتل کرنا جو اللہ اور اس کے رسول کو سب و شتم کرتا ہو۔

قتل مباح...... قصاص کا قتل یا حاکم کا قیدی کو قتل کرنا اس لیے کہ اسے مصلحت کے تحت قتل کرنے کی اجازت ہے اور اسی مباح میں سے ہے دفاعاً قتل کرنا۔

اور حنفیہ نے درج ذیل کو بھی مباح قتل میں شمار کیا ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں: اگر کوئی شخص اپنے گھر میں داخل ہو اور اس نے اپنی بیوی یا اپنی

---

❶...... النسائی۔

کسی محرم کے ساتھ کسی کو زنا کرتے ہوئے پایا اور اس کو اس نے قتل کر دیا تو یہ قتل کرنا اس کے لیے حلال ہے اس پر کسی قسم کی قصاص نہیں۔ یہی رائے حنابلہ، شوافع اور مالکیہ کی بھی ہے، اگر یہ زنا دونوں کی رضامندی سے ہوتو پھر حنفیہ اور حنابلہ کے ہاں ان دونوں کو قتل کرنا جائز ہے لیکن، اور عورت پر زبردستی کی گئی ہوتو پھر صرف مرد کو قتل کرنا جائز ہے اور اس کا خون رائیگاں ہے جبکہ اس سے بچنا اس عورت کے لیے چیخ کر یا مار کر ممکن نہ ہو اور اگر کسی ایسی عورت کے ساتھ کسی مرد کو پایا جو اس کے لیے حلال نہ تھی اور اسے معلوم ہے کہ وہ مارنے اور چیخ سے اسے نہیں چھوڑتا تو اسے قتل کرنا جائز ہے لیکن اگر چیخ وغیرہ سے چھوڑ سکتا ہے تو پھر اسے قتل کرنا حلال نہیں۔

قتل کی اقسام: پہلی بات......حنفیہ کے ہاں ❶ قتل کی پانچ قسمیں ہیں: قتل عمد، قتل شبہ عمد، قتل خطاء، قتل جاری مجری خطاء، اور قتل سبب۔ قتل عمد: وہ قتل ہے جس میں قاتل دوسرے کو جان بوجھ کر اسلحہ سے قتل کرے جیسے، تلوار، چھری، نیزہ، تیر، یا ایسی چیز سے جو اسلحہ کے قائم مقام ہو اور اجزاء کو ٹکڑے ٹکڑے کر دے جیسے دھاری دار پتھر، لکڑی، آگ اور قتل گاہ میں سوئی۔ اور یہ اس لیے کہ عمد کا معنی ہے ارادہ اور یہ ایک پوشیدہ چیز ہے اس کی اطلاع اور پہچان ممکن نہیں۔ الا یہ کہ اس پر کوئی دلیل دلالت کرے۔ اور وہ دلیل آلہ قتل کا استعمال ہے اب اس آلہ قتل کو ارادہ کی دلیل بنا دیا ہے اور اس کے قائم مقام بنا دیا ہے ارادہ کے پائے جانے کے گمان کی وجہ سے جیسا کہ سفر مشقت کے قائم مقام ہے۔

شبہ عمد......امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں کہ اسلحہ کے علاوہ کسی اور چیز سے یا ایسی چیز سے جو اسلحہ کے قائم مقام ہے قصداً مارے یعنی اس چیز سے اجزاء جسم کے ٹکڑے نہ ہوں، جیسے عصاء، پتھر، لکڑ جو بڑے ہوں ان سے مارے یعنی مثقل چیز سے قتل کرنا شبہ عمد ہے اس لیے کہ اس سے غالباً قتل نہیں کیا جاتا اور اس سے تادیب مقصود ہوتی ہے فتویٰ بھی امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر ہے۔

صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے ہاں......مثقل چیز سے قتل جیسے بڑے پتھر، بڑی لکڑ سے مارنا قتل عمد ہے اور شبہ عمد ایسی چیز سے مارنے کا ارادہ کرنا جس سے عام طور پر قتل نہیں کیا جاتا جیسے چھوٹا پتھر، چھوٹی لکڑ یا چھوٹی لاٹھی اور طمانچہ وغیرہ سے قتل کرنا۔

اسی بناء پر ایسی چیز مارنا جس سے غالباً ہلاکت نہیں ہوتی جیسے عصا، چھوٹا پتھر، لکڑ، کوڑا طمانچہ وغیرہ یہ حنفی تینوں آئمہ کے ہاں شبہ عمد ہے اتفاقی طور پر، بڑے پتھر بڑے عصاء، اور ان کی طرح کی چیزیں جیسے سطح سے پھنکنا، پہاڑ سے پھینکا جس سے بچنے کی امید نہ ہو تو یہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں شبہ عمد ہے اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے ہاں عمد ہے۔

قتل خطاء......وہ قتل ہے جس میں مارنے اور قتل کرنے کا ارادہ نہ ہو اس کی دو قسمیں ہیں۔ قتل کرنے والے کے ارادہ اور ظن میں خطاء ہو مثلاً کسی چیز کو شکار سمجھتے ہوئے تیر پھینکا اور وہ آگے سے انسان نکلا یا وہ اسے حربی کافر سمجھ رہا تھا جبکہ وہ مسلمان نکلا، یعنی خطاء یہاں دل کے فعل یعنی ارادہ کی طرف راجح ہے۔

فعل میں خطاء......کہ وہ نشانہ اور ہدف کی طرف تیر پھینکے یا شکار کی طرف اور وہ کسی انسان کو جا لگے یا وہ کسی انسان کو مارنا چاہے لیکن وہ جا کر کسی اور کو لگ جائے یعنی یہاں پر خطاء اور غلطی آلہ قتل کی طرف ہے۔

قتل قائم مقام خطاء......وہ قتل ہے جو کسی شرعی قابل قبول عذر کی بنیاد پر ہو جیسے سوئے ہوئے شخص کا کروٹ لینا اور اس کے نیچے کسی کا آ کر قتل ہو جانا۔

قتل سبب......وہ قتل جو کسی واسطہ کی وجہ سے ہوا ہو، مثلاً کسی نے غیر کی ملکیت میں کنواں کھودا یا عام راستے میں حاکم کی اجازت کے بغیر اب اس میں کوئی انسان گر کر مر گیا یا اس نے راستے میں کوئی پتھر یا لکڑ رکھی اس سے پھسل کر کوئی انسان مر گیا اور اسی طرح قصاص کے گواہ

❶...... البدائع: ۲۳۳/۷

جب اپنی شہادت سے رجوع کر لیں مشہود علیہ کے قتل کے بعد۔

دوسری بات...... اکثر علماء کے ہاں ان میں شوافع اور حنابلہ بھی ہیں قتل کی تین قسمیں ہیں قتل عمد، شبہ عمد، قتل خطاء۔

قتل عمد...... ظلماً اور دشمنی کی بنیاد پر اپنے ارادہ سے کسی شخص کو ایسی چیز سے مارنا جس سے غالباً آدمی مر جاتا ہو چاہے وہ زخمی کرنے والا ہو یا قتل خود کرے یا سبب بنے جیسے لوہا، اسلحہ، بڑی لکڑی، سوئی میدان قتل میں یا ران وغیرہ میں داخل کرنا جس کے ورم سے وہ مر جائے یا کسی انسان کی انگلی کاٹی اور اس کی زخم جسم کی طرف سرایت کر گئی اور وہ مر گیا۔

قتل شبہ عمد...... ظلماً اور دشمنی کی بنیاد پر اپنے ارادہ سے کسی شخص کو ایسی چیز سے مارنا جس سے غالباً آدمی نہیں قتل ہوتا جیسے چھوٹے پتھر سے یا ہاتھ سے یا کوڑے سے یا ہلکے اور چھوٹے عصا سے مارنا اور دونوں ضربوں کے درمیان پے در پے نہ ہو اور ضرب ایسی جگہ پر نہ ہو جن سے قتل ہو جاتا ہے یا جس سے مار رہا ہو وہ چھوٹی اور کمزور چیز ہو، اور اس وقت گرمی یا سردی اس کی ہلاکت کا سبب نہ ہو اور تکلیف سخت نہ ہو جو موت تک پہنچادے، اگر ان میں سے کوئی ایسی چیز ہوئی تو وہ قتل عمد ہے کیونکہ اس سے غالباً قتل ہوتا ہے اور شبہ عمد میں قصاص نہیں بلکہ اس میں دیتِ مغلظہ ہے اس کو دیات کی بحث میں واضح کروں گا۔

قتل خطاء...... بغیر ظلم کے ارادہ کے قتل ہو جانا مثلاً کوئی شخص کسی دوسرے پر گرا اور وہ مر گیا، یا اس نے درخت یا جانور کو تیر مارا وہ تیر کسی انسان کو لگ گیا اور وہ مر گیا یا اس نے ایک آدمی کو مارا لیکن لگا جا کر دوسرے کو اور وہ مر گیا۔ یہ تقسیم مشہور تقسیم ہے میں قتل کی اقسام اور سزاؤں میں اسی پر اعتماد کرتے ہوئے بحث کروں گا۔

تیسری بات...... مشہور مالکی مذہب میں، قتل کی دو قسمیں ہیں: قتل عمد اور قتل خطاء۔ اس لیے کہ یہی دو قرآن کریم میں مذکور ہیں قتل کی قسموں کا حکم بیان ہوا، بس جو تیسری یا چوتھی قسم کا اضافہ کر رہا ہے وہ نص پر اضافہ کر رہا ہے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے شبہ عمد کا انکار کیا ہے۔

قتل عمد...... یہ کہ قاتل بنفسہ خود قتل کا ارادہ کرے کسی دھاری دار چیز یا مثقل چیز سے یا وہ سبب بنے جلانے، غرق کرنے، گلا گھونٹنے یا زہر وغیرہ دینے کا، مثلاً کھانا روک لینا، پانی نہ دینا اور اس کی موت کا قصد کرتے ہوئے اور وہ مر بھی جائے، یا صرف عذاب اور دکھ کا ارادہ کرے چاہے اسی چیز سے جس سے غالباً موت واقع ہوتی ہے یا ایسی چیز کے ذریعہ جس سے موت واقع نہیں ہوتی جبکہ یہ کام وہ دشمنی اور غصہ کی وجہ سے کرے نہ کہ تادیب کے طور پر اگر قتل ہوا ہو مذاق مذاق میں مارتے ہوئے تادیب واصطلاح کی وجہ سے تو یہ قتل خطاء ہے جبکہ بانس وغیرہ سے مارا ہو نہ کہ تلوار سے۔

قتل خطاء...... نہ تو مارنے کا ارادہ ہو نہ قتل کا جیسے کوئی آدمی دوسرے پر گرا اور اسے قتل کر دیا یا تیر مارا شکار کو وہ کسی انسان کو جا لگا۔

شبہ عمد...... مارنے کا ارادہ ہو قتل کا ارادہ نہ ہو اور مالکیہ کے ہاں مشہور یہ ہے کہ عمد کی طرح ہے۔ یاد رہے مذکورہ وضاحت سے کہ فقہاء کا قتل عمد کے سلسلہ میں بعض حالات میں اتفاق ہے جیسے اسلحہ سے قتل کرنا اور حالت قتل خطاء میں اور تین حالتوں میں اختلاف ہے قتل شبہ عمد، جاری مجری خطاء اور قتل سبب میں۔ جیسا کہ آپ نے ملاحظہ کیا کہ فقہاء قتل عمد اور شبہ خطاء جیسے اثبات میں اعتماد کرتے ہیں اس آلہ قتل کا مادی اور حسی دلیل کے اعتبار سے قصد وارادہ کا نہ ہونے ہمارے اس زمانے میں جیسے قتل کے طریقے بہت ہو گئے ہیں تو مناسب ہے کہ قتل کے آلات اور ان کے سبب سے بحث کی جائے، اور حالات کے قرائن وغیرہ اور قاتل کی نیت کہ آیا وہ عمد ہے یا خطاء۔

دوسری بحث...... قتل عمد اور اس کی سزا

اس میں دو مقصد ہیں۔

پہلا مقصد.....قتل عمد کے ارکان۔

دوسرا مقصد.....قتل عمد کی سزائیں۔

پہلا مقصد: قتل عمد کے ارکان......قتل عمد کے تین ارکان ہیں وہ یہ کہ مقتول آدمی ہو زندہ ہو اور معصوم الدم ہو اور قتل قاتل کے فعل سے ہوا ہو، اور قاتل نے اس کی موت کا ارادہ کیا ہو۔

پہلا رکن: مقتول آدمی زندہ اور معصوم الدم ہو......وہ قتل عمد جس سے قصاص واجب ہوتی ہے وہ ہے جو کسی زندہ معصوم الدم آدمی پر ظلماً ہو، لہٰذا انسان کے علاوہ پر ظلم سے قصاص نہیں یا ایسے مردہ پر ظلم جن کی زندگی ختم ہوگئی ہو یا دائمی معصوم الدم نہ ہو جیسے مرتد یا حربی کافر یا مستأمن کافر دار اسلام میں اس لیے کہ مستأمن کے لیے عصمت ثابت دائمی نہیں بلکہ اس کی عصمت تو دار اسلام میں دوران قیام موقت ہے، اور اصل میں وہ حربی ہے اور دار اسلام میں وہ عارضی حاجت کی بنا پر داخل ہوا ہے پھر وہ اپنے وطن اصلی کی طرف لوٹے گا، پس دار الحرب میں واپس لوٹنے کی وجہ سے اس کے خون میں اباحت کا شبہ ہے بس اسے عمداً قتل کرنے والے سے قصاص نہیں لیا جائے گا، بلکہ اسے تعزیر لگائی جائے گی حاکم کی مصلحت کے مطابق۔ اسی طرح جمہور کے ہاں باغی کے قتل میں بھی قصاص نہیں کیونکہ وہ معصوم نہیں اور اہل عدل کا اعتقاد اس کے خون کی اباحت کا ہے، اور یہ اباحت حنفیہ کے علاوہ حضرات کے ہاں ہے، اور وہ بھی اس حالت میں منحصر ہے جب اہل عدل اور باغیوں کے درمیان لڑائی جاری ہو اور حنفیہ کے ہاں باغی کی عصمت کسی حال میں بھی نہیں اور حنفیہ کے ہاں عصمت کی بنیاد دار السلام میں موجود ہونا ہے۔ بس مسلمان، ذمی اور مستأمن دار اسلام میں ہونے کی وجہ سے معصوم الدم شمار ہوں گے رہ گیا حربی یا مسلمان دار الحرب میں یہ معصوم نہیں اور ان کے قاتل پر کوئی سزا نہیں کیونکہ یہ دار الحرب میں ہیں۔ اور جمہور کے ہاں عصمت کی اساس و بنیاد اسلام یا امان ہے بس مسلمان ذمی، مستأمن اور معاہدت معصوم شمار ہوں گے مسلمان تو اسلام کی وجہ سے اگر چہ وہ دار الحرب ہی میں کیوں نہ ہو اور مسلمان کے علاوہ باقی امان اور عہد کی وجہ سے معصوم شمار ہوں گے، نہ کے خون مباح ہیں نہ ان کے مال، اور قتل عمد کی صورت میں ان کے قاتل کو سزا دی جائے گی البتہ ان کے ہاں مسلمان کو کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا جیسا کہ عنقریب اس کی وضاحت آئے گی اور مسلمان کو قتل کرنے والے کو قتل کیا جائے گا اگر چہ وہ دار الحرب میں کیوں نہ ہوں اور اس اختلاف کا اثر مسلمان کو دار الحرب میں قتل سے دورائیوں میں ظاہر ہوگا۔ اور حنفیہ کے ہاں عصمت کا وقت صاحبین رحمۃ اللہ علیہما اور امام صاحب کے درمیان مختلف فیہ ہے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں قاتل کے قتل کا وقت نہ کے اس کے علاوہ پس جس نے کسی مسلمان کو تیر مار کر زخمی کر دیا پھر وہ اس حالت میں مرتد ہوگیا اور مرتد مرا تو اس کی قصاص نہیں اس لیے کہ قاتل کا فعل قتل اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک مقتول مرے نہ اور اس کی زندگی اس وقت ختم ہوئی جب یہ معصوم نہیں تھا بس اس کا خون رائیگاں جائے گا البتہ امام صاحب کے ہاں قاتل پر مقتول کی دیت ہے اس لیے کہ ان سے اس زخم کا سوال ہوگا جو معصوم حالت میں اس سے ہوا۔

اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے ہاں......عصمت کا وقت قاتل کے قتل اور موت دونوں کا وقت ہے اس لیے اس فعل کا تعلق قاتل اور مقتول دونوں سے ہے۔ بس یہ قاتل کا فعل ہے۔ اور اس کا اثر مقتول کی زندگی ختم پر ظاہر ہوگا، لہٰذا دونوں کا اعتبار کرنا ضروری ہے بس مثال سابق میں قاتل پر کوئی قصاص نہیں اور نہ ہی اس پر دیت ہے ان کے ہاں بس امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین قصاص نہ ہونے پر متفق ہیں اور دیت میں اختلاف ہے اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں عصمت کا وقت وہ موت کا وقت صرف۔ اسی طرح ان میں وقت عصمت میں تیر پھینکنے کے وقت میں اختلاف ہے۔ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں مارنے کے وقت کا اعتبار ہے نہ کہ تیر وغیرہ پہنچے کے وقت کا، اس لیے کہ انسان سے اس کے فعل کے متعلق سوال ہوگا اور مارنے کے علاوہ اس کا کوئی فعل نہیں اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے ہاں لگنے کے وقت کا اعتبار ہے نہ کے مارنے کے وقت کا، اس لیے کہ وقت تلف کا اعتبار ہے اور تلف کا وقت وہ تیر پہنچنے کا وقت ہے، اگر کسی نے دوسرے کو

رصاص سے مارا اور تیر پہنچنے سے پہلے اور نکلنے کے بعد مرتد ہو گیا تو امام صاحب کے ہاں قاتل پر دیت ہے اس لیے کے مارنے کے وقت مقتول معصوم تھا اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں دیت نہیں اس لیے کہ مقتول تیر لگنے وقت معصوم نہیں تھا، مالک، شافعی اور امام احمد صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کی رائے کے ساتھ متفق ہیں وقت عصمت کی تحدید میں اور وہ وقت فعل اور موت دونوں ہیں یعنی ابتداء اور انتہاء دونوں حالتیں مقتول کا مارنے کے وقت سے موت کے وقت تک معصوم ہونا شرط ہے اگر کسی شخص نے مسلمان کا ہاتھ کاٹ ڈالا پھر وہ مرتد ہو گیا، پھر اس زخم کی سرایت سے وہ مر گیا تو اس کا خون رائیگاں ہے یعنی قاتل پر نہ قصاص ہے نہ دیت اور نہ کفارہ اس لیے کہ یہ مرتد نفس ہے جو نہ معصوم ہے نہ مضمون۔ البتہ حنفیہ کے علاوہ باقی آئمہ کا حالت رمی میں وقت عصمت کی تحدید میں اختلاف ہے، مالکیہ اور شوافع کے ہاں مارنے کا وقت اور حنابلہ کے ہاں لگنے کا وقت ہے۔

دوسرا رکن: قتل قاتل کے فعل کا نتیجہ ہو...... اس وقت تک جرم کو قتل شمار نہیں کیا جائے گا جب تک کہ قاتل ایسا فعل نہ کرے جس سے موت واقع ہوتی ہے اگر ایسے فعل سے موت واقع ہو جیسے قاتل کا فعل قرار دینا ممکن نہ ہو، یا اس کا فعل ایسا نہ ہو جس سے موت واقع ہوتی ہے تو قاتل شمار نہیں ہوگا۔ اور قاتل کا مقصد ضرب، ذبح، جلانا، گلا گھونٹنا، یا داغ وغیرہ لگانا ہوں گے، اس رکن میں دو چیزوں سے بحث ہوگی ایک آلہ قتل، اور قتل عمد بننے والے افعال: آلہ قتل: جسم میں تاثیر اور اثر کے اعتبار سے قوی اور ضعیف ہوتے ہیں آلات قتل مختلف ہیں اسی وجہ سے فقہاء نے ان میں سے ہر ایک کے لیے حکم اور متعین اثر بیان کیا ہے۔ اور ان کی ترتیب میں ان کا اختلاف ہے۔

پہلی بات، حنفیہ کی رائے...... قتل عمد کے آلہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے شرط لگائی ہے کہ وہ ایسا ہو جس سے عام طور پر قتل ہو جاتا ہو اور جسے قتل کے لیے تیار کیا گیا ہو۔ اور وہ ہر وہ آلہ ہے جو زخمی کرے یا جسم میں داخل ہو جائے تیز دھار ہونے کی وجہ سے، یعنی اجزاء جسم کو تفرق کر دے، چاہے لوہا ہو یا سیسہ ہو، تیر، لکڑی اور پتھر ہو یا تلوار، بندوق، چھری، نیزہ وغیرہ یا آگ، شیشہ یا بانس کا چھلکا یا چقماق کا پتھر تیر، یا برچھی وغیرہ اور چاہے وہ لوہا ہو یا اس کے مشابہ کوئی معدنیات ہو لیکن ہونا ایسا چاہئے جو تیز دھار ہو۔ وہ جلد اور گوشت کو پھاڑ دے یا وہ بھاری ہو مگر اس کی دھار نہ ہو جیسے ستون اور ترازو کی لکڑ اور کلہاڑی کی پٹھ وغیرہ۔ اور قتل شبہ عمد کا آلہ ہر وہ آلہ جو غالباً قتل کرتا ہو لیکن وہ زخمی کرنے والا نہ ہو اور جسم میں گھسنے والا نہ ہو، جیسے بڑی لکڑ اور بڑا پتھر، اور اس سے ارادہ قتل کا نہ ہو بلکہ اصلاح اور تنبیہ مقصود ہو لیکن اس سے تلف کرنے کا ارادہ کیا تو وہ قتل عمد ہوگا۔ اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے سنو: خبر دار رہو! مقتول خطاء اور شبہ عمد کا مقتول وہ ہے جو کوڑے اور عصا سے قتل ہوا ہو اس میں سو اونٹ ہیں ان میں سے چالیس ایسے کہ وہ حاملہ ہوں امام ابوحنیفہ کا صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے ساتھ اتفاق ہے کہ قتل شبہ عمد دو حالتوں میں ہوتا ہے۔

۱..... قاتل چھوٹے عصاء، چھوٹے پتھر یا طمانچہ، یا کوڑے وغیرہ سے قتل کا ارادہ کرے یا ایسی چیز جو غالباً آلہ قتل نہ ہو۔

۲..... چھوٹے کوڑے سے پے در پے مارنا حتیٰ کہ وہ مر جائے اور اس دوسری صورت کے بارے میں صاحبین کے ہاں یہ قتل عمد ہے اور امام صاحب کا صاحبین سے دو حالتوں میں اختلاف ہے۔ بڑا عصاء استعمال کرنے، بڑا پتھر استعمال کرنے وغیرہ۔

۳..... کنویں میں ڈالنا یا سطح اور پہاڑ سے گرانا جس سے نجات کی امید نہ ہو۔ امام صاحب کے ہاں یہ شبہ عمد ہیں اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے ہاں عمد، حنفیہ کے ہاں امام صاحب کا قول صحیح ہے اور شبہ عمد میں اسی پر فتویٰ ہے۔ رہ گیا تھوڑے پانی میں غرق کرنا اور غرق ہونے والے کا مرنا تو نہ یہ قتل عمد ہے نہ شبہ عمد حنفیہ کے ہاں بالاتفاق۔

دوسری بات: شوافع اور حنابلہ کا مذہب...... قتل عمد کے آلہ کی تحدید میں شوافع اور حنابلہ نے اس بات پر اکتفاء کیا ہے کہ وہ ایسا ہو جس سے غالباً قتل ہوتا ہو، چاہے دھاری دار سے قتل ہو یا مثقل سے۔ دھاری دار: وہ جو کاٹے اور بدن میں داخل ہو جائے جیسے تلوار، چھری

وغیرہ اور جس معدنیات سے بھی ہو جیسے لوہا، سیسہ، پیتل، سونا چاندی یا معدنیات میں سے نہ ہو جیسے شیشہ، پتھر، بانس، دھاری دار لکڑ، وغیرہ اور دھاری دار میں قتل ہونے کا غلبہ ظن معتبر نہیں دلیل یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی کے کان کی لو یا انگلی کاٹ ڈالی اس سے وہ مرگیا تو وہ عمد ہے۔

مثقل...... وہ چیز جس کی کاٹنے والی دھاری نہ ہو اور چبنے والے دانت جیسے عصا، پتھر، اگر مثقل ایسا ہے جس سے غالباً قتل ہو جاتا ہے یعنی استعمال پر موت کا ظن غالب ہو تو یہ قتل عمد ہوگا جو موجب قصاص ہے اور اگر مثقل ایسا ہے جس سے غالباً قتل نہیں ہوتا تو یہ قتل شبہ عمد ہے جو دیت کا موجب ہے۔

اسی بناء پر اگر جانی (قاتل) آگ والا اسلحہ یا ابیض اسلحہ استعمال کرے تو یہ قتل عمد ہوگا جیسے تلوار یا معدنیات میں سے ہو یا نہ ہو اور اس کی دھاری ہو جو جلد گوشت کو کاٹ ڈالے یا دہ اجزاء جسم کو ٹکڑے کر دے، یا ایسی چیز استعمال کرے جس سے غالباً قتل ہوتا ہو، جیسے بڑا عصا، ستون، بڑی لکڑی اور پتھر یا ایسا آلہ ہو جس سے عام طور پر قتل ہوتا ہو جسے عصا، کوڑا، چھوٹا پتھر، طمانچہ، جبکہ اتنا مارے کے وہ مرجائے، یا بعض برتنوں سے بھی کبھی قتل ہو جاتا ہو، جب مقتول مریض کے ہاتھ یا سخت گرمی اور سردی میں یا تکلیف اتنی ہو کہ موت تک باقی رہے، اگر قاتل نے ایسا آلہ استعمال کیا جس سے عام طور پر قتل ہوتا ہو جیسے کوڑے سے مارا، یا ہلکے عصاء، سے اور پے در پے مارا بھی نہیں اور مرنے کی جگہ پر بھی نہیں مارا یا مقتول بچہ ہے یا ضعیف ہے اور گرمی سردی بھی ہلاکت میں داخل نہیں اور تکلیف بھی نہیں بڑھی موت تک تو یہ قتل شبہ عمد ہے۔ شوافع اور حنابلہ کی دلیل وہی حدیث ہے جس سے حنفیہ نے استدلال کیا ہے۔ وہ یہ کہ قتل شبہ عمد میں اور قتل خطاء میں سو اونٹ ہیں، اور کہتے ہیں کہ حدیث محمول ہے مثقل صغیر پر، اس لیے کہ آپ نے عصا اور سوط کا ذکر کیا ہے اور اس کے ساتھ پتھر کو ذکر کیا یہ اس بات کی دلالت ہے کہ آپ نے اس مشابہت کا ارادہ فرمایا ہے، اور یہ ایک اور حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں، ایک جاریہ پائی گئی اس کے سر کو دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کچلا گیا تھا اس سے پوچھا گیا اس طرح آپ کے ساتھ کس نے کیا فلاں نے یا فلانی نے حتیٰ ایک یہودی کا نام لیا گیا تو اس نے سر سے اشارہ کیا، تو اس یہودی کو پکڑا گیا اس نے اعتراف کیا تو آپ نے اس کے سر کو پتھر سے کچلنے کا حکم فرمایا تو یہ حضرات کہتے ہیں مثقل میں بھی قصاص اس حدیث سے ثابت ہوگیا باقیوں کو اس پر قیاس کیا جائے، جو قتل بالمثقل سے قصاص کی مشروعیت پر دلالت کرتی رہیں۔

تیسری بات: مالکی مذہب...... مالکیہ کے ہاں آلات قتل عمد ہر وہ آلہ ہے جس سے غالباً قتل ہو جاتا ہو جیسے تیز دھار والا مثلاً اسلحہ مثقل جیسے پتھر یا وہ ایسا ہو کہ غالباً اس سے قتل نہ ہوتا ہو جیسے عصا، کوڑا وغیرہ چاہے قاتل مقتول کے قتل کا ارادہ کرے یا نہ کرے اور صرف مارنے کا ارادہ کرے یا وہ کسی خاص شخص مثلاً زید کو قتل کرنے کا ارادہ کرے جبکہ وہ عمر ہو۔ جبکہ یہ مار غصہ کی حالت میں ہو تادیب و اصلاح مقصود نہ ہو ان تمام اور صورتوں میں قصاص ہے۔ اور مارنے کی طرح ہی جلانا، غرق کرنا، گلہ گھونٹنا اور داغنا ہے۔ نیز کھانا، پانی روکنا اور چاہے اس سے مارنے کا ارادہ ہو یا صرف عذاب دینا اور تکلیف دینا ہو۔ اور اگر مارنا بطور لہو لعب اور اصلاح کے ہو تو یہ قتل خطاء ہے جبکہ وہ عصا وغیرہ سے ہو نہ کہ تلوار سے یا جیسے کسی دوسرے پر گرا اور مرگیا یا اس نے شکار کو تیر مارا اور وہ کسی انسان کو جا لگا۔ اور یہ بھی والد کے علاوہ ہے اور والد تو اپنے بیٹے کے قتل کا ارادہ نہیں کرتا جب تک کہ اس کی روح کو ختم کرنے کا ارادہ نہ کرے۔ مثلاً اسے لٹا کر ذبح کرنا۔ اسی سے ظاہر ہوگیا کہ امام مالک کے ہاں قتل کی صرف دو قسمیں ہیں عمد اور خطاء اور شبہ عمد کوئی قسم نہیں امام مالک نے فرمایا اللہ تعالیٰ کی کتاب میں صرف قتل عمد اور خطاء کا تذکرہ ہے اور شبہ عمد پر ہمارے ہاں عمل نہیں کیا جائے گا اور یہ اسے عمد ہی کی قسم قرار دیتے ہیں۔

قتل عمد کے افعال...... وہ قتل عمد جو موجب قصاص ہے بعض، انواع میں فقہاء کے اختلاف کے ساتھ نو قسم پر ہے۔ میں ان کے سلسلہ میں بحث کروں گا اور اس زمانے میں راجح رائے بھی بیان کروں گا۔

۱۔ تیز دھار سے قتل...... محدد ہر وہ آلہ زخمی کرنے والا یا بدن میں گھسنے والا اور اجزاء جسم کو الگ الگ کرنے والا جیسے جدید آتشیں

ہتھیار، لکڑیاں اور پتھر تیز دھار والے شیشہ اور ہڈی وغیرہ۔ اور فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تیز دھار چیز سے قتل، قتل عمد ہی ہے اور اس میں قصاص واجب ہے، اور اس میں وہ ضوابط جو سابقہ بحث میں بیان ہوئے وہ بھی نظر میں رکھتے ہوئے کہ حنفیہ کے ہاں غالباً اس سے قتل ہوتا ہو یا وہ قتل کے لیے تیار ہوں، شوافع اور حنابلہ کے ہاں صرف تیز دھار ہونا ہی کافی ہے۔ اور مالکیہ نے آلہ قتل میں کوئی شرط نہیں لگائی اسی بناء پر اگر قاتل نے بڑا زخم لگایا تو یہ بالاتفاق قتل عمد ہے اور اگر زخم چھوٹا ہے لیکن ہے جائے قتل میں ہے مثلاً آنکھ دل کوکھ وغیرہ میں سوئی، کانٹا وغیرہ لگا کر کیا تو یہ بھی قتل عمد ہے بالاتفاق، لیکن اگر اس نے سوئی جائے قتل کے علاوہ میں استعمال کی مثلاً دان وغیرہ میں تو حنفیہ کے ہاں یہ شبہ عمد ہے، اس لیے کہ سوئی تو سلائے کے لیے بنائی گئی ہے اور عادتاً قتل کے لیے استعمال نہیں ہوتی، اور شوافع کے ہاں اگر وہ جہاں لگائی گئی ہے وہاں ورم کرے یا اس سے تکلیف ہو تو اور اس سے وہ مر جائے تو یہ قتل عمد ہے اگر سوئی چبھانے سے کوئی اثر ظاہر نہ ہو یا کہ اس سے تکلیف نہ ہو لیکن وہ فوری طور پر مر جائے تو یہ قتل شبہ عمد ہے اور کہا گیا ہے کہ قتل عمد اور حنابلہ کے ہاں سوئی چبھانا جائے قتل کے علاوہ میں قتل عمد ہے اگر سوئی بدن میں داخل کرنے میں مبالغہ کرے، اس لیے کہ اس سے تکلیف میں اضافہ ہوتا ہے اور وہ قتل تک پہنچاتی ہے، اور اسی طرح اگر سوئی کم چبھائی ہو یا زخم تھوڑا ہو اور اسی میں وہ مر جائے تو یہ بھی عمد ہے تو اس میں قصاص ہے اور اگر فوری طور پر مر جائے تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ اس میں قصاص نہیں، دوسرا یہ کہ اس میں قصاص ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ شوافع اور حنابلہ کے ہاں سوئی کے استعمال میں اتفاق ہے۔ اور امام مالک کے ہاں یہ قتل عمد ہے چاہے جائے قتل میں ہو یا کسی اور جگہ جبکہ یہ فعل بطور لہو لعب اور تادیب ہے۔

۲۔ مثقل کے ساتھ قتل...... مثقل وہ آلہ جس کی دھار نہ ہو جیسے، عصا پتھر اس میں اختلاف ہے کہ آیا اس میں قصاص ہے یا دیت۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں مثقل سے قتل سوائے لوہے کہ اور اس کے معنی میں جو پیتل، سیسہ وغیرہ ہے یہ شبہ عمد ہے اور لوہے کو مستثنیٰ کیا ہے کیونکہ یہ اسلحہ کے لیے استعمال ہوتا ہے چونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَاَنْزَلْنَا الْحَدِيْدَ فِيْهِ بَاْسٌ شَدِيْدٌ وَّ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ الحدید:۵۷/۲۵

اور ان کی دلیل حدیث ہے کہ خبردار قتل خطا اور کوڑے عصا اور پتھر کے مقتول میں سو کوڑے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں دیت واجب کی ہے لہٰذا یہ شبہ عمد ہے قتل عمد نہیں، اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں: شئی مثقل سے قتل کرنا جیسے بڑا پتھر، یا بڑی لکڑا اگر غالباً ان سے قتل ہو جاتا ہو تو پھر یہ قتل، قتل عمد ہے اس لیے کہ جب یہ غالباً قتل کر رہا ہے تو گویا یہ آلہ قتل کی طرح ہو گیا لیکن اگر مثقل غالباً قتل نہ کرتا ہو تو یہ قتل شبہ عمد ہوگا اگرچہ پے در پے ہی مارا ہو۔

شوافع اور حنابلہ کے ہاں...... مثقل سے قتل جس سے غالباً قتل ہو جاتا ہو جیسے وہ بڑا ہو یا چھوٹا اور چاہے جائے قتل میں ہو یا مرض اور گرمی سردی میں پے در پے وار کے ذریعہ ہو تو یہ قتل عمد ہے، اس لیے کہ اس سے غالباً قتل ہوتا ہے اور قصاص کے وجوب پر عمومی آیات دلالت کرتی ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس یہودی سے قصاص لیا جس نے ایک عورت کو پتھر سے قتل کیا اور آپ کا ارشاد ہے: جس کا کوئی شخص قتل ہو گیا اسے دو اجازتیں ہیں چاہے تو دیت لے لے یا قصاص لے لے۔ اور جس حدیث سے امام ابوحنیفہ نے استدلال کیا ہے وہ مثقل صغیر پر محمول ہے، اس لیے کہ آپ نے عصا اور کوڑے کو پتھر کے ساتھ ذکر کیا ہے جس سے ظاہر ہے کہ آپ کی مراد اس کے مشابہ کی ہے کما تقدم۔

مالکیہ کے ہاں...... مثقل سے قتل بھی قتل عمد ہے، جبکہ وہ فعل دشمنی کی وجہ سے ہو نہ کر مذاق ہو اور حقیقت یہ ہے کہ جو قتل عمد کے حالت میں دشمنی، غیظ، کینہ اور عصبیت کو دیکھے گا وہ قتل محدود اور مثقل میں سے مالکیہ کی رائے کو ترجیح دے گا۔

۳۔ خود قتل کو انجام دینا، براہ راست قتل کرنا...... براہ راست فعل انجام دینے والا وہ ہے جس کا اثر تلف میں ہو اور وہ بغیر کسی

واسطے کے حاصل ہو اور یہی موت کا سبب ہو اور براہ راست قتل یہ کہ جرم کرنے والا (قاتل) مقتول کے قتل کا ارادہ کرے جو اسے ہلاک کردے بغیر کسی واسطہ کے، جیسے زخمی کرنا، ذبح کرنا، چھری سے یا گلا گھونٹنا اس لیے کہ یہ چیز بذاخود موت تک پہنچاتی ہیں اور اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ براہ راست قتل کرنا موجب قصاص ہے، اور حنفیہ نے شرط لگائی ہے کہ قتل براہ راست ہو واسطے سے نہ ہو سے اور براہ راست قتل کبھی ایک قاتل سے ہوتا ہے یا ایک گروہ کے ذریعہ ایک ایک ہی شخص سے قتل ہوا ہو، تو قاتل پر قصاص واجب ہے اور اگر ایک جماعت اور گروہ قتل میں شریک ہو تو اب ان کا اشتراک آگے پیچھے ہوگا یا ایک ہی وقت میں۔

ایک گروہ کا ایک شخص کو قتل کرنا...... آئمہ اربعہ کے ہاں بالاتفاق اگر کوئی جماعت مل کر ایک کو قتل کرے تو اس جماعت کو اس ایک کے بدلے قتل کرنا واجب ہے ان ذرائع کی روک تھام کے لیے، اگر ان سب کو قتل نہ کیا گیا تو قصاص لینا ممکن نہ ہوگا، اس لیے کہ ان کا شرکت کرنا قصاص کے لیے ضروری ہے پھر اس لیے بھی کہ قتل عام طور پر سب ہی کے عمل سے ہوتا ہے اور عام طور پر قتل تعاون اور اجتماع کی صورت ہی میں ہوتا ہے۔ اور صحابہ کرام نے ایسا ہی کیا ہے اور آپ نے سب کے قصاص کا فتوی دیا ہے، اور سب سے پہلا واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں ہوا ہے، اور وہ اس طرح کہ ایک عورت تھی صنعاء یمن میں اس کا شوہر اس سے غائب ہوگیا اور اس کا ایک بچہ بھی تھا جو اس کے پاس چھوڑ گیا اس عورت نے اپنا ایک دوست بنالیا اس نے اسے کہا یہ غلام (بچہ) ہمیں رسوا کرتا ہے اسے قتل کردو دوست نے انکار کیا۔ اور اس سے رک گیا اس نے دوست کو بھلا پھسلا لیا بس اس بچے کے قتل میں ایک اس عورت کا دوست اور ایک آدمی دونوں مل گئے اور عورت اور اس کی خادمہ، انہوں نے اس کے اعضاء کاٹ ڈالے اور ایک کنویں میں ڈال دیا، پھر واقعہ ظاہر ہوا اور لوگوں کے درمیان پھیل گیا، امیر یمن نے اس عورت کے دوست کو پکڑا اس نے اعتراف کرلیا پھر باقیوں نے بھی اعتراف کرلیا، امیر یمن نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خط لکھا تو حضرت عمر نے انہیں جواب لکھا کہ ان سب کو قتل کردو اور نیز فرمایا اگر اہل صنعا سارے اس کے قتل میں شامل ہوتے تو میں سب کو قتل کرتا ❶ اور مشترکہ طور پر قتل کرنے کا حکم درج ذیل صورتوں میں ظاہر ہوگا۔ ❷

پہلی بات...... براہ راست پے در پے قتل کرنا: مثلاً ایک شخص دوسرے کے پیٹ کو چاک کرے۔ پھر دوسرا آئے اور اس کی گردن الگ کردے اب قصاص دوسرے پر ہے اگر عمداً قتل کیا ہو اور اگر خطاء ہے تو اس کی عاقلہ پر دیت ہے اس لیے کہ قاتل یہی ہے نہ کہ پہلا، اس پر صرف تعزیر ہے اور یہ انفرادی حالت مشترک لوگوں میں سے آخری پر ختم ہوگی نہ کہ اجتماعی طور پر سب پر اور ان کے درمیان توافق نہیں ہوگا۔

دوسری بات براہ راست اجتماعی طور پر قتل کرنا...... مثلاً چند لوگ اکٹھے زخم لگائیں اور ان میں سے ہر ایک کا زخم مہلک ہو یا ان میں سے ہر ایک آتشیں مادہ پھینکے اور اس سے مقتول قتل ہوجائے تو حنفیہ کے ہاں تمام قصاص واجب ہے جو بنفسہ اس میں شریک ہوئے ہیں اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک قاتل عمد شمار ہوتا ہے، اسی سے ظاہر ہوگیا کہ حنفیہ توافق یعنی قتل کے ارادہ اور تعاون یعنی قتل کے ارادہ اور پہلے کسی جرم میں فرق نہیں کرتے، اور اہم چیز فعلی طور پر قتل ہے۔ دلیل یہ ہے کہ عمد کے سلسلہ میں ان کے ہاں، ہر ایک کا براہ راست قتل کرنا شرط، بایں طور کر ہر ایک سرایت کرنے والا زخم لگائے اور تمرتاشی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ گروہ کو ایک کے قتل پر قتل کیا جائے گا اگر ان میں سے ہر ایک زخم لگائے ورنہ نہیں یعنی ان کے ہاں اہم بات یہ ہے کہ سب براہ راست قتل میں شریک ہوں۔ اور جمہور کے ہاں ایک گروہ اور جماعت کو اس صورت میں قتل کیا جائے گا جبکہ وہ پہلے متفق نہ ہوں جبکہ ان میں سے ہر ایک کا وار قتل کے لیے کافی ہو اس صورت میں کہ ایک جنایت کرے اور مقتول مرجائے اور پھر وہ عملاً اور دشمنی کی بنیاد پر اسے ماریں یعنی گروہ اور جماعت میں سے ہر فرد کا فعل قاتل ہو اور اس حالت میں جمہور بھی حنفیہ کے ساتھ متفق ہیں، اور اسی طرح جمہور کے ہاں پے در پے قتل کرنے والے گروہ کو بھی قتل کیا جائے گا جبکہ ان کا ارادہ قتل کا ہو۔ اگر چہ ان

---

❶......اخرجہ مالک فی موطا۔ ❷ البدائع: ۲۳۸/۷

میں سے ہر ایک کا فعل قتل کی صلاحیت نہ بھی رکھتا ہو مثلاً وہ اسے کوڑوں اور چھوٹے پتھروں سے ماریں اور وہ مر جائے تاکہ اتفاق قصاص ختم کرنے کا ذریعہ نہ بن جائے۔ یہی شوافع اور حنابلہ کے ہاں اصح ہے، الا یہ کہ مالکیہ کے ساتھ ان کا اختلاف ہے اس شرط میں کہ ہر ایک کا اس کے قتل کا جرم ہے اور مالکیہ کے ہاں سب کا حاضر ہونا کافی ہے اگرچہ قتل صرف ایک ہی کرے جبکہ قتل کرنے والے کے علاوہ اس کے قتل کے درپے ہوں اگرچہ اسے نہ ماریں وہ صرف دشمن ہوں۔ اسی سے ظاہر ہو گیا کہ جمہور حنفیہ کے ساتھ اس حالت میں اختلاف رکھتے ہیں لیکن جمہور کا مذہب راجح ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل صنعاء سے سات کو قتل کروایا تھا ایک شخص کے بدلے اور صحابہ کا اجماع ہے ان کے فعل پر، خلاصہ یہ کہ جب سب مل کر قتل کریں تو ان سب کو قتل کیا جائے گا تمام مذاہب کے ہاں بالاتفاق اور رہ گیا وہ شریک جو فعل قتل میں شریک نہیں ہوا اور اس نے صرف قتل پر اتفاق کیا ہے یا اس کے لیے ابھارا ہے یا اس نے قتل میں معاونت اور مدد کی ہے تو اسے تعزیر پر لگائی جائے گی، اور اسے مالکیہ کہ علاوہ باقی آئمہ کے ہاں حاکم قتل بھی کر سکتا ہے۔ تمالو: کا معنی فقہاء کا اس کے معنی کی تحدید میں اختلاف ہے۔ حنفیہ شوافع اور حنابلہ کے ہاں تمالو اصطلاح میں جرم کرنے والوں کا ارادہ ایک ہو اس فعل پر اگرچہ ان کے درمیان کوئی سابقہ اتفاق نہ بھی ہو بایں حیثیت کے وہ براہ راست جنایت میں شریک ہو یعنی ''ارتکاب فعل میں وہ ایک دم جمع ہوں اگرچہ پہلے کوئی تدبیر یا اتفاق ان میں نہ بھی ہو۔ مالکیہ کے ہاں تمالو: تعاقد اور اتفاق کو کہتے ہیں وہ یہ کہ دو یا زیادہ آدمی کسی شخص کے قتل کا ارادہ کر لیں۔ پس تمالو میں سابقہ اتفاق ہونا ارتکاب فعل کے لیے ضروری ہے لیکن اتفاقی طور پر ظلم میں جمع ہو جانا تمالو شمار نہیں ہوتا۔ لیکن پھر بھی سب کو قتل کیا جائے اگر وہ سارے قتل کا ارادہ کریں اور جرم میں حاضر ہوں اگرچہ ان میں سے صرف ایک ہی قتل کرے اور دوسرا انتظار میں اس عمداً شرط کے ساتھ کہ اگر وہ ان سے مدد چاہتا تو وہ اس کی ضرور مدد کرتے اور مالکیہ کے ہاں ان سب لوگوں کو بھی قتل کیا جائے گا جو ایک شخص کو عملاً اور دشمنی کی بنیاد پر قتل کریں جو غیر ممالئین ہوں، اور ان کی ضربیں ممتاز نہ ہوں یا ممتاز تو ہوں لیکن مارنے اور قتل کرنے والی ضرب معلوم نہ ہو۔

ایک کو کئی مقتولوں کے بدلے قتل کرنا...... جب ایک شخص کئی لوگوں کو قتل کر دے تو اسے قصاص کے طور پر قتل کیا جائے گا اور حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں قصاص کے ساتھ کچھ بھی مال وغیرہ اس پر واجب نہ ہو گا بس جماعت اور گروہ کی طرف سے صرف اس پر قصاص ہے اس لیے کہ ایک گروہ اور جماعت اگر کسی ایک کو قتل کرتی تو ان سب کو اس کے بدلے قتل کیا جاتا، تو جب ایک ان سب کو قتل کرے تو بھی یہی حکم ہے جیسا کہ ایک ایک کو قتل کرے اور مقتول کے اولیاء کا حق قتل میں استیفاء اور وصولی ممکن ہے اگر ہم اس کے ساتھ مال لازم کریں تو یہ قتل پر زیادتی اور اضافہ ہے، اور یہ جائز نہیں اور میں اس رائے کی طرف مائل ہوں۔

شوافع کے ہاں...... اسے صرف ایک کی طرف سے قتل کیا جائے گا چاہے مقتولوں کے اولیاء طلب قصاص میں متفق ہوں یا نہ ہوں اس لیے کہ قصاص میں برابری شرط ہے۔ ایک اور جماعت میں کوئی برابری نہیں لہٰذا ایک کو ایک جماعت کے بدلے قتل کرنا جائز نہیں بلکہ ایک کو صرف ایک کے بدلے قتل کیا جائے گا، اور باقیوں کے لیے دیت واجب ہو گی، اور اولیاء مقتول قصاص کے مطالبہ میں مشترک ہیں ان کے حقوق میں تداخل واجب نہیں جیسے کہ باقی تمام حقوق میں، اسی بناء پر اگر ایک شخص نے ایک جماعت کو بالترتیب قتل کر دیا تو ان سے پہلے کے بدلے میں اسے قتل کیا جائے گا اگر انہوں نے معاف نہ کیا کیونکہ اس کا سابق ہے۔ اور اگر اس نے سب کو ایک ہی وار میں قتل کیا مثلاً سب کو زخم لگا دیا یا ان پر دیوار گرا دی (کلاشن سے فائر کر دیا) اور وہ سارے ایک ہی وقت میں مر گئے یا ان کے مرنے میں ترتیب اور بیک وقت مرنا مشکل ہوا تو قرعہ کے ذریعہ ایک کے بدلے میں قاتل کو قتل کیا جائے گا وجوباً اور باقیوں کی طرف سے دیت دی جائے گی اس لیے کہ اس پر قصاص متعذر ہے جیسے قاتل خود مر جائے۔

حنابلہ کے ہاں...... اگر اولیاء مقتول قاتل کے قصاص پر متفق ہو جائیں تو ان سب کی طرف سے اسے قتل کیا جائے گا، اور اگر ان میں

سے ایک قصاص طلب کرے اور دوسرا دیت جو قصاص چاہتے ہیں ان کی طرف سے اسے قتل کیا جائے گا اور باقیوں کو قاتل کے مال سے دیت ادا کی جائے گی چاہے اس نے انہیں بیک وقت قتل کیا ہو یا آگے پیچھے اور ان کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔ ''اگر کسی کا مقتول ہو تو اہل مقتول کو دو چیزوں میں اختیار ہے اگر چاہیں تو اسے قتل کر دیں اور اگر چاہیں تو اس سے دیت لے لیں'' نیز اس لیے بھی کہ متعدد جنایات میں حالت خطاء میں تداخل نہیں تو حالت عمد میں بھی تداخل نہ ہوگا۔

۴۔ قتل بالسبب......سبب: وہ ہوتا ہے جو ہلاکت میں مؤثر ہو اور اس سے ہلاکت نہ ہو یعنی موت میں مؤثر ہو نہ کہ خود اس سے ہو، لیکن وہ واسطہ ہو موت کا، جسے عام راستہ میں حاکم کی اجازت کے بغیر کنواں کھودنا اور اسے اس طرح اوپر سے بند کرنا کہ گذرنے والا اس میں گر کر مر جائے۔ اسی طرح قتل سے بری شخص پر جھوٹی گواہی دینا ایک شخص کا دوسرے شخص کو قتل پر مجبور کرنا اور ظالم حاکم کا کسی کو قتل کرنے کا حکم دینا۔ سبب کی تین قسمیں ہیں۔

پہلی قسم......حسی سبب جیسے کسی کو قتل پر مجبور کرنا۔

دوسری قسم......شرعی سبب جیسے قتل پر جھوٹی گواہی دینا اور حاکم کا کسی شخص کے قتل کا حکم دینا جھوٹا یا تہمت کے علم کے ساتھ جان بوجھ کر۔

تیسری قسم......عرفی سبب جیسے زہر آلود کھانا کسی کو کھلانا، کنواں کھودنا عام راستے میں۔

قتل بالسبب کا اجمالی حکم......حنفیہ کے ہاں اس میں قصاص واجب نہیں، اس لیے کہ قتل بالسبب قتل براہ راست (مباشرت) کے برابر نہیں اور قتل مباشرۃ کی عقوبت کے، پس جس نے عام راستے میں کنواں کھودا اور اس میں کوئی انسان گر کر مر گیا تو کنواں کھودنے والے پر کوئی قصاص نہیں اس لیے کہ کنواں کھودنا قتل کا سبب تو ہے لیکن براہ راست قتل نہیں، جیسا کہ جھوٹے گواہ اپنی گواہی سے رجوع کر لیں تو ان پر قصاص نہیں اور اکراہ کی صورت میں حنفیہ کے ہاں مکرہ پر قصاص واجب ہے۔ اس لیے کہ اس نے براہ راست قتل کیا ہے اور اکراہ مکروہ کا آلہ قرار دیا جائے گا اور آلہ پر قصاص نہیں ہوتا، جمہور کے ہاں قتل سبب کی وجہ سے بھی قصاص واجب ہے جبکہ سبب بننے والا ضرر کا ارادہ کرے اور اس سبب کی وجہ سے وہ ہلاک ہو جیسا کہ کنواں کھودنے، گواہوں کا گواہی سے انکار کرنا، اکرہ کی صورت میں قصاص واجب ہے قتل پر اکراہ اور زہر کی وضاحت ضروری ہے۔

قتل پر مجبور کرنا......جب کوئی شخص کسی دوسرے کو قتل پر مجبور کرے بایں طور کہ وہ اسے دھمکی دے اس کی جان یا مال ضائع کرنے کی دے تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں مکرہ پر قصاص واجب ہے اس پر نہیں جسے براہ راست قتل کیا جائے گا کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے میری امت کو خطا نسیان اور جس چیز پر انہیں مجبور کیا جائے وہ معاف کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ مستکرہ تو آلہ ہے مکرہ کا اور قاتل معناً مجبور کرنے والا ہے اور مستکرہ (جس کو مجبور کیا گیا ہے) اس سے صرف قتل کی صورت پائی گئی ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں کسی ایک پر بھی قصاص نہیں شبہ کی وجہ سے اس لیے کہ مکرہ تو براہ راست قتل کرنے والا نہیں وہ صرف قتل کا سبب ہے اور قاتل تو مستکرہ ہے۔ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں قصاص مستکرہ پر ہے، اس لیے کہ حقیقت اور واقع میں قتل اسی کی طرف سے پایا گیا ہے۔ اور اسی سے ظاہر ہوا کہ حنفی مذہب میں تین رائے ہیں جن میں سے اول راجح ہے۔ اور جمہور کے ہاں: قصاص مکرہ اور مستکرہ دونوں پر ہے، اس لیے کہ مکرہ تو قتل کا سبب بنا ہے اور مستکرہ نے براہ راست قتل کیا ہے عمداً اور دشمنی کی بنیاد پر اور اس کا فعل اس کے نفس کے باقی رہنے میں مؤثر ہے۔ میں اس رائے کو ترجیح دیتا ہوں لیکن اگر مکرہ مستکرہ سے کہے قتل کرو ورنہ میں تمہیں قتل کر دوں گا تو اس صورت میں شوافع کے ہاں قصاص نہیں اس لیے کہ آلہ شبہ ہے اس سے حد ختم ہوتی ہے لیکن اگر وہ کہے تم اپنے آپ کو قتل کرو ورنہ تمہیں قتل کر دوں گا۔ اور اس نے قتل کر دیا تو اس صورت میں قصاص واجب

نہیں اس لیے کہ یہ اکراہ نہیں گویا وہ مختار شوافع کے ہاں: یاد رہے کہ قتل پر مجبور کرنے سے قتل کرنا مباح نہیں بلکہ بالاتفاق اکراہ گناہ گار ہے اسی طرح اکراہ سے زنا کرنا بھی مباح نہیں۔

قتل کا حکم...... فقہاء نے قتل پر مجبور اور قتل کا حکم دینے میں فرق کیا ہے اس لیے کہ دونوں حالتوں میں طبعی طور پر فرق ہے۔ حالت اکراہ میں مباشر اس فعل کے کرنے پر مجبور ہوتا ہے اور امر و حکم کی حالت میں مباشر مختار ہوتا ہے اس جرم کے ارتکاب میں اسی وجہ سے اس کے حکم میں تفصیل ہے۔

۱......اگر مامور ناسمجھ ہے جیسے بچہ اور مجنون، تو حنفیہ کے ہاں اس صورت میں آمر (حکم دینے والے پر) قصاص نہیں، اس لیے کہ اس نے قتل با سبب کیا ہے اور قتل کا سبب بننے سے قصاص نہیں، بلکہ اس میں دیت ہے۔ اور جمہور کے ہاں حکم دینے والے سے قصاص لیا جائے گا کیونکہ وہ قتل کا سبب ہے اور رہ گیا مباشرہ تو وہ صرف آلہ ہے آمر اسے جس طرح چاہے حرکت دے سکتا ہے۔

۲......اگر مامور سمجھدار ہے یا عاقل بالغ اور بڑا ہے اب حکم دینے والے کا اپنے (اوپر) غلبہ نہیں ہوگا اگر آمر کا مامور پر کوئی غلبہ نہیں تو امام مالک، شافعی اور احمد کے ہاں مامور سے قصاص اور امر پر تعزیر ہوگی، اور اگر امر کو غلبہ و شوکت حاصل ہے مامور پر جیسے باپ کا غلبہ بیٹے پر اور حاکم کا ماتحت پر اس طور پر کہ مامور کو آمر سے قتل کا خوف ہو تو امام مالک کے ہاں آمر مامور دونوں سے قصاص لی جائے گی اس لیے کہ اس حالت میں امر اکراہ ہے۔

شوافع اور حنابلہ کے ہاں...... اگر مامور کو معلوم ہے کہ قتل ناحق ہے تو مامور سے قصاص لیا جائے، اس لیے کہ وہ اپنے اس فعل میں معذور نہیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”خالق کی نافرمانی میں مخلوق کی اطاعت جائز نہیں“ اور آمر کو ظلماً قتل کی وجہ سے تعزیر لگائی جائے گی اگر مامور کو معلوم نہیں کہ قتل ناحق ہے تو اس صورت میں قصاص امر پر ہے اس لیے کہ مامور مجبور ہے اس پر امام و حاکم کی اطاعت واجب ہے اس کام میں جو معصیت نہ ہو اور ظاہر یہی ہے کہ وہ صرف حق حکم دیتا ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اکراہ کے علاوہ آمر پر قصاص نہیں جیسا کہ مامور پر اس صورت میں قصاص نہیں جبکہ حکم اس کے مالک کی طرف سے ہو اس لیے کہ اس حکم اور اجازت میں شبہ سے جس سے قصاص ختم ہو جاتی ہے اگر حکم اس کی طرف سے ہو جس کا مامور پر کوئی حق نہیں تو مامور پر قصاص ہے۔

زہر دینا...... زہر نفس کے قتل کا سبب ہے تو حنفیہ کے ہاں اس میں قصاص واجب نہیں [1] اگر کسی شخص نے کھانے یا پانی میں زہر ملا کر دوسرے شخص کو دے دی اس نے اسے کھایا یا پیا اور اسے اس کا علم نہیں اور وہ اس سے مر گیا تو اس پر قصاص نہیں اور نہ دیت البتہ اس پر استغفار کرنا لازم ہے اور قتل کا سبب بننے کی وجہ سے اسے قید کرنا اور اس پر تعزیر لگانا ضروری ہے۔ اور رہ گئی اکراہ کی صورت کہ زہر کھانے پر کسی کو مجبور کرنا جیسے ایک شخص دوسرے شخص کے حلق میں زبردستی زہر ڈالے یا اسے زہر والا پانی پلائے تو یہ قتل شبہ عمد ہے اس لیے کہ ایسی چیز سے حاصل ہوا ہے جس میں زخم نہیں آیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اس میں قصاص نہیں بلکہ اس کے عاقلہ پر دیت واجب ہے۔

زہر کھلانا یا زہر آمیز پیش کرنا مالکیہ کے ہاں موجب قصاص ہے جبکہ اسے استعمال کرنے والا مر جائے، اور اسے پیش کرنے والے کو اس کے زہر آلود ہونے کا علم ہو ورنہ اس پر کوئی چیز نہیں کیونکہ وہ معذور ہے، جیسا کہ پیش کرنے والے پر اس صورت میں کچھ بھی نہیں جبکہ کھانے والے کو اس کے زہر آلود ہونے کا علم ہو اس لیے اس صورت میں وہ اپنے آپ کو خود قتل کرنے والا ہے۔

حنابلہ کے ہاں بھی زہر دینا اسی طرح موجب قصاص ہے جبکہ اس کے مثل سے غالباً آدمی قتل ہو جاتا ہو اس لیے کہ عام طور پر زہر قتل کے

[1]......الدر المختار ۳۸۵/۵

لیے تیار کی جاتی ہے لہٰذا قصاص واجب ہے اس دلیل سے کہ ایک یہود نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں زہر ملائے ہوئی بکری لائی تو اس میں سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور بشر بن براء بن معرور نے کھایا جب بشر رضی اللہ عنہ کا انتقال ہو گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کی طرف پیغام بھیجا اس نے اعتراف کیا تو آپ نے اسے قتل کرنے کا حکم دے دیا۔

اور شوافع کے ہاں...... ناسمجھ اور پاگل کا زہر دینا قتل عمد موجب قصاص شمار ہوگا اور اسی طرح عاقل بالغ جب زہر ملا دے وہ بھی موجب قصاص ہے جبکہ اکراہ ہو کیونکہ یہ بھی قتل کا سبب ہے، اگر کسی عاقل بالغ نے بغیر زبردستی اسے زہر پلایا اور استعمال کرنے والے کو طعام کی حالت کا علم نہیں تو اصح قول کے مطابق یہ قتل شبہ عمد ہے اس سے صرف دیت واجب ہوتی نہ کہ قصاص اس لیے کہ اس کا استعمال کرنے والا اپنی مرضی سے استعمال کر رہا ہے بغیر اکراہ کیے۔

خلاصہ یہ کہ مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں زہر دینا قتل عمد ہے اور اکراہ کی صورت میں شوافع کے ہاں بھی قتل عمد ہے اور حالت اکراہ میں حنفیہ کے ہاں شبہ عمد ہے اور شوافع کے ہاں اکراہ نہ ہونے کی صورت میں شبہ عمد ہے اور حالت اکراہ کے علاوہ کی صورت میں حنفیہ کے ہاں صرف تعزیر ہے۔

مسبب اور مباشر کا اشتراک قتل میں...... سابقہ بیان کیا گیا ہے کہ دو یا زیادہ کا براہ راست قتل میں شریک ہونا کا بیان جماعت کا ایک کو قتل کی بحث میں بیان ہو گیا ہے اور میں یہاں متسبب اور مباشر کے اشتراک کی حالت بیان کروں گا جیسا کہ میں آنے والی بحث میں ان کے اشتراک کو بیان کروں گا جن پر قصاص واجب ہے اور جن پر قصاص واجب نہیں۔ متسبب کا مباشر کے ساتھ قتل میں شریک ہونا ان کا حکم فقہاء نے عام قواعد فقہی میں ضمان کی بحث میں بیان فرمایا ہے، اور میں ممسک کے قاتل کے ساتھ شریک ہونے اور دال کے مدلول کے ساتھ اور کنواں کھودنے والے کے کرنے والے کے ساتھ اور کھینچنے والے کے ساتھ ساحق ہو۔

پہلی بات: مباشر کا ضمان...... مباشر وہ ہوتا ہے جس کے فعل سے براہ راست نقصان ہوا ہو بغیر کسی دوسرے مختار شخص کے فعل کے تو یہ حنفیہ کے ہاں دو قاعدوں کی روشنی میں مسئول ہوگا۔

۱...... مباشر ضامن ہوگا اگرچہ اس نے جان بوجھ کر نہ بھی کیا ہو۔

۲...... جس شخص نے قتل کیا ہو براہ راست اسلحہ کے ساتھ تو اگر قتل عمد ہے تو اس میں اس پر قصاص واجب ہے، اور جس نے قتل کیا ہو بغیر اسلحہ کے جیسے پتھر اور لکڑ وغیرہ سے یا اس نے کوئی آتشیں اسلحہ استعمال کیا اور وہ کسی انسان کو لگ گیا یا سویا ہوا کسی دوسرے انسان پر لگ گیا اور اس سے وہ قتل ہو گیا یا راستہ کی دیوار سے کسی انسان پر گرا اور وہ قتل ہو گیا تو ان سب صورتوں میں قتل شبہ عمد ہے اور اس میں دیت واجب ہے اور قاعدہ، میں اصح یہ ہے کہ کیا جائے اگر اس نے اور تعدی نہ کی ہو۔

۳...... جب مباشر اور متسبب جمع ہو جائیں تو حکم مباشر کی طرف منسوب ہوگا، اگر مباشر زیادتی کرنے میں زیادہ اثر ہو تو پھر اسی پر ضمان ہوگا اور اسی سے مسئولیت ہوگی، اور سبب کا وار ضعیف ہو اور انفرادی طور پر وہ ہلاکت کا سبب نہ بن سکتا ہو جیسے کوئی شخص کنواں یا گھڑا وغیرہ عام راستے میں سلطان کی اجازت کے بغیر کھودے اور ایک دوسرا شخص آ کر اس کو کنویں میں گرا دے یا اس میں کوئی جانور گرے تو یہ گرانے والا ضامن ہوگا، اسی پر دیت واجب ہوگی اور عوض اس لیے کہ وہ براہ راست تلف کرنے والا ہے۔ اور کنواں کھودنے والا تو صرف سبب بنا ہے اگر چہ اس کا کنواں کھودنا تلف تک لے گیا ہے لیکن انفرادی طور پر اس میں اتلاف نہیں پایا گیا جب تک دھکیلنے والے کا فعل نہیں۔ اسی کی مثل ہے وہ شخص جو کسی دوسرے کی رہنمائی کرے کسی کے قتل کرنے کی اور یہی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں مسئول ہوگا، اور شافع اور حنابلہ نے اس قاعدے کی مثال یہ دی ہے کہ ایک شخص دوسرے کو پکڑ کر رکھے اور دوسرا اس کو قتل کرے یا وہ کنواں کھودے اور اس میں کوئی گر کر مر جائے، تو

قصاص صرف قاتل اور گرانے والے وغیرہ پر ہے۔

اسی بناء پر اگر کسی نے دوسرے کو اس لیے پکڑا کہ کوئی دوسرا شخص اس کو قتل کردے تو حنفیہ کے ہاں صرف قاتل ضامن ہوگا اگر اس نے اسے اسلحہ سے قتل کیا تو اس سے قصاص لی جائے گی اس لیے کہ قتل اسی نے کیا ہے اور پکڑنے والے پر تعزیر ہوگی۔

شوافع رحمۃ اللہ علیہ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں...... قاتل کو قتل کیا جائے گا اور شوافع کے ہاں پکڑنے والے کو حاکم جتنی مدت چاہے تعزیر دے، اور احمد کے ہاں پکڑنے والے کو قید کیا جائے مرنے تک۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ''جس شخص نے دوسرے کو پکڑے رکھا یہاں تک کہ دوسرے نے آ کر اسے قتل کردیا تو قاتل کو قتل کیا جائے گا اور پکڑنے والے کو قید''۔ نیز آپ کا ارشاد ہے: اللہ رب العزت کے ہاں سب سے زیادہ سرکش ونافرمان وہ ہے جو قاتل کو چھوڑ کر دوسرے کو قتل کرے، یا جاہلیت کے خون کا مطالبہ اسلام میں کرے یا نیند کی حالت میں کسی کی آنکھیں کھولے جبکہ اس نے ایسا نہ کیا ہوا ہو۔ لیکن مالکیہ کے ہاں: جب مباشر اور سبب بننے والا جمع ہو جائیں تو ان دونوں پر قصاص ہوگی ضمان اور قصاص میں دونوں شریک ہوں گے اس لیے کہ پکڑنے والا سبب بنا ہے اور مباشر قاتل ہے۔ اور اسی طرح حکم ہے رہنمائی کرنے والے اور قتل کرنے والے کا، پکڑنے والا پر قیاس کرتے ہوئے، اسی طرح ان کے کنواں کھودنے والے اور گرانے والے دونوں کا حکم ہے۔ خلاصہ یہ کہ مباشر ضامن ہوگا جبکہ اس کا مسبب پر غلبہ ہو۔

دوسری بات: سبب بننے والے کا ضمان...... متسبب وہ ہے جو ایسی کام کرے جس سے کوئی چیز تلف ہو جائے عادتاً الا یہ کہ مباشرۃً تلف اس میں نہ ہوا ہو اور متسبب ضامن ہوگا اکیلا جبکہ وہ متعدی اور ظلم کرنے والا ہو، اس قاعدے پر عمل کرتے ہوئے ''المتسبب لایضمن الا بالتعدی'' چاہے تعدی اس کے قصد وارادہ سے ہو یا نہ ہو یا اس قاعدہ پر عمل کرتے ہوئے ''یضاف الفعل الی المتسبب ان لم یتخلل واسطۃ'' یہ اسی وقت ہے جب مباشر کو ضامن بنانا ممکن نہ ہو یا اس کی وجہ سے کہ وہ مسئول نہیں یا موجود نہیں یا معروف مشہور نہیں یا متسبب کا فعل مباشر سے قوی ہو، بس جس شخص نے بچے کو چھری دی یا کہ وہ اسے اپنے پاس رکھے، وہ چھری اس پر لگی اور اسے زخمی کردیا تو دیت دینے والے پر ہوگی اس لیے کہ سبب یہاں تعدی ہے اس لیے کہ بچہ متعین فعل نہیں کرسکتا، اور وہ مسئول بھی نہیں اور چھری طبعی اعتبار سے زخمی کرنے والا آلہ ہے۔ اگر کسی شخص نے عام راستہ کے درمیان سانپ پھینکا صرف پھینکتے ہی سے اس نے کسی انسان کو ڈس لیا اور وہ مرگیا تو یہ شخص اس کی دیت کا ضامن ہوگا، اس لیے کہ اس سبب میں وہ متعدی ہے۔

اور اسی کی مثل ہے اگر کسی نے بچھو یا بھیڑیا ان کی طرح کی چیز کسی انسان یا حیوان پر چھوڑی، اس نے اسے ضائع کردیا، تو چھوڑنے اور ڈالنے والے ضامن ہوگا اور جھوٹے گواہ قتل انسان میں حنفیہ کے ہاں دیت کا ضامن ہوگا اور حنفیہ کے علاوہ باقیوں کے ہاں اس پر قصاص واجب ہے، اس لیے کہ وہ مشہود علیہ کی موت کا سبب بنے ہیں اگرچہ حاکم مباشر ہے۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کو کسی پر گرایا اور وہ مرگیا تو دیت گرانے والے پر ہوگی اس لیے کہ جسے گرا گیا ہے وہ ایک الہ کی طرح ہے اس میں قاعدہ یہ ہے کہ ''المدفوع کالالۃ فی الضمان''۔

اگر کوئی شخص کسی پتھر سے پھسل کر گرا اور پتھر رکھنے والے کو معلوم نہ ہوا اور وہ کنویں میں جا گرا تو کنواں والا دیت کا ضامن ہوگا۔ اس لیے کہ مباشر کی معرفت متعذر ہے، اور کنویں والا سبب بنا ہے۔ اگر کسی نے اپنے گھر میں کنواں کھودا اور سے ڈھکن دے دیا اپنے دروازے کے قریب کتا باندھا پھر کسی شخص کو گھر میں داخل ہونے کی اجازت دے دی وہ کنویں میں گر کر مرگیا یا اسے کتے نے کاٹ دیا اور وہ مرگیا تو حنفیہ کے ہاں اور شوافع کے ہاں اصح قول کے مطابق اس پر دیت واجب ہے۔ خلاصہ یہ کہ متسبب ضامن ہوگا اگر سبب کا غلبہ ہو مباشر پر۔

تیسری بات: متسبب اور مباشر دونوں کا ضامن ہونا...... متسبب: مباشر کے ساتھ ضامن ہوگا جب اس کے سبب میں اتنا اثر

ہو کہ انفرادی طور پر بھی اس سے تلف ہو سکتا ہو، یعنی جب سبب اور مباشر کی قوت کو برابر کیا جائے تو دونوں کے فعل کا اثر برابر ہو تو سبب بننے والا اور مباشر دونوں قتل کے مسئول ہوں گے جیسے دونوں ایک جانور کو ہانکنے والے اور کھینچنے میں اکٹھے ہوں پھر اس جانور سے کوئی ضائع ہو جائے تو دونوں پر ضمان ہوگا، اس لیے کہ جانور کو صرف ہانکنا بھی تلف کا سبب ہے اگر چہ اس پر کوئی سوار نہ بھی ہو، اسی طرح اگر کسی نے سوار کے کہنے پر جانور کو ڈرایا تو دونوں پر ضمان ہوگا کیونکہ بدکانے والا بمنزلہ ہانکنے والے کے ہے۔ اور جمہور کے ہاں حالت اکراہ میں مکرہ اور مستکرہ دونوں سے قصاص لیا جائے گا اس لیے کہ مکرہ متسبب ہے "مستکرہ مباشر کمابان سابقاً" اور مالکیہ کے ہاں تمام مذاہب کے برخلاف پکڑنے والا اور قاتل دونوں سے قصاص لیا جائے گا۔ "کا اوضحت سابقاً"۔

ان دونوں کا اشتراک جن میں سے ایک پر قصاص واجب ہوتی ہو اور ایک پر نہ ہوتی ہو: حنفیہ کے ہاں اس حالت میں قاعدہ ہے کہ قصاص کے اجزاء نہیں ہو سکتے۔ اگر دو شخص ایک کے قتل میں شریک ہوں ان میں سے ایک ایسا ہو کہ اس پر قصاص واجب ہوتی ہو اور اگر وہ تنہا یہ جرم کرے اور دوسرا وہ ہو جس پر قصاص واجب نہ ہوتی ہو، اگر وہ انفرادی طور پر یہ جرم کرتا، کہ اس پر قصاص کی شرائط منطبق نہ ہوتی ہوں۔ مثلاً بچہ بالغ کے ساتھ شریک ہو، اور مجنون عقلمند کے ساتھ، اور عمداً اور خطاءً ایک شخص کے قتل میں شریک ہونے والے یا والد کا کسی اجنبی کے ساتھ اپنے بیٹے کے قتل میں شریک ہونا، شوہر کا کسی اجنبی سے مل کر اپنی بیوی کو قتل کرنا اور اس سے اسے اولاد بھی ہو یا کسی شخص کا درندے اور سانپ کے ساتھ انسان کے مرنے میں شریک ہونا۔ مثلاً سانپ وغیرہ اسے زخمی کرے اور پھر انسان اسے عمداً قتل کرے اور اس وجہ سے وہ مر جائے تو ان تمام صورتوں میں حنفیہ اور حنابلہ کے ہاں کسی ایک پر بھی قصاص نہیں۔ چاہے شرائط قصاص پوری پائی جائیں یا نہ پائی جائیں۔ بکسی شرعی مانع کی وجہ سے قصاص اس لیے نہیں کہ دونوں کے فعل میں شبہ موجود ہے اور شبہ کے ساتھ قصاص نہیں لی جا سکتی، البتہ ان دونوں پر دیت واجب ہوئی البتہ قصاص کے فعل یعنی بالغ پر تو اس کے مال میں دیت ہوگی اور جس پر قصاص نہیں تو اس کی عاقلہ پر دیت واجب ہے۔

اور حنفیہ کے ہاں جب والد اور اجنبی دونوں شریک ہوں بیٹے کے قتل میں تو ان دونوں کے مال میں دیت واجب ہے، اس لیے کہ باپ اگر انفرادی طور پر بھی قتل کرتا تو اس کے مال میں دیت واجب ہوئی اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ بچے اور خطاء قتل کرنے والے کے عاقلہ پر نصف دیت ہے، اور بالغ اور عمداً قتل کرنے والے کے مال میں نصف دیت ہے، درندے وغیرہ کو شریک اور اپنے آپ کو خود زخمی کرنے والے پر قصاص واجب کرنے میں دو وجہیں ہیں ان میں سے ایک جو کہ اصح ہے، کہ اس پر قصاص نہیں اور دوسری یہ کہ اس پر قصاص ہے، البتہ باپ کے ساتھ شریک پر قصاص ہے جیسا کہ اجنبی شریک میں شوافع کے ہاں: دوسری تفصیل ہے: کہ خطاء کرنے والے شریک کو قتل نہیں کیا جائے گا، اور شبہ عمد میں شبہ کی وجہ سے قصاص ہے اور دیت دونوں پر واجب ہوگی، البتہ عمد کرنے والے پر اس کے مال میں نصف دیت مغلظ ہے اور رہ گیا دوسرا تو اس پر نصف دیت مخففہ ہے، اور والد کے ساتھ شریک کو بیٹے کے قتل میں قتل کیا جائے گا اور اپنے آپ کو زخمی کرنے میں شریک کو بھی مثلاً کوئی شخص اپنے آپ کو زخمی کرے اور کوئی دوسرا بھی اسے زخمی کرے اور ان دونوں زخموں سے وہ مر جائے۔ اسی طرح حد کو روکنے والے کے شریک کو بھی قتل کیا جائے گا، اور سمجھدار بچے اور مجنون کے شریک کو بھی درندے اور سانپ کے شریک کو بھی کیونکہ جرم اس سے صادر ہوا ہے۔ اور وہ قتل عمد ہے، اور دوسرے پر قصاص کا نہ ہونا یہ عذر کی وجہ سے یا کسی خاص مانع کی وجہ سے ہے۔ جو دوسرے کی طرف متعدی نہیں ہوگا، اور اس پر اس کے فعل کے بدلے میں قصاص واجب ہے، شوافع کے ہاں اظہر یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی کو غرق کرنے والے پانی میں پھینک دے جیسے سمندر میں اور اسے کسی مچھلی نے نگل لیا تو اس پر قصاص واجب ہے، کیونکہ اسی وجہ سے ایسا ہوا ہے۔ لیکن اگر پانی غرق کرنے والا نہیں تھا تو اس پر قصاص نہیں۔

مالکیہ کے ہاں...... اگر قتل میں عمداً اور خطاء یا مکلف اور غیر مکلف جمع ہو جائیں جیسے عمداً قتل کرنے والا شخص اور بچہ یا عامد اور مجنون اگر دونوں نے اکٹھے قتل کیا تو عامداً قتل کرنے والے پر قصاص ہے۔ اور بچے مجنون وغیرہ کی عاقلہ پر نصف دیت ہے، اس لیے کہ بچے کا عمداً

قتل کرنا خطاء کی طرح ہے، مصلحت کی وجہ سے اور خون کی حفاظت کی وجہ سے، گویا دونوں نے انفرادی طور پر جرم کیا ہے۔ لیکن اگر ان دونوں نے تمالو سے قتل نہیں کیا بلکہ دو آدمیوں نے جان بوجھ کر کسی کو قتل کیا یا بڑے نے جان بوجھ کر ایسا کیا تو بڑے پر نصف نادیت ہے اس کے مال میں اور بچے کی عاقلہ پر نصف دیت ہے" كما قال الحنفية "۔ اگر دونوں نے اسے خطاء قتل کیا یا بڑے سے خطا ہوئی تو ان میں سے ہر ایک کے عاقلہ پر نصف دیت ہے اور عدم تعاون کی حالت میں یہاں پر دو قول ہیں چار مسائل ہیں: درندے کے شریک خود اپنے آپ کو زخمی کرنے والے کے شریک، حربی کے شریک، اور زخم کے بعد مرض کے شریک بایں طور کہ ایک شخص نے دوسرے کو زخمی کیا، پھر مجروح کو ایسا مرض لاحق ہوا کہ اس سے غالباً موت واقع ہوتی ہے۔ پھر وہ مرگیا اور معلوم نہیں کہ وہ مرض کی وجہ سے مرا یا زخم کی وجہ سے۔ اب دونوں قول یہ ہیں کہ ایک قول شریک سے قصاص نہ لینے کا، البتہ شریک پر نصف دیت ہوگی، اور اسے سو کوڑے مارے جائیں گے اور ایک سال تک اسے قید کیا جائے گا اور ایک قول قصاص کا ہے اور مرض مین شریک پر قصاص راجح ہے قتل عمد کی صورت میں اور خطاء کی صورت میں دیت لیکن قسامت کی پچاس قسمیں لینے کے بعد، اور رہ گئے باقی تین مسائل ان میں دونوں قول برابر ہیں شافعیہ مالکیہ کی رائے خون کی حفاظت میں دوسری آراء سے ارجح ہے۔

۵۔ جائے ہلاکت میں ڈالنا...... جب کوئی شخص کسی آدمی اور شیر کے یا چیتے کے درمیان آجائے کسی تنگ جگہ جیسے شیر کی کچار وغیرہ کے پاس یا وہ شخص اسے کتے کے سامنے ڈالے اور وہ اسے نوچ لے یا اس پر کوئی سانپ یا بچھو ڈالے وہ اسے ڈس لے تو آیا اس آدمی کا فعل قتل عمد شمار ہوگا یا نہ اور وہ مسئول ہے یا نہ؟ یہاں پر مذاہب میں تین آراء ہیں: حنفیہ کے ہاں: ان صورتوں میں نہ قصاص ہے نہ دیت، بلکہ تعزیر لگائی جائے گی مارا جائے گا اور اسے مرتے دم تک قید رکھا جائے گا، اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ اس پر دیت ہوگی، اور اگر یہ کام اس نے کسی بچے کے ساتھ کیا تو اس پر دیت ہے۔ اور اگر کسی نے بچے کو باندھ کر دھوپ یا سردی میں ڈال دیا کہ وہ مرگیا تو اس کی عاقلہ پر دیت ہے اور مالکیہ کے ہاں: اس حالت میں یہ فعل دشمنی اور ظلم ہے اور یہ قتل عمد ہے اس میں قصاص ہے چاہے اس حیوان کا فعل انسان کے ساتھ ایسا ہو جس سے غالباً وہ قتل ہوتا ہے جیسے نوچنا، یا ایسا ہو جس سے غالباً قتل نہیں ہوتا، اور آدمی خوف سے مرگیا ہو، اور اس کا یہ دعویٰ قابل قبول نہ ہوگا کہ بطور وکیل اس نے یہ کام کیا ہے، حنابلہ کے ہاں بھی اسی طرح ہے کہ یہ فعل قتل عمد ہے اور موجب قصاص ہے جبکہ شیر یا کسی ایسی جانور سے ہو کہ انسان اس سے وحشت محسوس کرتا ہو اور غالباً وہ انسان کو مار دے یا ایسا فعل کرے جس سے انسان مرجاتا ہے۔ اگر ایسا فعل کیا کہ اگر کوئی آدمی کرتا تو وہ قتل عمد نہ ہوتا تو پھر قصاص واجب نہیں اس لیے کہ درندے آدمی کے لیے آلہ کی طرح ہے تو اس کا فعل آدمی کا فعل ہوگا۔

اسی بناء پر اگر اس نے اسے کسی شیر یا چیتے کے سامنے ڈال دیا اور اس نے اسے مار دیا تو یہ قتل عمد ہے، اسی طرح اگر سانپ کو اور آدمی کو کسی تنگ جگہ پر اکٹھا کر دیا اس نے اسے ڈس لیا اور وہ مرگیا تو یہ بھی قتل عمد ہے، اگر بچھو نے اسے ڈسا تو بھی قتل عمد ہے، میرے خیال میں حنابلہ اور مالکیہ کی رائے اولیٰ ہے۔

شوافع کے ہاں: درندے اور آدمی کو کسی تنگ جگہ مثلاً کچھار، یا چھوٹے گھر میں بند کیا یا شیر وغیرہ کو اس پر بھڑکایا یا اسے پکڑا اور اس کے سامنے کسی پاگل کو لایا اور وہ قتل ہوگیا تو ان صورتوں میں قصاص واجب ہے اس لیے تنگ جگہ میں جب درندہ کسی آدمی کے ساتھ اکٹھا ہو جائے تو وہ اسے قتل کر دیتا ہے۔ لیکن اگر اس نے اس کے مونڈھوں کو باندھ کر کسی درندوں والی جگہ یا کسی درندے کے ساتھ وسیع جگہ پر ڈال دیا اور درندے نے اسے قتل کر دیا تو قصاص واجب نہیں کیونکہ یہ غیر ملجی سبب ہے اور اگر اسے باندھ کر سانپوں والی جگہ پر ڈال دیا انہوں نے اسے ڈس لیا تو قصاص واجب نہیں چاہے جگہ تنگ ہو یا وسیع اس سے کہ عادۃً سانپ آدمی سے بھاگ جاتا ہے، لہٰذا اس کے ساتھ چھوڑنا قتل کی طرف ملجی نہیں بخلاف درندے کے۔ اور اگر کسی درندے یا سانپ نے اسے ڈس لیا کہ جس سے آدمی عام طور پر قتل ہو جاتا ہے وہ مرگیا تو اس پر

قصاص واجب ہے کیونکہ اس نے قتل کی طرف محمو نہیں۔

۶۔غرق کرنا اور جلانا......حنفیہ نے آگ میں جلانے اور پانی میں غرق کرنے میں تفریق کی ہے، آگ میں جلانا ان کے ہاں قتل عمد ہے اس لیے کہ آگ اجزاء جسم کو ٹکڑے کرنے میں اسلحہ کی طرح ہے، بس یہ جلد کو پھاڑتی ہے اور ذبح والا عمل کرتی ہے، اور آگ ہی میں شمار کیا ہے گرم کھولتے پانی کو اور تنور وغیرہ کو۔ اور رہ گیا زیادہ پانی غرق کرنا، ڈبونا تو امام ابوحنیفہ کے ہاں یہ قتل شبہ عمد ہے اس لیے کہ یہ مثقل کے ساتھ قتل کی طرح اور صاحبین کے ہاں یہ قتل عمد ہے جو موجب قصاص ہے، اس لیے کہ اس سے غالباً قتل ہوتا ہے اور اس کا استعمال عدم کی دلیل ہے، اور ان کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''جو غرق کرے ہم اسے غرق کریں گے'' اور یہ اس وقت ہے کہ جب پانی اتنا زیادہ ہو کہ اس سے بچنا ممکن نہ ہو اگر پانی کم ہے اور غالباً اس سے بندہ مرتا نہیں یا زیادہ تو ہے لیکن اس سے تیر کر بچنا ممکن ہے اور پانی میں ڈالے جانے والا تیرنا بھی جانتا ہے تو حنفیہ کے ہاں بالاتفاق شبہ عمد نہیں۔ مالکیہ کے ہاں غرق کرنا اور آگ میں جلانا قتل عمد اور موجب قصاص ہے، جبکہ غرق کرنا دشمنی کی وجہ سے یا کھیل کود کی وجہ سے ہو عام طور پر آدمی ٹھنڈک وغیرہ کی وجہ سے بچ نہ سکتا ہو یا مسافت زیادہ اور آدمی غرق ہو جائے اگر غرق ہو جانا ویسے ہی ہو دشمنی کی بنیاد پر نہ ہو تو اس پر دیت مخففہ ہے نہ کہ مغلظہ۔

شوافع اور حنابلہ کے ہاں جب کوئی کسی کو آگ یا پانی میں ڈال دے کہ پانی کے زیادہ ہونے یا آگ کی زیادتی کے باعث اس سے بچنا ممکن نہ ہو تیرا کی نہ جاننے یا جاننے کے ساتھ ضعیف، مریض یا بچہ ہونے کی وجہ سے اور وہ مر گیا تو یہ قتل عمد ہے اور اس میں قصاص ہے، اور اگر اسے غرق کرنے والا پانی ڈالا گیا اور اسے مچھلی نے نگل لیا تو شوافع کے ہاں اظہر قول کے مطابق قصاص واجب ہے اس لیے کہ اس نے اسے جائے ہلاکت میں ڈالا ہے اور حنابلہ کے ہاں اس میں دو وجہیں ہیں اصح یہ کہ قصاص واجب ہے اور اگر پانی تھوڑا ہو غرق کرنے والا نہ ہو اور اسے مچھلی نگل لے تو اس میں قصاص نہیں بلکہ اس پر شبہ عمد کی دیت ہے۔ اور اگر تیر کر یا کسی رسی سے اٹک کر جان بچانا ممکن ہو اور وہ اسے چھوڑ دے تو نہ قصاص نہ دیت یعنی اس کا خون رائیگاں ہے۔ اس لیے کہ اس نے اپنے آپ کو خود ہلاک کیا ہے، اسی طرح شوافع کے ہاں اگر ایسی آگ میں ڈالا گیا کہ اس سے بچنا ممکن تھا اور وہ اس میں ٹھہرا رہا تو کوئی دیت نہیں۔ اور حنابلہ کے ہاں دیت واجب ہونے کے سلسلہ میں دو وجہیں ہیں اور درست دیت واجب کرنا ہے۔ اس لیے کہ ہلاک کرنے والی چیز میں ڈالنے کی وجہ سے اس نے جرم کا ارتکاب کیا شوافع اور حنابلہ کی رائے اتباع کے اعتبار سے اولیٰ ہے اور ان کے قریب مالکیہ کی رائے ہے کہ تحریق تفریق والا فعل کرنے والا تعدی اور ظلم کر رہا ہے اور غالباً اس سے قتل ہی ہوتا ہے۔

۷۔گلہ گھوٹنا......امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں گلا گھوٹنا قتل شبہ عمد ہے اس سے دیت واجب ہوتی ہے اس لیے کہ یہ قتل کا وسیلہ نہیں اور قتل عمد میں شرط یہ ہے کہ قاتل آلہ استعمال کیا جائے، اور وہ قتل کے لیے تیار کیا جاتا ہو اور صاحبین کے ہاں یہ قتل عمد ہے جس سے قصاص واجب ہوتی ہے، اس لیے کہ ان کی رائے میں یہ قتل کا وسیلہ ہے اور قتل کے لیے تیار ہے، اور ان کے ہاں یہ اس شرط کے ساتھ جرم کرنے والا اتنی دیر تک گلہ دبائے رکھے کہ اس سے عام طور پر انسان مر جاتا ہو، اگر یہ شرط نہ پائی گئی تو حنفیہ کے ہاں بالاتفاق قصاص نہیں۔ مالکیہ کے ہاں گلا گھوٹنا قتل عمد ہے چاہے جرم کرنے والا اس سے اس کی موت کا ارادہ کرے یا نہ کرے جب تک کہ دشمنی پائی جاتی ہو لیکن اگر بطور کھیل کود کے گلہ گھوٹنا تو یہ قتل خطاء ہے۔ شوافع اور حنابلہ کے ہاں گلا گھوٹنا قتل عمد ہے اور اس میں قصاص ہے۔ جبکہ اتنی مدت کرے کہ اس میں اس کی موت واقع ہو جائے جیسا کہ صاحبین کے ہاں ہے، اور اگر اتنی دیر تک اس نے اس کا گلا گھوٹنا جس میں غالباً موت واقع نہیں ہوتی تو یہ قتل شبہ عمد ہے، اس لیے کہ عادت میں ایسا نہ ہوا ہے، جس سے موت کا وہم نہ ہو تو اس میں ضمان نہ ہوگا اس لیے کہ یہ بمنزلہ چھونے کے لیے۔ اگر اس کا گلا گھوٹنا اور تکلیف کی حالت میں چھوڑ دیا کہ وہ مر گیا تو اس میں قصاص ہے، اس لیے کہ جنایت کی وجہ سے وہ مرا ہے۔ اگر اس نے سانس لیا اور اس کے

بعد صحیح ہو گیا پھر مر گیا تو قصاص نہیں۔ اس لیے کہ ظاہر یہی ہے کہ گلہ گھونٹنے کی وجہ سے نہیں مرا اور حنفیہ کی رائے کے علاوہ باقی حضرت کی رائے سد الذرائع اولیٰ ہے۔

۸۔ قید کر کے قتل کرنا اور کھانا پینا روکے رکھنا...... اگر کوئی شخص کسی کو کسی جگہ قید کر دے اور اس کا کھانا پانی روکے رکھے یا سردیوں میں گرمی سے دور رکھے، یہاں تک کہ وہ بھوک پیاس اور سردی کی وجہ سے مر گیا کہ اس میں عادتاً آدمی مر جاتا ہے۔

تو اس میں آراء یہ ہیں...... امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں: قید کرنے والے پر کوئی چیز نہیں اس لیے کہ یہ موت بھوک کی وجہ سے ہے نہ کہ قید کی وجہ سے۔

صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے ہاں...... اس کے اوپر دیت ہے اس لیے کہ یہ شبہ عمد ہے، اس لیے کہ کھانا پینا اور گرمی لوازم انسانیت میں سے ہے، اور ان پر ان کی زندگی منحصر ہے۔ جس نے یہ چیزیں روکیں وہ ہلاک ہو گیا تو یہ فعل قتل عمد ہے نیز ان کے ہاں یہ قید کرنا موت کا وسیلہ نہیں۔ اگرچہ یہ اپنی ذات کے اعتبار سے وسیلہ قتل ہے۔ مالکیہ نے اس حالت کے قتل کو بھی گلہ گھونٹنے کی طرح قتل عمد قرار دیا ہے جبکہ یہ دشمنی کی بنیاد پر ہو۔ اور شوافع اور حنابلہ کے ہاں اس صورت میں یہ قتل عمد ہے موجب قصاص ہے جبکہ اتنی مدت گذر گئی ہو کہ اس میں غالباً موت واقع ہو جاتی ہو بھوک پیاس وغیرہ کی وجہ سے، کیونکہ ہلاک کرنے کا ارادہ ظاہر ہو گیا، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس وقت موت کو جاری کیا ہوتا ہے جب انسان جان بوجھ کر ایسا کرے تو وہ قتل عمد ہے یہ رائے درمیان اور معتدل ہے، محبوس (قیدی) کی حالت کے اعتبار سے یہ مدت اس کے ضعیف اور قوی ہونے کے اعتبار سے مختلف ہوگی اور گرمی سردی کے اعتبار سے اس لیے کہ گرمیوں میں پانی نہ ملنا اس طرح نہیں جس طرح سردیوں میں۔ لیکن اگر اتنی مدت ہو کہ اس میں عام طور پر موت واقع نہیں ہوتی تو یہ قتل شبہ عمد ہے حنابلہ کے ہاں، امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے المنہاج میں اس حالت کی اس طرح تفصیل بیان فرمائی ہے کہ اگر اسے پہلے سے بھوک اور پیاس نہ ہو تو یہ قتل شبہ عمد ہے۔ اور اگر اسے پہلے سے کچھ بھوک پیاس تھی اور قید کرنے والے کو معلوم بھی ہے تو یہ قتل عمد ہے کیونکہ ہلاک کا ارادہ ظاہر ہے۔

۹۔ ڈرا کر یا بھگا کر قتل کرنا...... کبھی کبھی قتل معنوی طور پر بھی ہوتا ہے جیسے کسی کو ڈرانا یا بھگانا، چیخ مارنا وغیرہ اس کی درج ذیل مثالیں ہیں: اگر کسی شخص نے کسی آدمی کے چہرے کے سامنے تلوار لائی یا اسے ایسی جگہ کی طرف لے گیا جہاں دم گھٹتا ہے وہ اس کے خوف سے مر گیا یا اس کی عقل زائل ہو گئی۔ کوئی انسان چھت یا دیوار پر موجود بچے یا پاگل کے قریب چیخا وہ وہاں سے گر کر مر گیا یا اس کی عقل چلی گئی۔ غفلت کی حالت میں کھڑے بالغ شخص کے سامنے چیخنا جس سے اس کی موت واقع ہو جائے اگر حاکم وقت کسی عورت کو مجلس قضاء میں بلائے اور خوف کی وجہ سے اس کا بچہ گر جائے یا اس کی عقل زائل ہو جائے۔

اگر کسی نے کسی پر کوئی سانپ ڈالا اگرچہ مردہ ہی ہو وہ اس کے خوف سے مر جائے۔ تو ان تمام صورتوں میں حنفیہ کے ہاں کوئی دیت نہیں کیونکہ اس کی جانب سے ظلم وتعدی نہیں پائی گئی یعنی مذکورہ اشیاء دیت کا سبب بننے کے لیے کافی نہیں اس لیے کہ یہ سبب نتیجہ سے کسی صورت بھی متصل نہیں اور یہ بھی اس وقت ہے کہ اچانک نہ ڈرایا ہو۔ لیکن اگر کسی انسان کے سامنے اچانک چیخ وغیرہ ماری اور وہ اس چیخ کی وجہ سے مر گیا، یا اس نے اسے کہا نیچے چھلانگ لگاؤ اور اس نے چھلانگ لگا دی تو یہ قتل شبہ عمد ہے اس میں دیت واجب ہے۔ مالکیہ کے ہاں: عورت والی صورت کے علاوہ تمام صورتوں میں سبب بننے والا قتل عمد کا ذریعہ ہے لہٰذا اس پر قصاص واجب ہے، جبکہ دشمنی کے طور پر وہ ایسا کرے، لیکن مذاق اور تادیب کے طور پر ایسا کیا تو پھر اس پر دیت ہے۔

شوافع اور حنابلہ کے ہاں مذکورہ افعال اگر عمداً کیے ہیں تو یہ قتل شبہ عمد ہے جس میں دیت واجب ہے ورنہ یہ قتل خطاء ہے اس لیے کہ تلف کا سبب ہے، شوافع نے بچے میں اس بارے میں موافقت کی ہے۔ اور بالغ کے بارے میں ان کے دو قول ہیں ایک یہ کہ دیت واجب ہے، اس

لیے کہ فاعل اپنے فعل کا مسئول ہے جب تک وہ اسے موت تک لے جائے اور بالغ غفلت کی حالت میں چیخ سے گھبراتا ہے جیسے بچہ گھبراتا ہے۔اور دوسرا قول یہ کہ دیت واجب نہیں اس لیے کہ بالغ عادۃً جس طرح اعصاب پر کنٹرول کرسکتا ہے تو وہ غفلت کی حالت میں گھبراتا نہیں اگر چہ شاذ ونادر وہ گھبرائے اور شاذ ونادر کے لیے کوئی حکم نہیں اس لیے کہ ان دونوں مذہبوں کے مطابق گھبراہٹ سے بچہ گر جانے کی خوف میں اختلاف ہے۔اگر عورت خود حمل ساقط کرے تو عورت پر جنین کا ضمان ہے دونوں مذہبوں میں بالاتفاق حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قصہ کی وجہ سے لیکن اگر عورت خوف سے گھبرائے اور بچہ گر جائے اور وہ مردہ ہو تو شوافع کے ہاں اس کی دیت کی ضامن نہیں اس لیے کہ ایسے سبب کی وجہ سے ہلاکت نہیں ہوتی۔حنابلہ کے ہاں اس صورت میں دیت واجب ہے اس لیے کہ حاکم نے اسے ڈرایا ہے اور وہ اس کی موت کا سبب ہے رہ گیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا واقعہ وہ یہ کہ ایک عورت جس کا شوہر موجود نہیں تھا آپ نے اسے بلایا جب وہ حاضر ہونے کے لیے آئی تو اس نے کہا ہائے ہلاکت اسے عمر کے ساتھ کیا نسبت راستے میں چلتے ہوئے گھبرائی تو اسے دردزہ ہوا اور بچہ گر گیا اس بچے نے دو چیخیں ماری اور مر گیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام سے مشورہ کیا بعض نے مشورہ دیا کہ آپ پر کچھ بھی نہیں چونکہ آپ حاکم ہیں اور تادیب سکھانے والے ہیں، حضرت علی رضی اللہ عنہ خاموش رہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ ان کی طرف متوجہ ہوئے اور پوچھا اے ابوالحسن آپ کیا کہتے ہیں تو حضرت علی نے فرمایا اگر یہ لوگ اپنی رائے سے کہتے ہیں تو یہ ان کی خطا ہے۔اور اگر اپنی خواہش سے کہہ رہے ہیں تو یہ آپ کو نصیحت نہیں کرسکتے، لہٰذا اس کی دیت آپ پر ہے اس لیے کہ آپ نے اسے خوف زدہ کیا اس نے بچہ گرادیا تو عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا میں آپ کو قسم دلاتا ہوں آپ اس وقت تک یہاں سے نہ جائیں جب تک تمام قریش کو بتانہ دیں۔

تیسرا رکن: جرم کرنے والے کا ارادہ......جمہور کے ہاں قتل عمد اسی وقت شمار ہوگا جب قاتل نے مقتول کو قتل کرنے کا ارادہ کیا ہو یا ایسا فعل جو دشمنی کی بنیاد پر ہو، اگر ارادہ مکمل طور پر نہ پایا گیا تو پھر یہ قتل قتل عمد شمار نہیں ہوگا اگر قاتل نے صرف دشمنی اور ظلم کا ارادہ کیا لیکن اس کی روح نکالنے کے ارادہ کے بغیر تو یہ قتل شبہ عمد ہوگا۔

اب بات یہ ہے کہ قصد وارادہ اور نیت باطنی چیز ہے اس پر مطلع ہونا ممکن نہیں، تو فقہاء نے قتل عمد کے حکم کو ظاہر وصف کے ساتھ مشروط کر دیا جس کی معرفت ممکن ہے اور وہ آلہ قتل کا استعمال ہے اس لیے کہ جرم کرنے والا عام طور پر اپنے ارادہ کو پورا کرنے کے لیے اس کے مناسب آلات استعمال کرتا ہے پس قتل کرنے والا آلہ استعمال کرنا اس کی نیت ظاہر کرنے کے لیے خارجی مظہر ہے اور مادی دلیل ہے جس کی غالباً تکذیب نہیں ہوسکتی اس لیے کہ یہ جرم کرنے والے کی طرف سے ہے نہ کہ کسی غیر کی طرف سے اسی وجہ سے فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ غالب اعتبار سے آلہ قتل ہو کیونکہ وہ جانی کے قصد کی دلیل ہے۔

مالکیہ کے ہاں......قصاص کے لیے دشمنی اور ظلم کا پایا جانا شرط ہے اس میں قتل کی نیت اور ارادہ ان کے ہاں شرط نہیں چاہے وہ مقتول کے قتل کا ارادہ کرے یا نہ کرے وہ قتل عمد ہی ہے جبکہ ظلماً ہو اور اگر ویسے مذاق یا تادیب کی غرض سے وہ فعل ہوا تو پھر یہ قتل خطاء ہے۔

محدود اور غیر محدود قصد......حنفیہ اور حنابلہ کے ہاں محدود اور غیر محدود کے قصد اور ارادہ میں کوئی فرق نہیں، چاہے جرم کرنے والا کسی متعین شخص کے قتل کا ارادہ کرے یا ایک جماعت اور گروہ کے قتل کا، وہ قاتل عمد ہے۔شوافع اور مالکیہ نے محدود اور غیر محدود قصد کی دونوں قسموں میں فرق کیا ہے، اگر متعین قصد ہے تو یہ قتل عمد ہے اگر غیر معین قصد تو یہ قتل شبہ عمد ہے، اور مالکیہ کے ہاں قتل خطاء ہے۔

قتل پر راضی ہونا یا قتل کی اجازت دینا......بعض فقہاء کے ہاں قتل پر رضامندی اور قتل کی اجازت سے قتل مباح نہیں ہوتا، اس لیے کہ انسان اپنے نفس کا مالک نہیں وہ تو اللہ تعالیٰ کا مملوک ہے، لہٰذا شریعت کی حدود کے علاوہ عصمت نفس مباح نہیں اور دوسرے فقہاء کی

رائے یہ ہے کہ اجازت سے قتل مباح ہو جاتا ہے اسی بناء پر فقہاء کا اس قاتل کی سزاء میں اختلاف ہو گیا جس نے قتل کی اجازت دے دی ہو۔ مثلاً ایک شخص دوسرے کو کہے مجھے قتل کر دو اور وہ اسے قتل کر دے امام زفر کے علاوہ حنفیہ کے ہاں: یہ قتل شبہ عمد ہے اس میں دیت واجب ہے اس لیے کہ قتل کی اجازت سے شبہ پیدا ہو گیا حدود اور انہیں میں سے قصاص بھی ہے شبہات سے ختم ہو جاتی ہیں اور امام زفر کے ہاں: اجازت شبہ کے لیے کافی نہیں لہٰذا قصاص ساقط نہیں ہوگی بلکہ اس کی تنفیذ واجب ہے، مالکیہ کے ہاں قتل کی اجازت قصاص کے لیے مانع نہیں۔

شوافع اور حنابلہ کے ہاں...... نہ قصاص ہے نہ دیت، مقتول کا خون یا زخم رائیگا ہے اس لیے کہ اس میں اس کا حق تھا اور اس نے اس کی اسے اجازت دے دی کہ تلف کر دو جیسا کہ وہ اپنے مال کے تلف کی اجازت دے دے۔

دوسرا مقصد: قتل عمد کی سزائیں...... قتل عمد کی سزا وہ بدلہ ہے جو کسی نفس پر ظلم کے بدلے میں مرتب ہوتا ہے اور قتل عمد کے لیے کئی سزائیں ہیں۔ ایک اصلی، ایک بدل، اور تبعی۔ فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عمداً قتل کرنے والے پر تین چیزیں واجب ہیں۔ پہلی چیز گناہ عظیم کیونکہ قرآن کریم میں اس کے ہمیشہ جہنم میں رہنے کا تذکرہ ہے اور دوسری چیز قصاص۔ اور تیسری چیز میراث سے محروم ہونا حدیث میں ہے قاتل کسی چیز کا وارث نہیں"۔

پہلی قسم: اصلی سزا...... شریعت نے قتل عمد کی اصلی سزاء کی وضاحت فرمائی ہے کہ وہ قصاص ہے یہ ایسی سزاء ہے کہ فقہاء کا اس میں اتفاق ہے حنفیہ نے فرمایا: کہ قتل عمد کی سزاء وہ بعینہ قصاص ہے اس سے مال کی طرف رضامندی کے علاوہ رجوع جائز نہیں۔ شوافع نے قتل کی سزاء کے ساتھ ایک اور سزاء کا بھی اضافہ کیا ہے اور وہ کفارہ ہے قتل خطاء پر قیاس کرتے ہوئے جس کی تصریح قرآن کریم میں موجود ہے۔

پہلی سزاء اصلی جو متفق علیہ ہے وہ قصاص ہے...... قصاص کے متعلق کلام اس کے معنی اس کی مشروعیت اس اور دوسری سزاؤں میں فرق ہے، اس کی شرائط، موانع، وجوب کی کیفیت، اس میں صاحب حق، وصولی کی ولایت وصولی کا طریقہ، اور اسے ساقط کرنے والی چیزوں کے متعلق بحث ہوگی۔

پہلی بات: قصاص کا معنی...... قصاص اور قصص لغوی اعتبار سے پیچھے چلنے کو کہتے ہیں، اور اس کا استعمال عقوبت اور سزاء کے معنی میں ہونے لگا، اس لیے کہ قصاص لینے والا قاتل کے جرم کے پیچھے چلتا ہے اسے بھی اسی کے مثل زخمی کراتا ہے اور یہی مماثلت۔ اسی معنی سے قصاص کی سزاء شرعاً لی گئی ہے۔ یعنی جرم کرنے والے کو اس کے فعل کی طرح کا بڑا دینا۔ اور وہ قتل ہے۔ اور قصاص لازم ہے چاہے قتل عمد جس طرح بھی ہوا ہو۔

دوسری بات: قصاص کی مشروعیت...... قصاص کی مشروعیت قرآن کریم سنت، اجماع اور معقول سے ثابت ہے قرآن کریم میں تو بہت سی آیات ہیں جیسے پہلے ذکر ہوا ان میں سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يَآيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِى الْقَتْلٰى ...... البقرۃ: ۲/ ۱۷۸

اے ایمان والو تمہارے اوپر قصاص فرض ہے مقتولوں کے بارے میں۔

اسی طرح:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَآ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ...... المائدۃ: ۵/ ۴۵

نیز

وَلَكُمْ فِى الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰاُولِى الْاَلْبَابِ ...... البقرۃ: ۲/ ۱۷۹

اور سنت میں بھی بہت سی احادیث ہیں: مثلاً یہ ہیں: ایسے مسلمان کا خون حلال نہیں جو کلمہ شہادت اور میری رسالت کی گواہی دے الا یہ کہ تین چیزوں میں: شادی شدہ زنا کار، نفس کے بدلے نفس دین چھوڑنے اور جماعت میں تفریق کرنے والا'' انہی میں سے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے: قتل عمد میں قصاص ہے اور جو اس کے درمیان رکاوٹ ڈالے اس پر اللہ کی لعنت اور غضب ہو نہ اس کا کوئی فرض متبول ہے نہ نفل۔ اور امت کا اجماع ہے قصاص واجب ہونے میں۔ اور عقل بھی قصاص کی مشروعیت اور قانون سازی کا تقاضا کرتی ہے:

انصاف کے اعتبار سے کہ قتل کے ساتھ اس کی جنایت کی مثل پیش آنا چاہیے، یا مصلحت کے طور پر کہ امن عامہ اور خونریزی سے بچاؤں، اور جانوروں کی حمایت، اور جرائم پیشہ افراد کو روکنا اور یہ سب کچھ صرف قصاص ہی سے ہو سکتا ہے اور ان پر روشن خیال لوگوں (جو درحقیقت تاریک خیال ہیں) کے دعووں اور زعموں کی طرف نہیں جایا جائے گا کہ اس سے تو انسانیت کی تخریب ہے۔ اس لیے کہ قصاص کی مشروعیت میں تمام لوگوں کی زندگی کی حفاظت ہے:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰاُولِي الْاَلْبَابِ......البقرۃ:۱۷۹/۲

اے علقمندو! قصاص میں تمہارے لیے زندگی ہے۔

کیا قصاص قتل کے گناہ کو مٹا دیتی ہے......اس معاملہ میں علماء کا اختلاف ہے جیسے کہ ان کا حدود میں اختلاف ہے زواجر ہیں یا جوابر، جمہور کے ہاں قاتل سے قصاص لینا یا اسے معاف کرنا اس کے قتل کے گناہ کو ختم کر دیتا ہے۔ اس لیے کہ حدود ان کے گناہوں کے لیے کفارہ ہیں۔ یہ عام ہے اس سے قتل کو خاص نہیں کیا جا سکتا۔ امام نووی نے فرمایا: ظاہری شریعت دنیاوی سزا سے آخری سزاء کے ساقط ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔ حنفیہ کے ہاں: قصاص یا معافی قتل کے گناہ کو ختم نہیں کرتے اس لیے کہ مقتول مظلوم ہے۔ قصاص میں اس کے لیے کوئی نفع نہیں قصاص تو زندوں کے لیے نفع بخش چیز ہے تا کہ لوگ قتل سے بچ سکیں۔

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ......البقرۃ:۱۷۹/۲

کہ قصاص میں تمہارے لیے زندگی ہے۔

تیسری بات: قصاص اور دوسری حدود میں فرق......جیسے حد زنا، حد شراب، یہ خالص حقوق اللہ میں سے ہیں یعنی ایک جماعت کے ہیں۔ اور قصاص شخصی حق ہے حقوق العباد میں سے اور اس میں حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں اللہ تعالیٰ کا حق بھی ہے یعنی جماعت کا، اور حد قذف دو حصوں پر مشتمل ہے حقوق اللہ اور حقوق العباد اسی وجہ سے حنفیہ نے حدود اور قصاص میں سات فرق ذکر فرماتے ہیں جو درج ذیل ہیں۔

۱......قصاص میں وراثت ہے اور حدود میں نہیں۔

۲......قصاص معاف کی جا سکتی ہے حدود معاف نہیں کی جا سکتی۔

۳......قتل کی شہادت کی قبولیت میں پہلے ہونا مانع شہادت نہیں برخلاف حدود کے سوائے حد قذف کے اس لیے کہ بقیہ حدود میں کافی وقت گذر جانا مانع قبول شہادت ہے۔ شراب میں وقت کا گذرنا بدبو زائل ہونا ہے اور باقی حدود میں ایک ماہ گذرنا ہے۔

۴......قصاص میں سفارش کرنا جائز ہے۔ جبکہ حاکم کے پاس معاملہ پہنچنے کے بعد حدود میں سفارش جائز نہیں البتہ حاکم تک پہنچنے سے پہلے اس میں سفارش جائز ہے۔

۵......قصاص میں ولی مقتول کا دعویٰ پیش کرنا حاکم کے ہاں ضروری ہے، رہ گئی حدود تو حد قذف اور چوری کے علاوہ میں کسی خاص شخص کا

دعویٰ کرنا شرط نہیں۔

۶..... گونگے کے اشارہ اور لکھنے سے بھی قصاص ثابت ہو جائے گی رہ گئی حد تو وہ ان سے ثابت نہیں ہوتی کیونکہ یہ شبہ پر مشتمل ہے۔

۷..... قاضی کا اپنے علم اور معلومات کے مطابق قصاص جاری کرنا جائز ہے جبکہ حدود میں یہ جائز نہیں اور یہ متقدمین حنفیہ کے ہاں ہے اور متاخرین نے مطلقاً عدم جواز کا فتویٰ دیا ہے برے حکام کے سامنے اپنے علم پر قصاص کا سدالذرائع چاہیے قصاص ہو یا حدود اموال ہوں یا کچھ اور۔

۸..... حدود صرف امام کے واسطہ سے جاری ہو سکتی ہیں جبکہ قصاص میں ولی مقتول قصاص لے سکتا ہے حاکم موجود ہونا شرط ہے۔

۹۔ قصاص میں عوض لینا جائز ہے برخلاف حدود کے بمعہ حد قذف کے شوافع نے معاوضہ لینے کی اجازت دی ہے حد قذف میں۔

۱۰۔ حد کے اقرار سے رجوع جائز ہے قصاص میں جائز نہیں۔

چوتھی بات: قصاص کی شرائط..... وجوب قصاص کے لیے کئی شرائط ہیں کچھ قاتل کے متعلق کچھ مقتول کے متعلق کچھ قتل سے متعلق اور کچھ ولی مقتول کے متعلق۔

قاتل سے متعلق شرائط..... جس قاتل سے قصاص لی جائے گی اس کے لیے چار شرطیں ہیں۔

۱..... وہ مکلّف ہو یعنی عاقل بالغ بس بچے اور مجنون پر نہ قصاص ہے نہ حد۔ اس لیے کہ قصاص سزا ہے اور یہ دونوں سزاء کے اہل نہیں اس لیے کہ قصاص جرم جنایت کی وجہ سے واجب ہوتی ہے اور ان دونوں کے فعل کو جرم نہیں قرار دیا جاتا۔ اور ان دونوں کی طرح ہے وہ شخص جس کی عقل زائل ہوگئی ہو کسی ایسے سبب سے جس کی وجہ سے وہ معذور ہے جیسے سونے والا، بے ہوش وغیرہ نیز یہ ایسے ہی کہ ان کا ارادہ ہی صحیح نہیں لہٰذا خطاء قتل کی طرح ہیں۔ نشہ میں مدہوش شخص سے قصاص لیا جائے گا آئمہ اربعہ کے ہاں بالاتفاق اس لیے کہ نشہ شرعی خطاب کے درمیان رکاوٹ نہیں بن سکتا۔ اس پر تمام شرعی احکام لازم ہوں گے اور اس کے تمام معاملات درست ہیں جیسے بیع، طلاق اور اقرار وغیرہ نشہ سے تو صرف ارادہ مغدوم ہوتا ہے نہ کہ عبارت، البتہ اگر وہ کوئی کلمہ کفر بکے تو حنفیہ کے ہاں استحساناً وہ کافر قرار نہیں دیا جائے گا۔ نشہ والے سے قصاص لینا واجب ہے، اس لیے کہ یہ آدمی کا حق ہے اور حد شراب پر قیاس کرتے ہوئے اور یہ ذرائع بند کرنے کے لیے جو مفسرین کرتے ہیں، اگر اس قصاص نہ لی گئی نشہ آور چیز کے استعمال پر پھر اس نے قتل کیا، زنا کیا، چوری کی، اور وہ سزاء اور گناہ سے امن میں رہا تو پھر اس کی یہ نافرمانی دنیا اور آخرت کی سزائیں ساقط کرنے کا سبب ہوگی (حالانکہ ایسا نہیں)

۲۔ کہ وہ جان بوجھ کر قتل کرے یعنی مقتول کی روح نکالنے کے ارادہ سے ایسا کرے اگر اس سے غلطی ہوگئی تو اس پر کوئی قصاص نہیں کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: قتل عمد میں قصاص ہے۔ یعنی قتل عمد قصاص واجب کرتا ہے۔ بس یہ حدیث قصاص کے لیے عمد کو شرط قرار دیتی ہے اور مالکیہ کے ہاں عمد ہونا شرط نہیں صرف ظلماً ہونا کافی ہے۔

۳۔ قتل عمد میں عمد محض ہونا یعنی اس میں ارادہ قتل نہ ہونے کا شبہ نہ ہو، اس لیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلق عمد کو شرط قرار دیا ہے آپ نے ارشاد فرمایا: ''العمد قود میں یعنی عمد کا وصف کامل طریقے پر ہو، اور شبہ کے ساتھ کمال نہیں ہوتا جیسا کہ بار بار مارنے میں کہ جس سے عادۃً قتل نہ ہوتا ہو اور اس سے قتل کا ارادہ بھی نہ ہو بلکہ صرف ادب سکھانا اور سزا دینا مراد ہو۔

۴۔ حنفیہ کے ہاں قتل مختار بھی ہو لہٰذا جس پر زبردستی ہو اس پر کوئی قصاص نہیں اور جمہور کے ہاں مکروہ ہو اور مستکرہ دونوں پر قصاص ہے جیسا کہ سابق میں بیان ہوا۔

مقتول سے متعلق شرائط..... مقتول جس کے بارے میں قصاص واجب ہوتی ہے کے لیے درج ذیل شرائط ہیں۔

۱...... کہ وہ معصوم الدم ہو اور اس کی زندگی پر ہاتھ اٹھانا حرام ہو، لہٰذا مسلمان یا ذمی کو حربی کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی مرتد کے اور شادی شدہ زانی اور نہ زندیق اور باغی کے بدلے میں کیونکہ ان سب کا خون مباح ہے۔ مختلف اسباب کی وجہ سے چنانچہ لڑائی، زنا ارتداد اور بغاوت میں سے ہر ایک سبب ہے ان کے خون رائیگاں ہونے اور مباح الدم ہونے کا۔

خون کا معصوم ہونا حنفیہ کے ہاں اسلام اور دار اسلام میں رہائش کی وجہ سے ہے۔ بس جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور اس میں رہائش اختیار کی تو اس کے قاتل سے وہاں قصاص نہ لی جائے گی اس لیے کہ کامل طور پر معصوم الدم ہونا ایمان اور رہائش سے ہے اور اسلام سے صرف ایمان حاصل ہوتا ہے اور نہ کے رہائش، رہائش تو دار اسلام میں اقامت سے حاصل ہوتی ہے۔ اور جمہور کے ہاں عصمت صرف اسلام یا امان کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے۔ بس جس نے کسی مسلمان کو دار الحرب میں عمداً قتل کیا اسلام کی حالت میں تو اس پر قصاص ہے، چاہے وہ دار اسلام کی طرف ہجرت کر چکا ہو یا نہ کی ہو، نیز حنفیہ نے تصریح کی ہے کہ عصمت ہمیشہ کے لیے ہو، لہٰذا مستامن معصوم الدم نہیں اس کے قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا اس لیے کہ اس کی عصمت دوران امان موقت ہے موبدہ ہمیشہ کے لیے نہیں، لہٰذا اس کے خون میں مباح ہونے کا شبہ ہے۔ جمہور اس قید میں حنفیہ کے ساتھ متفق ہیں اس لیے کہ وہ کہتے ہیں کہ کسی مسلمان کو کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا چاہے وہ کافر امان لے کر رہا ہو یا ذمی ہو یا معاہد، اس لیے کہ کافر ہمیشہ کے لیے معصوم الدم نہیں ہوتے یہ حربی کے مشابہ ہیں۔

باپ بیٹے کو قتل کر دے یا بیٹا باپ کو:

۲...... جسے قتل کیا گیا ہے یعنی مقتول قاتل کا جزو نہ ہو یعنی ان میں باپ بیٹے والا رشتہ نہ ہو، لہٰذا والدین میں سے کسی ایک پر بھی قصاص نہیں (باپ، دادا، ماں، دادی اوپر تک) جبکہ وہ بیٹے کو قتل کر دیں یا پوتے، پڑپوتے وغیرہ کو کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: بیٹے کی وجہ سے والد سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ ابن عبد البر نے فرمایا: یہ حدیث مشہور ہے اہل علم کے درمیان، حجاز اور عراق میں اور یہ ان کے ہاں مشہور ہے اس کی شہرت اور قبولیت کی وجہ سے یہ سند سے مستغنی ہے، اس طرح کی مشہور روایتوں کی سند تلاش کرنا تکلف ہے۔

نیز باپ کے قصاص میں شبہ بھی ہے جو حدیث سے ثابت ہے ''انت ومالك لأبيك'' اور قصاص شبہات سے ساقط ہو جاتی ہے نیز والدین کے ساتھ حسن سلوک اور احسان کا حکم ان سے قصاص کو روکتا ہے، نیز والد بیٹے کی ایجاد کا سبب ہے لہٰذا بیٹا اس کے معدوم کرنے کا سبب نہیں ہو سکتا۔ جب والد کو بیٹے کے عوض قتل نہیں کیا جائے گا تو پھر اس پر دیت واجب ہے یہ حکم تمام مذاہب کے آئمہ کے درمیان متفق علیہ ہے البتہ مالکیہ ایک حالت کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں وہ یہ کہ جب یہ بات ثابت ہو جائے کہ والد نے بیٹے کو واقعی قتل کرنے کا ارادہ کیا تھا، اس ادب کی وجہ سے ادب سکھانے اور سزا کا ارادہ ختم ہو جائے گا، مثلاً وہ اسے لٹا کر ذبح کر دے یا اس کے پیٹ کو چیر دے یا اس کے اعضاء کاٹ دے اس میں قصاص ہوگی، لیکن اگر اس نے اسے اصلاح اور ادب سکھانے کی غرض سے مارا یا اسے تلوار سے مارا، یا عصا سے اس سے وہ قتل ہو گیا تو اس کے بدلے میں اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بیٹے کو والد کے بدلے میں قتل کیا جائے گا جب وہ والد کو قتل کر دے کیونکہ قصاص کی آیات عام ہیں ہر قاتل سے لیا جائے گا البتہ حدیث سے جو مستثنیٰ ہیں وہ الگ ہیں۔

اس حکم میں باپ اور بیٹے میں فرق کی علت وہ محبت کی قوت ہے باپ بیٹے کے درمیان الا یہ کہ باپ کی محبت ہر قسم کے مادی شبہ سے پاک ہے اور اسے کسی نفع کی انتظار نہیں لہٰذا اس کی محبت اصلی ہے اپنے نفس کے لیے نہیں جو اس کی زندگی کی حرص کرتی ہے طبعی طور پر، اور رہ گئی بیٹے کی محبت باپ سے تو وہ انتظار منفعت کے شبہ سے پاک نہیں کیونکہ والد کی وفات کے بعد اس کا مال بیٹے کا ہو جاتا ہے لہٰذا عمومی طور پر وہ اس کی زندگی کا حریص نہیں ہوتا لہٰذا اس کی محبت اپنے نفس کے لیے ہے جیسے لہٰذا اس کے بدلے میں قتل کیا جائے گا۔

برابری...... جمہور نے یہ شرط لگائی ہے کہ مقتول قاتل کے برابر ہو اسلام اور آزادی میں لہٰذا مسلمان کو قصاصاً کافر کے بدلے میں قتل

نہیں کیا جائے گا اور نہ آزاد کو غلام کے بدلے میں، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: مسلمان کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا، نیز آپ کا ارشاد ہے: مسلمانوں کے خون برابر ہیں لہٰذا کسی مؤمن کو کافر کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور غلام کے متعلق آپ کا ارشاد ہے: آزاد کو غلام کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا، اور حضرت سے علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے" سنت میں سے ہے کہ آزاد کو غلام کے بدلے قتل نہیں کیا جائے۔ حنفیہ نے آزادی اور دین کی قید نہیں لگائی بلکہ صرف انسان میں برابری کافی ہے، قصاص کی آیات کے عموم کی وجہ سے کہ ان میں ایک نفس اور دوسرے نفس میں کوئی فرق نہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ...... البقرة ۲/ ۱۷۸

فرض ہوا تم پر (قصاص) برابری کرنے مقتولوں میں، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ...... المائدة: ۵/ ۴۵

اور احادیث کے عموم کی وجہ سے کہ" العمد قود، قتل عمد میں قصاص ہے۔ نیز زندگی کے حق کی حفاظت کی خاطر اور مسلمان کے ذمی کے قتل میں اس کی تحقیق یہ ہے کہ مسلمان کو ذمی کے قتل کرنے سے ابلغ ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان دینی دشمنی ہے، اور روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قصاص لی کافر کے بدلے میں مسلمان سے اور فرمایا میں زیادہ حقدار ہوں کے اس کے ذمہ کی وفاداری کروں، نیز بندہ آدمی ہے معصوم الدم ہے لہٰذا آزاد کے مشابہ ہے اور قصاص صرف عصمت میں مساوات کا تقاضا کرتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے بعد:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ...... البقرة ۲/ ۱۷۸

اس ارشاد:

اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْاُنْثٰى بِالْاُنْثٰى ...... البقرة ۲/ ۱۷۸

کی مراد میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کے ہاں اس مراد رد کرنا ہے ان قبائل پر جو یہ معاملہ کرتے تھے کہ اپنے غلام کے بدلے میں صرف آزاد کو قتل کیا کرتے تھے اور عورت کے بدلے میں فرد کو جیسا کہ شعبی کی روایت میں ہے۔ تو ان کے اس ظلم کو باطل کر دیا گیا اور قصاص کو صرف قاتل پر فرض مؤکد قرار دیا نہ کے اس کے علاوہ اسے پس آیت میں ایسی کوئی دلالت نہیں کہ آزاد کو غلام کے بدلے نہ قتل کیا جائے یا مرد کو عورت کے بدلے نہ قتل کیا جائے۔ اور جمہور کے ہاں اللہ تعالیٰ نے قصاص میں برابر کو واجب کیا ہے پھر معتبر مساوات کو بیان کیا ہے کہ آزاد، آزاد کا مساوی ہے اور غلام، غلام کا اور عورت، عورت کی لیکن اس بات پر اجماع ہو گیا ہے کہ مرد کو عورت کے بدلے میں قتل کیا جائے گا بس جمہور کے ہاں استدلال کا معیار لفظ" القصاص" ہے جو قتل میں مساوات اور مماثلت کو واجب کرتا ہے اور حنفیہ کے ہاں استدلال کا معیار لفظ" القتلی" ہے جو قاتل میں قصاص کو واجب کرتا ہے اور رہ گئی حدیث کہ مسلمان کو کافر کے بدلے قتل نہ کیا جائے، اور نہ معاہد کو اس کے عہد میں" تو حنفیہ کے ہاں اس کا معنی یہ ہے کہ مسلمان اور معاہد کو حربی کافر کے بدلے اس لیے کے کافر سے مراد حربی کافر ہے دلیل یہ ہے کہ حربی کافر کو معاہد کے مقابلہ میں لایا گیا ہے۔ اس لیے کہ معاہد کو اس کے مثل معاہد کے بدلے میں اجماعاً قتل کیا جائے گا بس لازم ہے کہ معطوف علیہ کافر سے حربی مراد لیا جائے جیسے معطوف مقید ہے اس لیے کہ صفت متعدد چیزوں کے بعد اتفاقی طور پر جمیع کی طرف لوٹتی ہے۔ بس تقدیر عبارت یہ ہوگی کہ مسلمانوں کو کافر حربی کے مقابلہ میں قتل نہ کیا جائے گا اور نہ ہی معاہد کو کافر حربی کے مقابلہ میں۔ اس لیے کہ ذمی یا معاہد جس کسی ذمی کو قتل کریں تو انہیں اس کے بدلے میں قتل کیا جائے گا، بس معلوم ہوا کہ اس سے مراد حربی کافر ہے اس کے بدلے میں مسلمان اور ذمی کو قتل نہیں کیا جائے گا اور جمہور کی طرح یہ نہ کیا جائے گا کہ اس معنی ہے معاہد کو مطلقاً قتل نہ کیا جائے گا یعنی اس کا قتل حلال نہیں بایں معنی کہ یہ نیا کلام ہو ابتدائی اس لیے کہ حدیث سے مراد قصاصاً قتل کی نفی ہے نہ کہ مطلق قتل کی پس معطوف معطوف علیہ کی طرح ہوگا۔ اور حنفیہ کے قول کی تائید قیاس سے بھی ہوتی ہے، کہ مسلمان جب ذمی کا مال چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا بس جب ذمی کے مال کی حرمت

مسلمان کے مال کی طرح ہے کہ اس کے خون کی حرمت بھی مسلمان کی حرمت کی طرح ہوگی۔

لیکن جمہور نے حنفیہ کے دلائل کا جواب دیا ہے کہ حدیث کہ ”میں زیادہ حقدار ہوں ذمہ داری کو وفا کا“ یہ ضعیف ہے اور ذمی کے خون میں اباحت کا شبہ ہے اس کے کفر کی وجہ سے اور شبہ کے ساتھ قصاص نہیں ہوتی، اور حدیث ”لاذو عهد فی عهده“ کلام تام ہے تقدیر عبارت کا محتاج نہیں اور یہ نیا جملہ ہے جو ذمیوں اور معاہدوں کے خون کے حرمت کے بیان کے لیے ہے بغیر نقص کے، اگر ہم تسلیم کرلیں کے یہ عطف کے لیے ہے تو مشارکت پھر اصل نفی میں ہے نہ کہ ہر اعتبار سے۔ اور اگر ہم حربی کی تقدیر تسلیم کریں دوسرے جملے میں تو پھر بھی ہم کافر کی تخصیص حربی کے ساتھ تسلیم نہیں کرتے، رہ گیا قیاس تو وہ نص کے مقابلہ میں کہ ”لایقتل مسلم لکافر“ پھر یہ بات بھی ہے کہ چوری کی حد حقوق اللہ میں سے ہے کہ اور قصاص مساوات کا اظہار کرتی ہے اور کافر مسلم میں مساوات ہیں۔

اس کے علاوہ پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرد کو عورت کے بدلے میں قتل کیا جائے گا اور بڑے کو چھوٹے کے بدلے میں عاقل کو مجنون کے بدلے میں اور عالم کو جاہل کے بدلے میں، شریف کو کمینے کے بدلے میں اور صحیح اعضا والے کو کٹے ہوئے اعضاء اور شل کے بدلے میں، یعنی جنس، عقل، بلوغ، شریف وفضلیت، کمال ذات اور سلامت اعضاء میں برابری شرط نہیں۔

کیا باغی کو، عادل کے بدلے یا اس کے برعکس قتل کیا جائے گا؟ حنفیہ مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں: باغی کو عادل کے بدلے اور عادل کو باغی کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے گمان میں معصوم الدم نہیں کہ تاویل کے ذریعہ اس کے خون کو حلال سمجھتے ہیں، زہری نے کہا: کہ صحابہ کرام کے زمانے میں فتنہ ہوا اور صحابہ کرام کافی مقدار میں تھے ان سب نے اس بات پر اتفاق کیا ہے ہر وہ خون جو قرآن کریم کی تاویل سے حلال ہوتا ہے وہ رائیگاں ہے۔

شوافع کے ہاں...... باغی سے عادل کے قتل میں قصاص لیا جائے گا اور اس کے برعکس حالات قتل کے علاوہ میں اس لیے کہ مقتول مطلقاً معصوم الدم ہے اس لیے کہ اسلام قتال کی حالات کے علاوہ باغیوں کے خون کو منع کرتا ہے۔ اور باغیوں کا حکم نفس، مال اور حد۔ اگر دوران قتال نہ ہو تو اہل عدل کے حکم کی طرح ہے۔ جب وہ حالت قتال کے علاوہ تلف کریں گے تو ضامن ہوں گے ورنہ نہیں لیکن شوافع کے ہاں صحیح یہ ہے کہ باغی کو حتمی طور پر قتل ہی نہیں کیا جائے گا بلکہ اسے معاف کیا جاسکتا ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے جب انہیں ابن ملجم نے زخمی کیا تھا شہادت سے پہلے کہ اسے کھانا کھلاؤ پانی پلاؤ قید رکھو اور میں زندہ رہا تو اس کے خون کا ولی ہوں چاہوں تو اسے معاف کردوں اور چاہوں تو قصاص لوں اور اگر میں مرگیا تو اسے قتل کردینا لیکن اس کا مثلہ نہ بنانا۔ شوافع اور حنابلہ کہتے ہیں: عادل کے لیے مکروہ ہے کہ وہ اپنے ذی رحم محرم کو باغیوں میں سے قتل کرے اور شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اضافہ کیا ہے کہ دار البغاوت کا حکم دار السلام کا سا ہے جب اس میں کوئی حد پیش ہونے والا واقعہ ہو جائے تو امام حد نافذ کرے۔

ناگہانی قتل...... یہ مال لینے کے لیے قتل کرنا ہے چاہے یہ قتل خفیۃً ہو جیسے اسے دھوکا دے کر ایسی جگہ لے جائے کہ اس میں اسے قتل کر کے مال لے لے یا ظاہری طور پر قتل کرے کہ وہاں پر کوئی مددگار نہ ہو۔ اس دوسری صورت کو حرابہ کہتے ہیں اس قتل کا حکم بھی باقی قتل کی قسموں کی طرح ہے۔ جمہور کے ہاں قصاص، معافی وغیرہ اور برابری میں۔ جبکہ مالکیہ کے ہاں: اس قاتل کو قتل کیا جائے گا فساد اور ڈاکہ زنی کی وجہ سے، نہ کے قصاصاً جب یہی بات ہے کہ اسے فساد وغیرہ کی وجہ سے قتل کیا جائے گا نہ کے قصاص کے طور پر لہٰذا مالکیہ کے ہاں برابری کی شرط نہیں لہٰذا آزاد کو غلام کے بدلے میں مسلمان کو کافر کے بدلے میں قتل کیا جائے گا اور اس میں معافی نہیں اور نہ صلح اور مقتول کے ولی کی صلح مردود ہے جبکہ اس میں حکم حاکم کی طرف ہے۔

قتل سے متعلق شرائط...... حنفیہ نے اس قتل کے لیے جو قصاص کا موجب ہے شرائط لگائی ہیں کہ وہ قتل براہ راست ہونے کے بطور

سبب اگر بطورِ سبب ہوا تو اس میں دیت ہوگی، جیسے کوئی درمیان راہ کنواں کھودے اور اس میں کوئی گر کر مر جائے تو کھودنے والے پر دیت ہے اسی طرح جب قصاص کے گواہ قتل کے بعد اپنی گواہی سے رجوع کر لیں تو ان پر بھی دیت واجب ہے۔ اس لیے کہ ان سے براہ راست قتل نہیں پایا گیا، بلکہ ان سے قتل کا سبب پایا گیا، حنفیہ کے علاوہ باقی حضرات نے یہ شرط نہیں لگائی وہ کہتے ہیں سبب سے براہ راست قتل کی طرح قصاص واجب ہے۔ اس لیے کہ دونوں مماثل ہیں جیسے کہ پہلے بیان کیا اور اس کا خلاصہ یہ ہے: جمہور کے ہاں قصاص سبب حسی میں بھی واجب ہے جیسے زبردستی قتل کروانا اور سبب شرعی میں بھی جیسے چھوٹے کو اور بعض حالتوں میں سبب عرفی میں بھی جیسے مہمان بچے اور مجنون کو زہر آلود کھانا دینا البتہ جمہور کا سمجھدار عاقل بالغ کو زہر آلود کھانے دینے میں اختلاف ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں اس صورت میں بھی قصاص ہے اور امام شافعی کے ہاں اس صورت میں قصاص نہیں بلکہ قتل شبہ عمد کی دیت ہے۔ جیسا کہ ان کا اختلاف ہے اس شرط کی حالت میں کہ جب وہ ایسا سبب ہو جو ہلاکت میں خود مؤثر نہ ہو اور اس سے ہلاکت حاصل نہ ہو بلکہ کسی اور سے ہو اور اس غیر کا اثر اس پر موقوف ہو۔ جیسے کھودنے کے ساتھ دھکیلنا، قتل کے ساتھ کھانا پانی بند رکھنا، جس کو قتل کیا جا رہا ہے اس کی طرف راہنمائی کرنا، تو مالکیہ کے علاوہ باقیوں کے ہاں براہ راست قتل کرنے والے سے قصاص ہوگا اور سبب بننے والے کو تعزیر لگائی جائے گی اور مالکیہ کے ہاں دونوں سے قصاص لی جائے گی اسی طرح فاعل اور شریک کے اشتراک کی صورت میں بھی اختلاف ہے، بس جس نے اتفاق کیا یا ابھارا جرم پر براہ راست قتل نہیں کیا تو آئمہ کے ہاں اس پر تعزیر ہے۔

امام مالک کے علاوہ کے ہاں اسی طرح جس نے قتل پر تعاون کیا اور خود قتل نہیں کیا، مالک کے ہاں اس پر بھی قصاص ہے اور بقیہ آئمہ کے ہاں اس پر تعزیر ہے۔

ولی مقتول سے متعلق شرائط..... حنفیہ نے ولی مقتول صاحب حق کے لیے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ معلوم ہو اگر مجہول ہے تو قصاص واجب نہیں، اس لیے کہ قصاص واجب کرنے کا مقصد حق وصول کرنا ہے اور مجہول کی طرف سے حق وصول کرنا متعذر ہے لہٰذا ایجاب متعذر ہے اور باقی آئمہ کا اس میں اختلاف ہے۔

پانچویں بات: موانع قصاص..... قصاص کی سابقہ شرائط سے یہ بات سمجھ میں آرہی ہے کہ یہاں کچھ حالات ایسے ہیں جو قصاص کے مانع ہیں اور وہ چھ ہیں اور ممکن ہے ان حالات کو اس مفہوم کے تحت داخل کیا جا سکتا ہے کہ شبہات سے حدود دور کی جاسکتی ہیں اور ان میں یہ قصاص بھی ہے۔

۱..... فقہاء مذاہب کے ہاں حالت ابوت سوائے اس حالت کے جب والد سے قطعی ارادہ ظاہر ہو جائے مالکیہ کہ ہاں اس سے قصاص ہے، اور زوجیت کا رابطہ تمام مذاہب کے ہاں بالاتفاق مانع قصاص نہیں اس میں زہری اور لیث بن سعد کا اختلاف ہے۔

۲..... جمہور فقہاء کے ہاں قاتل اور مقتول میں اسلام اور حریت میں عدم تکافر ہونا برخلاف حنفیہ کے ہاں البتہ کفار حنفیہ کے ہاں بعض بعض کے مقابلہ میں قتل کئے جائیں گے بغیر کسی تفریق کے، پس ذمی کو ذمی مجوسی حربی اور مستامن کے بدلے میں قتل کیا جائے گا۔

۳..... جرم اور جنایت کی حالت میں اشتراک یعنی قتل پر تو اتفاق ہے لیکن قتل میں حاضر نہیں ہوئے یا ابھارنا اور مدد کرنا قتل پر لیکن قتل میں شامل نہ ہوا بس جس نے براہ راست قتل نہیں کیا اس پر قصاص نہیں بلکہ جمہور کے ہاں تعزیر ہے اور مالکیہ کے ہاں جو حاضر تھے اور جنہوں نے مدد کی ان سے بھی قصاص لیا جائے گا چاہے اس نے براہ راست قتل نہ بھی کیا ہو جیسے چوکیدار وغیرہ۔ البتہ جب کئی لوگ مل کر کسی کو قتل کریں بالاتفاق مذاہب ان سب سے قصاص لیا جائے گا۔

۴..... حنفیہ کے ہاں قتل کا سبب بننا۔

۵..... حنفیہ کے ہاں ولی قصاص کا مجہول ہونا۔

۶.....حنفیہ کے ہاں قتل کا دار الحرب میں ہونا۔ پس جو مسلمان دار الحرب میں قتل ہو گیا تو حنفیہ کے ہاں اس کا قصاص نہیں کیونکہ حاکم کو دار الحرب میں ولایت حاصل نہیں چاہے مقتول دار الحرب میں اسلام لایا ہوا اور اس نے ہماری طرف ہجرت نہ کی ہو یا وہ دار اسلام کا مسلمان ہو اور دار الحرب میں اماں لے کر گیا ہو۔ یا اجازت نامہ لے کر تا جیسے جر اور قیدی، اور قید ایک امر طاری ہے، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں تاجر کی دیت واجب ہے البتہ قیدی کی نہیں، اس لیے کہ قیدی تو اہل حرب کے قہر میں ہے تو گویا وہ ان کے تابع ہے لہٰذا متقوم شمار نہ ہوگا۔ حنفیہ کے علاوہ باقی آئمہ ان تمام حالتوں میں قصاص واجب قرار دیتے ہیں۔

چھٹی بات: وجوب قصاص کی کیفیت...... قاتل پر قصاص واجب ہے الا یہ کہ مقتول کا ولی معاف کر دے جب اس نے معاف کر دیا تو آیا دیت لازم ہے یا نہ؟ حنفیہ، مالکیہ اور شوافع کے ظاہر مذہب کے مطابق جو ان کے ہاں راجح ہے اور ایک روایت امام احمد کی یہ ہے کہ قتل عمد کا موجب وہ قصاص متعین ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ''کتب علیکم القصاص فی القتلی'' یہ آیت قتل عمد میں قصا کو متعین کرتی ہے نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: قتل عمد میں قصاص ہے۔ نیز قصاص بھی تلف شدہ چیز کا بدل ہے لہٰذا اس کی جنس کی جزاء متعین ہے جیسے تمام تلف شدہ چیزوں کی ہے۔ اس سلسلہ میں شوافع کی عبارت عمدہ ہے کہ قتل عمد کا موجب قصاص ہے متعین، اور دیت اس کے ساقط ہونے کی صورت میں اس کا بدل ہے، اور ایک قول کے مطابق قتل عمد کا موجب جب قصاص اور دیت میں سے کوئی ایک ہے مبہم طور پر اور دونوں قولوں کے مطابق ولی مقتول معاف کر سکتا ہے اور دیت لے سکتا ہے قاتل کی اجازت کے بغیر بھی اور پہلے قول کے مطابق اگر مطلقاً معاف کر دیا تو مذہب وفتویٰ یہ ہے کہ کوئی دیت نہیں۔ اسی رائے کی بناء پر حنفیہ مالکیہ اور شوافع کے ہاں اگر ولی مقتول نے مطلق قصاص معاف کر دیا اور دیت کا مطالبہ نہ کیا تو قاتل پر دیت لازم نہ ہوگی البتہ اسے اختیار ہوگا کہ وہ اپنی طرف سے دے دے معافی کے مقابلہ میں اور ولی کو اختیار ہے کہ مفت میں معاف کر دے یا قصاص لے لے یعنی اسے یہ اختیار ہے کہ چاہے تو قصاص لے لے یا دیت نہ کہ صرف قصاص ہی لے اور معافی دیت پر اور اس سے زیادہ یا کم پر قاتل کی رضامندی سے جائز ہے اور اس صورت میں دیت قصاص کا بدل شمار ہوگی۔ اگر اولیاء کئی ہوں اور ان میں سے ایک جلد بازی میں اسے قتل کروا دے اور دوسروں کی رائے ظاہر ہونے سے پہلے تو باقیوں کا حق قصاص اور دیت میں ساقط ہو جائے گا، چونکہ دیت قصاص کا بدل ہے لہٰذا قاضی کے لیے جائز نہیں کہ وہ سزاء اور اس کے بدل کو جمع کرے اور حنابلہ کے ہاں امام احمد کی دوسری روایت کے مطابق جو ان کے ہاں راجح ہے اور شوافع کے ایک قول کے مطابق قصاص ہی صرف متعین طور پر واجب نہیں بلکہ قتل عمد میں دو چیزوں میں سے ایک چیز واجب ہے قصاص یا دیت، اور ولی کو ان میں سے کسی ایک کو متعین کرنے کا اختیار ہے چاہے تو قصاص لے لے اور چاہے تو دیت لے لے قاتل کی رضامندی کے بغیر بھی اور تعزیر دیت کا بدل شمار ہوگی۔ اور ان کی دلیل فرمان باری تعالیٰ ہے:

فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌۢ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَآءٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍ ...... البقرۃ: ۲/۱۷۸)

اور اس کا معنی یہ ہے کہ قاتل تتبع اور تلاش کرے اور دیت ادا کرے میں اللہ تعالیٰ نے صرف معاف کرنے پر تتبع کو واجب کیا ہے اگر قتل عمد میں متعین طور پر قصاص ہی واجب ہوتی، تو مطلقاً معافی کی صورت میں دیت واجب نہ ہوتی، پھر یہ کہ دیت نفس کے بدلین میں سے ایک ہے لہٰذا یہ اس کا بدل ہوگی نہ کہ یہ قصاص کا بدل ہے۔ اور رہ گئی حدیث جس نے قتل عمد کیا اس میں قصاص ہی ہے'' تو اس سے مراد قصاص واجب ہے اور قتل باقی تلف شدہ چیزوں سے مختلف ہے'' اس لیے کے باقی تلف شدہ چیزوں کا بدل ارادہ اور عدم ارادہ سے مختلف نہیں ہوتا، جب کہ قتل اس کے برخلاف ہے۔ حنابلہ نے مزید دلائل بھی ذکر کیے ہیں: ان میں سے ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ارشاد ہے کہ بنی اسرائیل میں صرف قصاص تھا دیت نہ تھی، تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى ...... البقرۃ ۲/۱۷۸

اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے: جس نے کسی کو قتل کیا تو اسے دو چیزوں میں اختیار ہے یا تو اس کی دیت ادا کرے یا اس سے قصاص لیا جائے، اس رائے پر یہ بات قریب ہے کہ اگر ولی نے قصاص کو مطلقاً معاف کیا دیت کے ساتھ تو اس صورت میں دیت واجب ہے اس لیے کہ واجب متعین نہیں، جب ایک چھوڑی جائے تو وہ دوسری واجب ہے اور اگر اس نے دیت اختیار کی تو قصاص ساقط ہو جائے گی اور اگر اس نے قصاص اختیار کیا تو وہی متعین ہو جائے گی۔ اور اس آخری حالت میں آیا اسے اس کے بعد دیت کے ساتھ معاف کرنے کا اختیار ہے۔ قاضی ابو یعلی حنبلی نے فرمایا: اسے اس کا اختیار ہے، اس لیے کہ قصاص اعلیٰ چیز ہے تو اسے ادنیٰ کی طرف انتقال کی اجازت ہے، اور یہ قصاص کا بدل ہوگی اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا اختیار نہ ہو اس لیے کہ اس نے دیت خود ساقط کی ہے قصاص اختیار کر کے لہٰذا اب اس کی طرف نہیں آیا جائے گا۔

ساتویں بات: قصاص لینے کا حقدار کون...... قصاص کا حقدار اسے وصول کرنے والا اولی الدم، حنفیہ، حنابلہ اور شوافع کے ہاں ہر وہ وارث ہے جو مال کا وارث بنے چاہے وہ ذوی الفروض میں سے ہو یا عصبات میں سے یعنی تمام ورثہ چاہے عورتیں ہوں یا مرد، خاوند ہوں یا بیویاں، مالکیہ کے ہاں: قصاص کے مستحق صرف مذکر عصبات ہیں البتہ الاقرب فالاقرب کے اصول البتہ دادا اور بھائی قصاص اور معافی میں ایک درجہ کے ہیں، البتہ قصاص میں بہنوں، بیٹیوں، بیوی اور والا خاوند کا کوئی دخل نہیں اس لیے کہ قصاص عار دور کرنے کے لیے ہے لہٰذا یہ شادی کی ولایت کی طرح عصبات کے ساتھ خاص ہے۔ اور عورتیں تین شرائط کے ساتھ قصاص کی مستحق ہیں مالکیہ کے ہاں۔

۱...... یہ کہ مقتول کے وارث بیٹیاں اور بہنیں ہوں تو چچی اور خالہ وغیرہ ذوالارحام نکل جائیں گے۔

۲...... کہ عصبہ میں سے کوئی اس کی قوت اور درجہ کا نہ ہو بایں طور کہ اور کوئی پایا ہی نہ جائے، یا پایا تو جائے لیکن اس سے نیچے والے درجے کا جیسے بیٹی کے ساتھ چچا، یا بہن کے ساتھ چچا، لہٰذا بیٹے کے ساتھ بیٹی اور بھائی کے ساتھ بہن اس سے نکل جائیں گی لہٰذا ان کی بات اس کے معتبر نہ ہوگی نہ معافی میں نہ قصاص میں یعنی اس صورت میں اسے قصاص طلب کرنے کا حق نہ ہوگا، اس لیے کہ درجہ بہ درجہ قوت میں برابر ہیں۔ برخلاف حقیقی بہن کے بھائی کے ساتھ ہو وہ اس کے ساتھ بات کر سکتی ہے۔ اگر چہ وہ اس عورت کے ساتھ درجہ میں برابر ہیں لیکن قوت میں اس سے کم ہے۔

۳...... کہ وہ عصبہ ہو اور اس طرح ہو کہ اگر اسے مذکر فرض کیا جائے پس خیفی بہن، بیوی اور دادی ماں کے ساتھ شریک نہیں ہوں گی اور ماں کو قصاص کے مطالبہ کا حق ہے اس لیے کہ اگر مذکر ہوتی تو باپ ہوئی اس لیے کہ یہ والدہ ہے، لیکن باپ کی موجودگی میں اس کی بات کا اعتبار نہیں۔ کیونکہ عصبہ اس کے مساوی ہے۔

جب ورثا زیادہ ہوں تو کیا حق قصاص تمام وارثوں کو حاصل ہوگا مستقل طور پر یا سب اس میں مشترک ہوں گے اس میں دو رائے ہیں:

پہلی رائے...... امام ابو حنفیہ اور امام مالک کے ہاں: کہ قصاص کا حق ہر وارث کو مستقل طور پر حاصل ہے اس لیے کہ یہ حق مقتول کی وفات کی وجہ سے ان کے لیے ابتدائے حق ہے، اس لیے کہ قصاص مقتول کا مقصود وہ تشفی ہے اور میت کے لیے تو تشفی نہیں پس ورثاء کے لیے یہ ابتداء ثابت ہے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ حق قصاص متجزی نہیں اور جو حق کسی جماعت کے لیے ثابت ہوا اور اس میں تجزی نہ ہوتی ہو تو وہ ہر ایک کے لیے بطور کمال ثابت ہوتا ہے، گویا اس کے ساتھ کوئی اور ہے ہی نہیں جیسے شادی کی ولایت اور امان کی ولایت۔

دوسری رائے...... شوافع، حنابلہ اور صاحبین، کے ہاں: قصاص کا حق تمام ورثا کے لیے بطور شرکت ثابت ہے اس لیے کہ اصل میں قصاص کا حق مقتول کا ہے، اب وہ اس کی بذات خود وصولی سے موت کی وجہ سے عاجز آ گیا لہٰذا ورثاء اس کے قائم مقام ہیں وراثت کی وجہ سے لہٰذا اس میں مشترک ہوں گے جس طرح مال کی میراث میں ہوتے ہیں۔ اس اختلاف پر متفرع ہے کہ جب اولیاء زیادہ ہوں تو آیا جب

کوئی ایسا بچہ ہوتو وصولی قصاص کے لیے اس کی بلوغت پر نظر رکھی جائے گی یا وہ غائب ہے اس کی واپسی کا انتظار کیا جائے گا یا وہ مجنون ہے اس کے افاقہ تک اس کی انتظار ہوگی؟ تو پہلی رائے کے مطابق بچے کی بلوغت کی انتظار نہیں مجنون کے افاقہ کی اور وصولی قصاص کا حق بڑے کو ہوگا اور حاضر عاقل کو البتہ غائب کا انتظار کیا جائے گا شاید وہ معاف کردے۔

اور دوسری رائے کے مطابق بچے کے بلوغ، مجنون کے افاقہ اور غائب کی حاضری کا انتظار ہوگا اس صورت میں بڑے جو موجود ہیں وغیرہ کے لیے قصاص لینا مستقل طور پر جائز نہ ہوگا، اور اس حالت میں قاتل کو گرفتار کیا جائے گا غائب کے حاضر ہونے تک اور بچے کے بالغ اور مجنون کے افاقہ ہونے تک اور کفیل کے سپرد نہیں کیا جائے گا اور اگر مقتول کا کوئی وارث نہ ہو سوائے مسلمانوں کے تو فقہاء کے ہاں بالاتفاق معاملہ حاکم کے سپرد ہے۔ شرعی قاعدہ پر عمل کرتے ہوئے کہ'' سلطان اور حاکم اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہیں'' اگر حاکم کی رائے قصاص کی ہوتو قصاص لیا جائے گا اور اگر اس کی رائے معافی کی ہوتو معاف کیا جائے گا اس لیے کہ حق مسلمانوں کا ہے۔ بس حاکم پر واجب ہے کہ وہ جس میں مصلحت دیکھے وہ کرے اس لیے کہ حاکم کے تصرفات رعیت کے ساتھ وہ مصلحت کے ساتھ بندھے ہوئے ہیں، اگر وہ بغیر مال کے معاف کرنا چاہیے تو اس کے لیے جائز نہیں، اس لیے کہ یہ ایسا تصرف کررہا ہے جس میں مسلمانوں کی کوئی مصلحت نہیں لہٰذا یہ اس کا مالک بھی نہیں۔

آٹھویں بات: قصاص کی وصولی کی ولایت......ولی قصاص کے منفرد اور متعدد ہونے کی صورت میں وصولی قصاص کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱۔ جب مستحق قصاص منفرد ہو تو وہ چھوٹا ہوگا یا بڑا (الف) اگر وہ بڑا ہے تو اسے قصاص لینے کا حق ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا......الآیۃ

(ب)......اگر وہ چھوٹا ہے یا مجنون ہے تو مشائخ حنفیہ کے ہاں اس کے بڑے ہونے کے انتظار میں دو قول ہیں: بعض کے ہاں اس کے بلوغ کی انتظار کی جائے۔ اور بعض کے ہاں قاضی اس کے نائب کی حیثیت سے قصاص لے لے۔

مالکیہ کے ہاں......بلوغ اور افاقہ کا انتظار نہیں کیا جائے گا بچے کے ولی اور مجنون کے ولی یا وصی کو قصاص لینے یا دیت لینے کا اختیار ہے۔ شوافع اور حنابلہ کے ہاں بچے کے بالغ ہونے اور مجنون کے افاقہ کا انتظار کیا جائے گا، اس لیے کہ قصاص تشفی کے لیے ہے پس اس کا حق مستحق کے اختیار کے سپرد کرنا ہے لہٰذا غیر کے وصول کرنے سے مقصود حاصل نہیں ہوگا ولی، حاکم یا باقی ورثہ کے لینے سے۔

۲۔ جب مستحق قصاص زیادہ ہوں: یا تو سارے بڑے ہوں گے یا ان میں سے کچھ چھوٹے بھی ہوں گے۔

(الف)......اگر سارے بڑے اور حاضر ہو تو ان میں سے ہر ایک کو قصاص لینے کی ولایت حاصل ہوگی اگر کسی ایک نے قصاص لے لیا تو سب کی طرف سے قصاص ہو جائے گا، اس لیے کہ قصاص کا حق اگر میت کے لیے ہو جیسا کہ (صاحبین رحمۃ اللہ علیہا کی رائے ہے) تو ورثاء میں سے ہر ایک میت کا حق وصول کرنے کا حق ہوگا، جیسا کہ مال کی وصولی کے وقت۔ اور اگر ابتداء مستقل طور پر ورثاء کو حاصل ہو جیسے امام ابو حنفیہ اور مالک کی رائے ہے تو ورثاء میں سے ہر ایک کو قصاص کا مکمل طور پر حق حاصل ہے۔ لیکن حنفیہ کے ہاں وصولی قصاص کے وقت سب مستحقین کا حاضر ہونا شرط ہے کہ یہ احتمال ہے غائب معاف کردے گا۔ اگر مستحقین میں سے ایک کے جلد بازی سے قاتل کو قتل کرادیا تو حنفیہ کے ہاں سب کی طرف سے قصاص وصول ہو گیا اس لیے کہ قصاص متعین طور پر واجب ہے۔ اور باقی ورثاء کے لیے مال میں سے کچھ نہیں بلکہ قصاص لینے والے کو تعزیر لگائی جائے گی کہ اس نے مسلمانوں کے حاکم سے سبقت لی ہے۔

حنابلہ اور شوافع کے ہاں......اس حالت میں جب کوئی جلد بازی سے قاتل سے قصاص لے لے تو اس پر کوئی قصاص نہیں اور باقی

ورثاء کے لیے جانی کے ترکہ میں سے ان کے حصہ کی دیت ہے اس لیے کہ ان کا حق بغیر اختیار کے ساقط کیا گیا ہے اور یہ جانی کے ترکہ سے ہوگا نہ کہ جلد بازی سے قتل کرنے والے کی طرف سے، اس لیے کہ جلد بازی کرنے والا اپنے حق کے علاوہ میں اجنبی کی طرح ہے اور اگر کوئی اجنبی بھی جلد بازی سے قاتل کو قتل کر دیتا تو بھی قاتل کے ترکہ سے دیت لی جاتی ہے نہ کہ اجنبی سے۔

(ب)......اور اگر مستحقین قصاص، بڑے اور چھوٹے ہوں یا ان میں کوئی مجنون ہو یا کوئی غائب ہو، تو امام ابوحنیفہ اور مالک کے ہاں بڑوں کو قصاص لینے کا حق ہے۔ اور بچے کے بڑے ہونے اور مجنون کے افاقہ کا انتظار نہ کیا جائے گا، اس لیے کہ قصاص کا حق ورثاء کے لیے ابتداء مستقل طور پر ثابت ہے، نیز قصاص ایک ایسا حق ہے کہ اس میں تجزی نہیں ہوسکتی۔ ایسے سبب سے ثبوت کی وجہ سے جو متجزی نہیں اور وہ قرابت ہے، اور اس کی تائید ہوتی ہے۔ حضرت حسن کے اپنے والد علی رضی اللہ عنہ کی قصاص لینے سے ابن ملجم سے اور حضرت علی کرم اللہ وجہ کے ورثاء میں چھوٹے بھی تھے۔

البتہ غائب کا انتظار کیا جائے گا شاید وہ معاف کر دے اور اس سے شبہ واقع ہو اور شبہ کے ساتھ قصاص نہیں برعکس صغیر کے اس لیے کہ اس سے بچنے کی حالت میں معافی ممکن نہیں قصاص لیتے وقت اس لیے کہ وہ معاف کرنے کا اہل نہیں مالکیہ کے ہاں غائب کی انتظار اس صورت میں ہے جب وہ کہیں قریب ہی ہو اس طور کہ اس تک خبر پہنچ سکتی ہو رہ گئی دور کی غیبت کی خبر پہنچا ممکن نہ ہو جیسے قیدی اور مفقود تو پھر انتظار نہ کی جائے گی، حنفیہ اور مالکیہ کہ ہاں والد اور دادا کو بچے کی قصاص لینے کا حق ہے، اور یہ ولایت مالکیہ نے وصی کو بھی دی ہے۔

صاحبین شوافع اور حنابلہ کے ہاں: مقتول کے بعض ورثاء کو دوسروں کی اجازت کے بغیر قصاص لینے کا حق نہیں، اگر ان میں کوئی بچہ ہو تو اس کے بلوغ کا انتظار اور مجنون ہو تو اس کے افاقہ کا انتظار اور اگر کوئی غائب ہو تو اس کے آنے کا انتظار کیا جائے گا اس لیے کہ قصاص ایک مشترک حق ہے جو ان کے درمیان ہے اور کوئی ایک بھی دوسرے کے حق کو باطل کرنے کا اختیار نہیں رکھتا، لہٰذا قاصر کے کمال تک اسے مؤخر کیا جائے گا۔ ولی چاہے والد ہو یا دادا یا وصی اور حاکم انہیں بچے اور مجنون کے قصاص لینے کا حق نہیں اس لیے کہ قصاص کا مقصد تشفی ہے اور غصہ چھوڑنا ہے اور یہ مقصد والد وغیرہ کے قصاص لینے سے حاصل نہیں ہوسکتا، برخلاف دیت کے اس لیے کہ اس کی وصولی سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔

نویں بات: قصاص لینے کی کیفیت......کیفیت قصاص کے لیے فقہ میں دو رائے ہیں۔

۱......حنفیہ کے ہاں اور حنابلہ کے ہاں: اصح یہ ہے کہ قصاص صرف تلوار ہی سے لی جائے چاہے اسے تلوار سے قتل کیا گیا ہو یا کسی اور طریقے سے یا جادو وغیرہ اور شراب پلا کر یا لواطت کے ذریعہ یا کسی مثقل (سے جیسے پتھر، عصا وغیرہ یا غرق کیا ہو یا جلا دیا یا اس پر دیوار گرائی ہو یا قید کر کے گلا گھونٹ کر یا اعضاء کاٹ کر مارا ہو یا مذکورہ جرائم کے علاوہ کوئی جرم کیا ہو جس سے مر جاتا اور ہر مذہب کے مطابق قصاص کی شرائط پائی جاتی ہوں تو قاتل سے ان سب صورتوں میں قصاص صرف تلوار سے لی جائے گی اور جو کچھ قاتل نے کیا ہے اس طرح نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ مثلہ ہے اور مثلہ سے منع کیا گیا ہے، نیز اس میں زیادہ عذاب ہے لیکن اگر ولی الدم نے قاتل کو کنویں میں ڈال دیا یا اسے کسی پتھر سے قتل کر دیا یا کسی اور طریقے سے تو اسے تعزیر لگائی جائے گی اور وہ اپنا حق وصول کر چکا قصاص میں سے ان کا استدلال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے ہے کہ قصاص صرف تلوار ہی سے ہے۔

۲......مالکیہ اور شوافع کے ہاں قاتل کو اسی طریقہ سے قتل کیا جائے گا جس طرح اس نے قتل کیا، یعنی اس فعل کے مثل جس سے قاتل نے قتیل کو قتل کیا یعنی تیز دھار، لوہے، تلوار، یا مثقل جیسے پتھر یا تیر سے، یا گلہ گھونٹ کر یا بھوکا رکھ کر کہ یا غرق کر کے یا جلا کر وغیرہ ذرائع سے لیکن اگر ولی قصاص ان کو چھوڑ کر صرف تلوار سے قصاص لے تو اس کے لیے جائز بلکہ اولیٰ ہے تا کہ اختلاف سے نکلا جا سکے۔ البتہ ان کے ہاں اگر

جادو یا شراب یا لواطت وغیرہ سے قتل کیا ہو تو پھر تلوار ہی سے قصاص متعین ہے اس لیے کہ یہ چیزیں حرام لعینہ ہیں لہٰذا ان سے عدول واجب ہے جیسا کہ مالکیہ کے ہاں تلوار اس صورت میں بھی متعین ہے جب کہ قاتل کو اسی کے فعل کے مثل سے قتل کرنے میں زیادہ عذاب ہوتا ہو یا قصاص قسامت سے ثابت ہوتی ہو، تو کہا گیا ہے کہ تلوار سے قتل کیا جائے گا اور ایک قول کے مطابق جس سے اس نے قتل کیا اسی سے قتل کیا جائے گا، یہی مالکیہ کا مشہور مذہب ہے یہ حضرات اپنے مذہب پر قرآن سنت اور معقول سے استدلال کرتے ہیں۔

قرآن کریم کی کئی آیات ہیں مثلاً فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ اِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ .... النحل: ۱۲۶/۱۶

اور فرمان باری تعالیٰ ہے:

فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْكُمْ ...... البقرۃ: ۱۹۴/۲

نیز:

وَجَزٰٓؤُا سَیِّئَةٍ سَیِّئَةٌ مِّثْلُهَا

اور سنت میں سے نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: جو جلائے ہم اسے جلائیں گے اور جو غرق کرے، ہم اسے غرق کریں گے، اور یہ بات ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس یہودی کا سر دو پتھروں کے درمیان کچلا تھا جس نے انصاری باندی کو قتل کیا تھا اور معقول میں سے یہ کہ قصاص کا معنی فعل میں مماثلت لہٰذا واجب ہے کہ قاتل سے اسی کے فعل کی مثل وصول کیا جائے، پھر قصاص سے مقصد تشفی ہے اور یہ مطلوب اسی وقت کامل ہوگا جبکہ قاتل سے اس کے فعل کے مثل بدلہ لیا جائے اور رہ گئی مثلہ سے منع کرنے والی حدیث تو وہ واجب قتل پر محمول ہے کہ وہ برابر نہ ہوا ہو۔

مقتول کے ولی کے واسطہ سے قصاص نافذ کرنا..... تلوار سے قصاص تو کبھی جلاد کے ذریعہ ہوتی ہے جو اس کا اسپیشلسٹ ہے اور کبھی خود مستحق قصاص کے ذریعہ سے، اور یہ حاکم کی نگرانی میں ہوگی اس لیے کہ شرعی حکم ان عقوبات کی تنفید میں چاہے وہ حدود مقامی اور تعزیرات ہوں امام کے ساتھ خاص ہے۔ لہٰذا وصولی سزاء کے وقت اس کا موجود ہونا شرط ہے اور ولی مقتول کا شریک ہونا قصاص میں اس کے دل کی بڑھاس اور کینہ ختم کرنے کے لیے ضروری ہے تا کہ وہ خود موجود ہو اور اس قاتل کے خاندان کے سامنے دروازہ بند ہوتا کہ وہ قتل میں کہیں اس کے خاندان کو قتل نہ کردے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِیِّهٖ سُلْطٰنًا فَلَا یُسْرِفْ فِّی الْقَتْلِ ؕ اِنَّهٗ كَانَ مَنْصُوْرًا ﴿۳۳﴾ الاسراء ۳۳/۱۷

ولی مقتول کے سپرد کر دیا جائے قصاص لینے کے لیے تو حاکم پر واجب ہے کہ وہ قاتل کے ساتھ عبث حرکتوں سے اسے روکے اس پر نہ تشدد کرے نہ قید وغیرہ۔ قصاص سے پہلے اور قصاص کے بعد اس کا مثلہ نہ کرے۔ اور اسی وجہ سے ولی مقتول کے خود قصاص لینے کے لیے دو شرطیں ہیں ا۔ کہ یہ قصاص وہ حاکم کی اجازت سے لے ۲۔ کہ قصاص صرف قتل کا ہو۔ نہ کہ اعضاء کاٹنے وغیرہ کا۔

تلوار کے علاوہ کوئی چیز قصاص کے لیے استعمال کرنا..... جب تلوار کے استعمال کا مقصد یہ ہے کہ قتل کا یہ تیز ترین آلہ ہے اور تکلیف کم ہونے کے لیے آسان ہے لہٰذا شرعاً دوسرے ہتھیار استعمال کرنے میں کوئی مانع نہیں اور یہ تکلیف پہنچانے میں بھی کم ہیں، اور مثلہ سے دور ہیں جیسے مفصل اور وہ کرسی جو بجلی کے کرنٹ کے ساتھ ہوتی ہے۔ پھانسی کہ اس میں خون نہیں بہتا اور دل بند ہونا اور ختم کر دینا گیس کے ذریعہ سے۔

دسویں بات: قصاص ساقط کرنے والی چیزیں..... درج ذیل چار اسباب میں سے کسی ایک سے قصاص ساقط ہو جاتی قاتل کا

مرجانا، معاف کرنا۔ صلح کرنا، قصاص کا وارث ہونا۔

ا...... قاتل کا مرنا (یعنی محل قصاص کا ختم ہونا)...... اگر قاتل مرجائے یا اسے بغیر حق کے ظلماً قتل کردیا جائے، یا ارتداد اور قصاص وغیرہ کی وجہ سے اسے قتل کیا جائے تو قصاص ساقط ہوجاتی ہے اس لیے کہ قصاص کا محل اس قاتل کی ذات تھی اور غیر محل میں کسی چیز کی بقاء کا تصور نہیں ہوسکتا، اب اس صورت میں قاتل پر اس کے مال میں دیت واجب ہے یا نہیں؟ تو حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں جب موت سے قصاص ساقط ہوجائے تو پھر قاتل کے مال میں دیت واجب نہیں، اس لیے کہ متعین طور پر قصاص ہی واجب ہے جب وہ مرگیا تو واجب ساقط ہوگیا اور ولی مقتول کو دیت لینا جائز نہیں قاتل کی رضامندی کے بغیر اور دیت قاتل کی رضامندی اور اختیار کے بغیر واجب نہیں ہوتی، حنابلہ کے ہاں: جب موت کی وجہ سے قصاص ساقط ہوگئی تو پھر ولی کو دیت لینے کا اختیار ہے اس لیے کہ قتل عمد میں دو چیزوں میں سے ایک واجب ہے قصاص یا دیت اگر اس نے دیت لینا اختیار کیا تو دیت واجب ہوگی اگرچہ جنایت کرنے والا راضی نہ بھی ہو۔ یا باوجود اس کے کہ شوافع کا راجح مذہب یہ ہے کہ قصاص ہی متعین طور پر واجب ہے الا یہ شوافع کے ہاں دیت قصاص کا متبادل ہے معافی اور موت وغیرہ سے اس کے ساقط ہونے کی صورت میں۔ لہٰذا مقتول کا حق دیت میں ثابت ہوگا اس لیے کہ جب کوئی چیز بطور بدلیت دو چیزوں کے درمیان دائر ہو تو جب ایک کی ادائیگی متعذر رہو تو دوسرا ثابت ہوتا ہے، جیسے ذوات الامثال اشیاء میں اور دیت پر قصاص معاف کرنے کی صورت میں دیت واجب ولازم ہوتی ہے ولی مقتول کے اختیار کرنے سے نہ کہ قاتل کی رضامندی سے اسی سے ظاہر ہوا کہ شوافع اور حنابلہ ترکہ میں قاتل کی موت کے بعد دیت کے باقی رہنے کے قائل ہیں۔

۲۔ معافی کرنا: اس سلسلہ میں معافی کی مشروعیت رکن، معنی، شرائط واحکام بیان ہوں گے۔ معافی کی مشروعیت قصاص معاف کے لیے جائز ہے، اور قصاص لینے سے یہ افضل ہے دلیل فرمان باری تعالیٰ ہے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى ۚ اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْاُنْثٰى بِالْاُنْثٰى ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌۢ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَاۗءٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍ ۚ ذٰلِكَ تَخْفِيْفٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ...... البقرة: ۱۷۸/۲

مومنو! تم کو مقتولوں کے بارے میں قصاص (یعنی خون کے بدلے خون) کا حکم دیا جاتا ہے اس طرح ہو کہ) آزاد کے بدلے آزاد (مارا جائے) اور غلام کے بدلے غلام اور عورت کے بدلے عورت اور اگر قاتل کو اس کے (مقتول) بھائی کے قصاص میں) سے کچھ معاف کردیا جائے تو (وارث مقتول کو) پسندیدہ طریق کی پیروی کرنا (یعنی مطالبہ خون قاتل کو) خوش خوئی کے ساتھ ادا کرنا چاہیے یہ پروردگار کی طرف سے تمہارے لیے آسانی اور مہربانی ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ ۭ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ ۭ ...... المائدۃ: ۴۵/۵

اور سب زخموں کا اسی طرح بدلہ ہے، لیکن جو شخص بدلہ معاف کردے وہ اس کے لیے کفارہ ہوگا۔

اور اللہ تعالیٰ نے مہر میں سے اپنے حق کو ساقط کرنے کی مناسبت سے فرمایا:

وَاَنْ تَعْفُوْٓا اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ۭ ...... البقرة: ۲۳۷/۲

اور اگر تم مرد لوگ ہی اپنا حق چھوڑ دو تو یہ پرہیزگاری کی بات ہے۔

اور سنت میں سے حضرت انس رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے: کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جو بھی مقدمہ آیا آپ نے اس میں معاف کرنے کا حکم فرمایا: ابوالدرداء سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ جس شخص کو کوئی تکلیف پہنچے اور وہ اسے معاف کردے تو اللہ تعالیٰ اس کے درجات کو بلند کرتے ہیں اور اس کے گناہ کو معاف فرماتے ہیں۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے

روایت ہے کہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص کسی شخص کے ظلم کو معاف کرے گا تو اللہ تعالیٰ اس کی عزت بڑھا دیتے ہیں۔

قصاص کو قابل معافی قرار دینا اسلامی شریعت کا ایک یکتا اور ممتاز کارنامہ ہے کہ اس کے ذریعے سزاء کے نفاذ کو ختم کیا جاتا ہے اور اس سے حق کی حفاظت کے لیے غرض زندگی متحقق ہوتی ہے اور دلوں سے کینہ اور بغض ختم ہوتا ہے۔

معافی کا رکن...... یہ کہ معاف کرنے والے کے لیے کہ میں نے معاف کر دیا یا ساقط کر دیا، یا ہبہ کر دیا یا بری کر دیا، معافی کا معنی حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں: مفت میں قصاص ساقط کرنا ہے اور رہ گیا دیت پر معاف کرنا تو یہ صلح ہے نہ کہ معافی، اس لیے کہ ولی کا قصاص معاف کرنا دیت پر اسی وقت نافذ ہوتا ہے، جب قاتل دیت دینا قبول کرے ان کے ہاں دیت فریقین کی رضامندی سے ثابت ہوتی ہے اور وصی کو صرف قصاص لینے یا بغیر دیت معاف کرنے کا حق ہے اور یہ کہ قاتل دیت دینے پر راضی ہو۔ شوافع اور حنابلہ کے ہاں معاف کرنا۔ مفت میں قصاص چھوڑنا، یا دیت کے بدلے قصاص چھوڑنے، اور ولی مقتول کو اختیار ہے چاہے تو قصاص لے لے یا دیت لے لے، چاہے قاتل راضی ہو یا نہ ہو، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث پر عمل کرتے ہوئے جس نے کسی شخص کو قتل کیا تو مقتول کو دو اختیار ہین چاہے تو دیت لے لے اور چاہے تو معاف کر دے۔

شرائط معافی: معافی میں دو شرطیں ہیں:

۱...... کہ معاف کرنے والا عاقل بالغ ہو لہٰذا بچے اور مجنون کا معاف کا صحیح نہیں اس لیے کہ یہ ایسا تصرف ہے جس میں ان دونوں کا ضرر محض ہے لہٰذا طلاق اور ہبہ کی طرح یہ اس کے مالک نہیں۔

۲...... کہ اس میں صاحب حق کی طرف سے معافی ہو، اس لیے کہ معاف کرنا اسقاط حق ہے۔ اور اسقاط حق ان کی طرف سے قبول نہیں جن کا کوئی حق ہی نہ ہو۔ اور معافی میں صاحب حق ورثاء میں عورتیں اور مرد، جمہور کے ہاں اور مالکیہ کے ہاں مذکر عصبہ ہیں۔

اور معافی میں جس کا حق نہیں وہ اجنبی ہے وارث کے علاوہ جمہور کے ہاں اور مالکیہ کے ہاں عصبہ کے علاوہ۔ اور بچے کی قصاص میں باپ دادا مالکیہ کے ہاں اور حنفیہ کے ہاں، اس لیے کہ بچہ صاحب حق ہے اور والد اور دادا کو صرف وصولی حق کا اختیار ہے، جیسا کہ معاف کرنا ضرر محض ہے۔ لہٰذا بچے کے علاوہ اس کا کوئی بھی مالک نہیں وہ بلوغ کے بعد مالک ہے۔ حتیٰ کہ حاکم بھی اس کا مالک نہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ معافی کا معنی ہے مفت میں معاف کرنا۔ شوافع اور حنابلہ نے باپ دادا، اور حاکم کو مال پر معاف کرنے کی اجازت دی ہے۔

معافی کے احکام...... معافی کے چند احکام مندرجہ ذیل ہیں:

۱...... معافی کا اثر قصاص اور دیت ساقط کرنے میں قاتل کو معاف کرنے پر مالکیہ اور حنفیہ کے ہاں: مفت میں قصاص ساقط کرنا اور معافی میں دیت لینے کا حق نہیں بطریق صلح لے سکتا ہے، یعنی قاتل کے اتفاق کے ساتھ اس لیے کہ ان کے ہاں قتل عمد کا موجب صرف قصاص ہے اور اس قصاص کے وجوب کے ساتھ ولی کو یہ اختیار ہے کہ وہ مفت میں معاف کر دے اور قاتل کی رضامندی سے دیت لے لے، شوافع اور حنابلہ کے ہاں کہ ولی کو مطلقاً معاف کرنے کا حق ہے، اگر اس نے قصاص معاف کی تو وہ ساقط ہو جائے گی اور اگر اس نے دیت پر معاف کی تو قاتل پر دینا واجب ہے اگر چہ وہ اس پر راضی نہ بھی ہو، بیہقی میں مجاہد وغیرہ سے روایت ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں صرف قصاص ہی تھی اور عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں صرف دیت تھی تو اللہ تعالیٰ نے امت پر تخفیف کر دی اور دو چیزوں میں اسے اختیار دے دیا، اس لیے ان میں سے ایک کو لازم کرنے میں مشقت ہے نیز قاتل تو محکوم علیہ ہے اس کی رضامندی کا اعتبار نہیں۔ اگر ولی کی طرف سے مطلقاً معافی ہوتی ہو، اور دیت کا تذکرہ نہ نفیاً ہو نہ اثباتاً تو شوافع کے ہاں اس پر دیت نہیں اس لیے کہ ان کے ہاں قتل میں متعین طور پر قصاص ہی

واجب ہوتا ہے اور دیت واجب نہیں اور معافی کسی ثابت شدہ چیز کے اسقاط کا نام ہے، نہ کے کسی معدوم چیز کے اثبات کا، اسی طرح مالکیہ نے کہا کہ مطلقاً معاف کرنے کی صورت میں دیت نہیں، حنابلہ کے ہاں اس حالت میں بھی دیت واجب ہے، اس لیے کہ معافی قصاص کی طرف لوٹتی ہے اس لیے کہ اور انتقام کے مقابلہ میں ہے اور انتقام قتل کا ہوتا ہے اور سورۃ بقرہ آیت ۱۷۸ میں جس معافی کا تذکرہ ہے وہ اتباع مال ہے جو اس کے معاف ہونے کی طرف مشعر ہے۔

۲۔ جب اولیاء زیادہ ہوں یا ایک ولی ہو اس کی معافی کا دوسروں پر اثر...... جب ولی دم معاف کردے اور وہ ایک ہو تو اس پر یہ اثر مرتب ہوگا، اگر معافی مطلقاً ہو تو اس پر قاتل کے خون کی عصمت ثابت ہوگی، اگر اس نے معافی سے رجوع کرلیا اور قاتل کو قتل کردیا تو ولی قاتل عمد شمار ہوگا اس لیے کہ قصاص کی مشروعیت کی آیات عام ان میں کسی شخص کے درمیان تفریق نہیں اور نہ کسی حالت کے درمیان اور قاتل معافی کی وجہ سے معصوم الدم ہوگیا۔ اور اگر معافی دیت کے ساتھ ہو تو قاتل پر دیت واجب ہے رضامندی اس کی بھی ہو حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں اور رضامندی نہ بھی ہو تو شوافع اور حنابلہ کے ہاں "علی ما تقدم سابقاً" اور جب اولیاء زیادہ ہوں ان میں سے ایک معاف کردے تو قاتل سے قصاص ساقط ہوجائے گا اس لیے کہ قصاص میں تجزی نہیں اور وہ ایک ہی چیز ہے لہٰذا بعض کی وصولی اور بعض کی عدم وصول کا اعتبار نہیں۔ اور دوسروں کا دیت میں حصہ باقی ہوگا، دلیل وہ حدیث ہے جسے صحابہ کرام کی ایک جماعت نے روایت کیا ہے ان میں حضرت عمر، ابن مسعود، ابن عباس رضی اللہ عنہم بھی ہیں کہ بعض اولیاء کی معافی کی صورت میں جن بعض نے معاف نہیں کیا ان کے لیے دیت واجب ہے، اور معاف کرنے والا اگر اس نے دیت پر معاف کیا ہے وہ اپنا حصہ دیت میں سے لے لے گا، اور اگر اس نے مفت میں معاف کیا ہو تو پھر کچھ بھی نہیں لے گا۔ مالکیہ کے ہاں یہ سقوط قصاص اس وقت معتبر ہے جیسا کہ معاف کرنے والا دوسروں کے ساتھ درجہ میں مساوی ہو یا ان سے درجہ میں اعلیٰ ہو لیکن اگر وہ کم درجہ کا ہے تو معافی معتبر نہیں۔

جب اولیاء میں سے ایک نے معاف کردیا اور دوسرے نے قاتل کو قتل کردیا تو حنفیہ کے ہاں شبہ کی وجہ سے اب اس پر قصاص نہیں اگر قاتل کو معافی کا علم نہ ہو یا معافی کا علم تو ہو لیکن قتل کی حرمت کو نہ جانتا ہو، شوافع، حنابلہ اور امام زفر رحمہم اللہ کے ہاں اگر وہ معافی کو جانتا تھا تو پھر اس پر قصاص ہے اس لیے کہ اس نے ایک نفس کو بغیر حق کے قتل کیا کیونکہ اس کی عصمت معافی کی وجہ سے لوٹ آگئی تھی۔

۳۔ کیا ولی دم کے معاف کرنے کے بعد حاکم کو حق رہتا ہے؟...... جب ولی مقتول مطلقاً قاتل عمد کو معاف کردے، تو یہ معافی صحیح ہے البتہ حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں سلطان اور حاکم کو تعزیر کا حق حاصل ہے اس لیے کہ قصاص میں دو حق ہیں ایک اللہ اور ایک حق شخصی۔ مالکیہ نے معافی کی صورت میں تعزیر سلطان کے لیے مقرر رکھی ہے۔ سو کوڑے یا ایک سال تک قید رکھنا۔ شوافع اور حنابلہ کے ہاں جب قاتل کو مطلقاً معاف کردیا گیا یہ معافی درست ہے۔ کوئی اور سزا لازم نہیں۔ ماوردی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: اظہر بات یہ ہے کہ ولی الامر اور سلطان کو حدود کی معافی کے ساتھ تعزیر دینے کی اجازت ہے اس لیے کہ تقویم عام مصلحت کے حقوق میں سے ہے، ابو یعلی حنبلی نے فرمایا: شرعی حاکم کے لیے تہذیب وتقویم کے لیے امام احمد کے ظاہر کلام سے ظاہر ہے کہ ساقط ہوجاتا ہے اس لیے کہ انہوں نے فرق نہیں کیا، اور یہ بھی احتمال ہے ساقط نہ ہو تہذیب وتقویم کے لیے۔

۴۔ مقتول کا اپنے قاتل کو قتل کرنے سے پہلے معاف کرنا...... جب مقتول قاتل کو اپنی موت سے پہلے معاف کردے تو حنفیہ شوافع اور حنابلہ کے ہاں: قاتل سے قصاص ساقط ہوجائے گی اور مقتول کے ورثہ کے لیے دیت واجب نہ ہوگی یعنی نہ قصاص نہ دیت بلکہ اس کا خون رائیگاں ہے۔ اس لیے کہ مقتول نے اپنا حق اختیار سے ساقط کیا ہے، اور فرمان باری تعالیٰ ہے:

فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ ......المائدہ: ۴۵/۵

لیکن جو شخص بدلہ معاف کردے وہ اس کے لیے کفارہ ہوگا۔ یعنی مقتول اپنی موت سے پہلے اپنے خون کو معاف کردے مالکیہ کے ہاں: اگر مقتول نے اپنے قاتل سے کہا اگر تم مجھے قتل کردے گے تو میں تمہیں بری کرتا ہوں'' یا زخمی ہونے کے بعد اس نے کہا میں تمہیں اپنا خون معاف کرتا ہوں تو قاتل بری نہ ہوگا، بلکہ ولی کو قصاص لینے کا حق ہے، اس لیے کہ مقتول نے حق کو واجب ہونے سے پہلے ساقط کیا ہے ہاں اگر قتل کی جگہ پر پہنچنے کے بعد وہ بری کرے یا کہے اگر میں مرگیا تو بری ہے تو پھر وہ بری ہو جائے گا اس لیے کہ اس نے واجب ہونے کے بعد حق بری کیا ہے اور رہ گیا قتل خطا میں مقتول کا دیت سے بری و معاف کرنا تو تمام مذاہب میں یہ ثلث مال میں نافذ ہوگا۔

صلح...... بالاتفاق قصاص پر صلح کرنا جائز ہے، اور اس سے قصاص ساقط ہو جائے گی چاہے صلح دیت سے زیادہ پر ہو یا کم پر یا اس کے مثل پر، اور چاہے فی الحال ہو یا بعد میں اور چاہے دیتے کی جنس میں سے ہو یا بغیر جنسی سے شرط یہ کہ قاتل اسے قبول کرے، اس لیے کہ قصاص مال نہیں اور رہ گئی دیت پر صلح تو دیت سے زیادہ تو جائز نہیں کہ دونوں صلح کرنے والے اسود کے زمرے میں آئیں گے اور صلح مقابل کے ساتھ خاص ہے، رہ گئی معافی تو وہ کبھی مفت میں ہوتی ہے اور کبھی مال کے مقابلہ میں لیکن اگر معافی ہو دیت پر تو حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں یہ صلح ہے معافی نہیں اور شوافع اور حنابلہ کے ہاں اسے معافی ہی قرار دیا جاتا ہے۔

شریعت نے عمومی طور پر صلح کی ترغیب دی ہے۔ فرمان باری تعالیٰ ہے: ''وَالصُّلْحُ خَيْرٌ'' (النساء: ۱۲۸/۴) اور صلح بہتر ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے'' مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے الایہ کی کوئی صلح حرام کو حلال قرار دینے کے لیے ہو یا حلال کو حرام قرار دینے کے لیے ہو تو جائز نہیں'' اور سنت خون میں بھی مشروعیت صلح پر دلالت کرتی ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اشاد ہے: جس نے عمداً قتل کیا ہے تو اسے مقتول کے اولیاء کے سپرد کیا جائے وہ چاہیں تو اسے قتل کردیں اور چاہیں تو دیت لے لیں تیس حقے، تیس جذعے اور چالیس خلفے اور اس میں سے جس چیز پر وہ صلح کرلیں تو وہ ان کے لیے ہے'' اور یہ قتل کی شدت حرمت کی وجہ سے ہے۔ اور صلح کا حکم معافی والا ہے یعنی جو معافی کا مالک ہو وہی صلح کا بھی مالک ہے اور قصاص ساقط کرنے میں جو معافی کا اثر ہے وہی صلح کا بھی اثر ہے اور جب اولیاء زیادہ ہوں اور ان میں سے ایک قاتل کے ساتھ مال پر صلح کرلے اور باقیوں کا حق مال میں باقی ہے، اور صلح کے بعد اگر اولیاء میں سے کوئی قتل کردے تو وہ قتل عمد کرنے والا لیکن حنفیہ کے ہاں اس پر قصاص نہیں شوافع اور حنابلہ کے ہاں اس پر قصاص ہے۔ اور فقہاء کا اتفاق ہے اس بات پر کہ وہ صلح جو بچے اور مجنون کے ولی یا حاکم کی طرف سے ہو وہ مال کے بغیر جائز نہیں اور نہ ہی دیت سے کم پر اس لیے کہ وہ اس کے حق کو ساقط کرنے کا مالک نہیں، نیز یہ ایسا تصرف ہے جس میں بچے کی کوئی مصلحت نہیں اگر دیت سے کم پر صلح ہو جائے تو مالکیہ اور حنفیہ کے ہاں یہ درست ہے، اور باقی دیت قاتل کے ذمہ میں ہوگی۔ اور مالکیہ کے ہاں بچہ دانشمند ہونے کے بعد قاتل پر رجوع کرے گا اس کے امید ہونے کی صورت میں۔

۴۔ قصاص کی وراثت...... جب ولی دم قصاص میں وارث الحق ہو تو قصاص ساقط ہو جاتی ہے جیسے جب کسی انسان کے لیے قصاص واجب ہو اور حق قصاص والا مرجائے تو قاتل ساری قصاص کا وارث ہوگا، یا اس کے بعض کا اور وہ وارث ہوگا قاتل سے جسے قصاص کا حق نہیں وہ بیٹا ہے۔ بس ہمارے پاس دو صورتیں ہیں قصاص کی وراثت کے۔ ۱۔ قاتل وارث قصاص کی مثال کہ وہ بیٹا اپنے والد کو قتل کردے اور بیٹے کا بھائی ہو پھر وہ بھائی جو قصاص کا وارث ہے وہ مرجائے اور اس کے قاتل بھائی کے علاوہ کوئی وارث نہ ہو تو قاتل وارث بن جائے گا اپنے بھائی کی طرف سے خون کا، لہٰذا قصاص ساقط ہوگی اس لیے کہ قصاص میں تجزی نہیں اور ایک شخص جو طالب بھی ہو اور مطلوب بھی اس سے استیفاء قصاص درست نہیں۔ اسی طرح قصاص ساقط ہو جائے گی قاتل قصاص میں بعض حق کا وارث ہو بایں طور کہ قاتل ورثہ قتیل میں سے کسی کا وارث ہو، اور ان ورثاء کا دیت میں حصہ ہو۔ ۲۔ وہ شخص قصاص کا وارث ہو قاتل سے جیسے قصاص کا حق نہیں۔ مثال کہ والدین میں

سے ایک دوسرے کو کوئی قتل کر دے ان دونوں کی اولاد ہو مذکر یا مؤنث تو قصاص ساقط ہو جائے گی اس لیے کہ لڑکا اس صورت میں صاحب حق ہے اور لڑکے کے لیے والد پر قصاص واجب نہیں دلیل یہ ہے کہ اگر والد اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو اس سے قصاص نہیں لی جائے گی حدیث نبوی کی وجہ سے "والد سے بیٹے کی قصاص نہیں لی جائے گی"، بس یہ تو بدرجہ اولی ہے کہ کس دوسرے کی وجہ سے والد سے قصاص نہ لی جائے۔ اسی طرح قصاص ساقط ہو جاتی ہے جب مقتول کا کوئی وارث ہو اس لیے کہ اگر قصاص ثابت کی جائے تو اس میں سے ایک جزو اس کے لیے بھی ثابت ہوگا اور اس کا وجوب ممکن نہیں جب بعض ثابت نہیں ہو سکتی تو کل ساقط ہو جائے گی اس لیے کہ قصاص میں تبعیض نہیں اور یہ معاملہ ایسا ہو جائے گا جیسے کوئی مستحق قصاص اپنا حصہ معاف کر دے۔

شوافع کے ہاں قتل عمد کی اصل سزاء کفارہ ہے: قرآن کریم میں قتل خطاء کے سلسلہ میں کفارہ کی مشروعیت ہے:

وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّ دِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰۤى اَهْلِهٖۤ اِلَّاۤ اَنْ يَّصَّدَّقُوْا ......النساء ۴/ ۹۲

اس ارشاد:

فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ٘ تَوْبَةً مِّنَ اللّٰهِ وَ كَانَ اللّٰهُ عَلِيْمًا حَكِيْمًا ﴿۹۲﴾ ......النساء: ۴/ ۹۲

یعنی واجب مسلمان غلام آزاد کرنا ہے اگر پایا جائے، لیکن اگر مسلمان غلام نہ ہو تو پھر دو ماہ لگاتار روزے رکھنے ہیں۔ اب آیا قتل عمد کو قتل خطاء پر کفارہ کے سلسلہ میں قیاس کیا جائے گا یا نہ؟ یہاں فقہاء کی دو یا تین آراء ہیں:

۱......جمہور فقہاء کے ہاں (شوافع کے علاوہ) قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں اس لیے کہ یہ شرعاً تعبدی طور پر مقرر ہے لہٰذا جس محل پر وارد ہے اسی پر مقصور رہے گا۔

اور نص قرآنی قتل خطاء کے کفارہ پر اس غیر مقصود گناہ کے جبیرہ کے طور پر ہے اور رہ گیا قتل عمد تو اس کی سزا تو جہنم ہے اس لیے کہ یہ گناہ کبیرہ ہے اور قرآن رکریم نے اس میں کفارہ واجب نہیں قرار دیا بس نص اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ اس میں کفارہ نہیں اگر واجب ہوتا تو قرآن بیان کرتا، کیونکہ یہ مقام بیان کا تقاضا کرتا ہے۔ قتل عمد سے قصاص واجب اس میں کفارہ واجب نہیں جیسے شادی شدہ کے زنا میں۔ اور اسی طرف رہنمائی کرتی ہے کہ یہ حدیث کہ سوید بن صامت رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو قتل کر دیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قصاص لازم قرار دیا اور کفارہ واجب نہیں کیا" اور عمرو بن امیہ الضمری نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک عہد میں دو بندوں کو قتل کیا تو آپ نے ان کی دیت ادا کرائی اور کفارہ لازم نہیں کیا۔ ❶

۲۔شوافع کے ہاں......قتل عمد میں کفارہ واجب ہے ہر قاتل پر جو بالغ ہو یا بچہ، مجنون ہو یا غلام ہو یا ذمی جان بوجھ کر ہو یا خطاء، سبب کے طور ہو یا شبہ عمد یعنی کفارہ واجب ہے چاہے قاتل بڑا عاقل ہو یا بچہ یا مجنون، مسلمان ہو یا ذمی خود قتل کرنے والا ہو یا شریک ہو، براہ راست کرے یا سبب بننے اور مقتول مسلمان ہو اگر چہ دار الحراب میں ہو یا ذمی اور اجنبی، البتہ مباح الدم کے قتل پر کفارہ واجب نہیں جیسے حربی کافر، باغی حملہ آور اور اس سے قصاص لینے والا مرتد شادی شدہ محصن کے قتل پر نہیں۔ شوکانی نے قتل عمد میں کفارہ واجب ہونے کے محل کی نشاندہی کی ہے کہ جب قاتل کو معاف کر دیا جائے یا وارث دیت پر راضی ہوں لیکن اگر اس سے قصاص لیا گیا تو پھر کوئی کفارہ نہیں ہیں بلکہ قتل ہی اس کا کفارہ ہے عبادہ بن صامت والی حدیث کی وجہ سے کہ حدود ان کے اہل کے لیے کفارہ ہیں، اور ابو نعیم نے المعرفہ میں روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ "قتل کفارہ ہے"، قتل عمد میں کفارہ واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ کی مشروعیت کا مقصد گناہ ختم کرنا ہے اور قتل عمد میں گناہ قتل خطاء سے بڑا ہے لہٰذا عمد میں کفارہ بدرجۂ اولی ہے اور عمداً ایسا کرنے والا اس کا زیادہ محتاج ہے کہ اس کا گناہ ختم ہو جائے اور

---

❶......المغنی: ۸/ ۹۶

مٹ جائے۔ اوران کی دلیل واثلہ بن الاسقع روایت بھی ہے: ہم اپنے ایک ساتھی کے سلسلہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اس نے قتل کر کے اپنے لیے آگ واجب کی ہوئی تھی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس کی طرف سے ایک غلام آزاد کرو اللہ تعالیٰ اس کے ہر عضو کے بدلے میں اسے آگ سے آزاد کردیں گے۔ اور قتل کا کفارہ ترتیب میں ظہار کے کفارہ کی طرح اولاً غلام آزاد کرنا۔ اگر وہ نہ ہو تو دو ماہ کے لیے پے در پے روزے رکھنا جیسے آیت میں تصریح ہے لیکن روزوں سے عاجز آنے کی صوت میں اس میں کھانا نہیں کھلانا چونکہ جو اس میں وارد ہے اسی پر اکتفاء ہوگا اس لیے کہ کفارات میں نص کی اتباع ہے، نہ کہ قیاس کی اور اللہ تعالیٰ نے قتل کے کفارہ میں غلام کی آزادی اور روزوں کے علاوہ کچھ ذکر نہیں فرمایا، اسی بنیاد پر اگر کوئی روزے رکھنے کی طاقت نہ رکھے تو اس کے ذمہ میں دین رہے گا اور کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ اور ہمارے زمانے میں صرف روزہ واجب ہے۔

۳۔ مالکیہ کے ہاں......جنین کے قتل میں جنین کی دیت کے ساتھ کفارہ مستحب ہے واجب نہیں برخلاف امام ابوحنیفہؒ کے، اس لئے کہ کفارہ ان کے ہاں عمد میں نہیں اور خطاء میں واجب ہے تو جنین پر ظلم خطاء اور عمد کے درمیان امام صاحب جنین کے کفارہ کو مستحسن سمجھتے ہیں واجب نہیں قرار دیتے اور کفارہ باغی کے قاتل حملہ آور، حربی مرتد اور شادی شدہ زانی اور جس سے قصاص لیا جانا تھا اس کے قاتل سے نہیں کیونکہ قاتل کی نسبت یہ مباح الدم ہیں۔

دوسری قسم: قتل عمد میں متبادل سزا...... جب ولی مقتول کے معاف کردینے یا قاتل کے مرجانے یا اس کے علاوہ کسی وجہ سے قصاص ساقط ہوجائے تو پھر دو اور سزائیں ہوتی ہیں۔

۱......دیت جو حنابلہ کے ہاں حتمی طور پر قصاص کا بدل ہے اور شوافع کے ہاں جب معافی دیت پر ہو تو اور مالکیہ اور حنفیہ کے ہاں قاتل کی رضامندی سے۔

۲......تعزیر جو مالکیہ کے ہاں حتمی طور پر بدل ہے اور جمہور کے ہاں حاکم کو اختیار ہے۔ اور یاد رہے دو ماہ پے در پے روزے رکھنا شوافع کے ہاں غلام آزاد کرنے کے بعد دو کفارہ کے خصال میں سے ہے یہ نہ کیا جائے گا کہ روزہ مطلقاً کفارے کا بدل ہے بلکہ وہ پہلی خصلت کا بدل ہے یہی وجہ ہے اسے متبادل سزا شمار نہیں کیا جاتا قتل عمد میں بلکہ وہ اصل سزا ہے یہاں دیت اور تعزیر کا حکم بیان کروں گا۔

پہلی متبادل سزاء: دیت...... یہاں دیت کی تعریف، اس کی مشروعیت، اس کے وجوب کی شرطیں، اس کی اقسام، مقدار، غلیظہ اور خفیفہ اور وقت ادا کس پر واجب ہے، کب کامل واجب ہے، اور کیا سب لوگ اس کی مقدار میں برابر ہیں؟

پہلی بات: دیت کی تعریف......وہ مال جو نفس پر جنایت یا جو اس کے حکم میں ہے پر جنایت کی وجہ سے اور ارش جو نفس سے کم پر ظلم کی وجہ سے مال میں سے مقرر مقدار شرعاً واجب ہو، یعنی ان اعضاء میں سے جن کی کامل دیت نہیں ہے۔ اور اسی بناء پر دیت کا اطلاق بدل نفس پر ہوتا ہے اور ارش کا بدل عوض پر۔ عادل کا فیصلہ وہ ارش ہے جو شرعاً مقرر نہیں جو نفس کے علاوہ ظلم ہو زخم وغیرہ کا اور اس کا معاملہ حاکم کے سپرد ہے کہ ماہرین کی معرفت سے فیصلہ فرمائے۔

دوسری بات: دیت کی مشروعیت...... دیت کی مشروعیت قرآن کریم، سنتِ نبوی اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّ دِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰۤى اَهْلِهٖۤ اِلَّاۤ اَنْ يَّصَّدَّقُوْا ......النساء: ۴/ ۹۲

یہ آیت اگرچہ قتل خطا کے بارے میں ہے لیکن علماء کا قتل عمد میں وجوب دیت پر اجماع ہے جبکہ قصاص ساقط ہوگئی ہو۔ اور رہ گئی سنت تو اس میں بہت سی احادیث ہیں ان میں سے مشہور حدیث عمرو بن حزم والی ہے دیت سے متعلق وہ یہ کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل یمن

کی طرف لکھا اس میں فرائض سنتیں اور دیات کا بیان تھا، اور آپ کے خط میں تھا جو شخص کسی مسلمان کو بغیر کسی حق کے قتل کرے تو اس پر قصاص ہے الایہ کہ مقتول کے ولیاء معاف کر دیں اور جان کے بدلے میں سو اونٹ ہیں۔ اور دیت کو سب سے پہلے جاری کرنے والے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دادا عبدالمطلب ہیں۔ رہ گیا اجماع: تمام اہل علم کا دیت کے وجوب پر اجماع ہے۔

تیسری بات: وجوب دیت کی شرائط..... حنفیہ کے ہاں دیت کے وجوب کی دو شرطیں ہیں:

ا..... عصمت کہ مقتول معصوم ہو یعنی مقتول معصوم الدم ہو، حربی اور باغی کے قتل میں دیت نہیں کیونکہ ان کی عصمت نہیں اور جمہور کی رائے اس شرط میں حنفیہ کے ساتھ متفق ہے، الایہ کے شوافع کے ہاں باغی لڑائی کے علاوہ حالات میں معصوم الدم ہے۔

۲۔ **تقوم**..... کہ متقوم ہو، لہٰذا حنفیہ کے ہاں حربی جب دار الحراب میں اسلام قبول کرے تو اس کی دیت واجب نہیں اور اسے قتل کرنے والا مسلمان ہو یا ذمی اور خطاً قتل کرے۔ جمہور کے ہاں دیت واجب ہے، اس لیے کہ تقوم ان کے ہاں اسلام کی وجہ سے ہے اور یہ مسلمان ہے خطاً قتل ہوا ہے اور فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّ دِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰۤى اَهْلِهٖۤ ......النساء: ۴/ ۹۲

اور حنفیہ کے ہاں تقوم دار الاسلام کی وجہ سے ہے اور یہ دار اسلام والوں میں سے نہیں اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ......النساء: ۴/ ۹۲

اللہ رب العزت نے اس کے قتل پر صرف کفارہ واجب کیا ہے اور وہ غلام آزاد کرنا ہے لہٰذا یہ پہلی آیت کے تحت داخل نہیں اور اسی آیت سے جمہور استدلال کرتے ہیں، اس لیے کہ وہ دین کے اعتبار سے مومن ہے نہ کہ کردار کے اعتبار سے، اور دار الحرب میں کفار کی جمعیت زیادہ ہے اور جو شخص کسی قوم کی کثرت کا سبب بنے وہ انہیں میں سے ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک کے مطابق۔ رہ گیا اسلام سے متصف ہونا تو یہ وجوب دیت کی شرائط میں سے نہیں نہ قاتل کی بنسبت نہ مقتول کی بنسبت، تو دیت واجب ہے چاہے قاتل یا مقتول مسلمان ہوں یا ذمی یا مستأمن، اسی طرح عقل اور بلوغ بھی دیت کے وجوب کے لئے شرط نہیں لہٰذا بچے اور مجنون کے مال میں بھی دیت واجب ہوگی اللہ تعالیٰ کے اس عمومی ارشاد کی وجہ سے۔ جیسا کہ ذمی اور مستامن کے قتل پر دیت واجب ہے فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے:

وَ اِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِّيْثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰۤى اَهْلِهٖ ......النساء ۴/ ۹۲

کیا ادب سکھانے کی صورت میں بھی دیت واجب ہے؟: جب سلطان یا ولی کسی متہم کو مارے یا باپ اپنے بیٹے کو ادب کی غرض سے سزا دے یا ولی اور وصی یتیم بچے کو مارے یا شوہر بیوی کو نافرمانی کی وجہ سے سزا دے یا نماز وغیرہ چھوڑنے پر یا استاذ طالب علم کو والد کی اجازت کے بغیر تادیباً سزا دے اور یہ لوگ اس کی وجہ سے مرجائیں تو کیا یہ حضرات ضامن ہوں گے یا نہیں؟

فقہاء کی اس بارے میں کئی رائے ہیں:

ا..... امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں: ان حالات میں دیت کا ضمان واجب ہے، اس لیے کہ مقصود تادیب و زجر ہے نہ کہ ہلاک کرنا جب ادب سکھانا تلف کا باعث بنے تو اس سے ظاہر ہوا کہ حد مشروع سے تجاوز ہوا ہے نیز اس لیے بھی کہ تادیب کا کام مباح ہے لہٰذا سلامتی شرط کے ساتھ مقید رہے گا جیسے عام راستے میں سے گزرنا، اس لیے کہ انسان کا اپنا حق وصول کرنا دوسروں کی سلامتی کی شرط سے مقید ہے۔

۲۔ **مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں**..... ان حالت میں ضمان نہیں ہے، جبکہ وہاں پر کوئی سراف نہ ہو یا مقصد پر کوئی زیادتی نہ ہو اور حد

سے تجاوز نہ ہو اس لیے کہ ادب سکھانا مشروع فعل ہے زجر روکنے کے لیے۔ لہٰذا تلف کرنے والا ضامن نہ ہوگا جیسا کہ شرعی حدود اور تعزیر کے لگانے میں حکم ہے۔ اور قاعدہ فقہی ہے۔ ''شرعی جواز ضمان کے منافی ہے''۔

چوتھی بات: دیت کی نوعیت اور مقدار...... دیت کی نوعیت کی تحدید میں فقہاء کی تین رائے ہیں جو کہ درج ذیل ہیں۔

ا......امام ابوحنیفہ، مالک اور امام شافعی کی قدیم رائے ہے کہ دیت تین چیزوں میں سے ایک واجب ہے، یعنی اونٹ سونا چاندی، اور ان میں سے کسی قسم میں سے بھی ادا کرنا کافی ہے، اور ان کی دلیل عمرو بن حزم کی کتاب الدیات میں موجود روایت ہے کہ جان کے بدلے دیت ہے سو اونٹ، اور عمر رضی اللہ عنہ نے سونے میں ایک ہزار دینار اور چاندی میں دس ہزار درہم مقرر فرماتے، حنفی مذہب میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے صحیح ہے۔

۲۔ **صاحبین رحمۃ اللہ علیہما اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی رائے**...... دیت چھ چیزوں میں سے واجب ہے، اونٹ جو کہ اصل دیت ہے سونا، چاندی گائے، بکری اور کپڑے۔ پہلی پانچ چیزیں حنابلہ کے ہاں اصول دیت میں سے ہیں، البتہ حلل (کپڑے) اصل دیت میں سے نہیں اس لیے کہ یہ مختلف ہوتے ہیں مضبوط نہیں، اور امام احمد سے روایت ہے کہ یہ بھی اصل ہیں اور ان کی مقدار سو جوڑے کپڑے کی ہیں اور ہر جوڑا ایک ازار اور چادر پر مشتمل ہو اور دونوں نئے ہوں۔ اور ان میں سے جو چیز بھی دیت دینے والا پیش کرے تو ولی مقتول کے ذمہ اس کا قبول کرنا لازم ہے چاہے قاتل اس نوع کے لوا کرنے اہل ہو یا نہ ہو، اس لیے کہ واجب ادا کرنے میں یہ اصل الاصول ہے۔ ان میں سے کوئی ایک بھی کافی ہوگا لہٰذا اختیار ادا کرنے والے کو ہوگا جس طرح کفارہ میں ہے۔ ان کی دلیل یہ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا: کہ اونٹ مہنگے ہوتے ہیں، راوی کہتے ہیں آپ نے سونے والوں پر ایک ہزار دینار مقرر کئے اور چاندی والوں پر دس ہزار دینار اور گائیوں والوں پر سو گائیں اور بکریوں والوں پر دو ہزار بکریاں، اور کپڑوں والوں پر سو جوڑے، اور ابوداؤد میں جابر بن عبداللہ سے اس کی مثل روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ والوں پر سو اونٹ دیت مقرر فرمائے الخ۔

۳۔ **امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی جدید رائے**...... دیت میں واجب اصلی وہ سو اونٹ ہیں اگر مل جائیں اور قاتل کے ذمہ انہیں سپرد کرنا ہے تمام عیوب سے سالم اگر حسا نہ پائیں یا یں جائیں بایں طور کہ اس جگہ پر نہ ہوں تو ان کا حاصل کرنا واجب ہے یا شرعاً معدوم ہو یا بایں طور کہ اس جگہ ثمن مثل سے زیادہ قیمت پر ملتے ہوں تو پھر اونٹوں کی قیمت رائج الوقت نقدی کے ساتھ واجب ہے سپرد کرنے کے وقت قیمت چاہے جو بھی ہو، اس لیے کہ تلف شدہ چیز کا یہ بدل ہے لہٰذا اصل کے نہ ہونے کی صورت میں اس کی طرف رجوع ہوگا اور ان کی دلیل سابقہ حدیث ہے عمرو بن شعیب والی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں دیت کی قیمت آٹھ سو دینار تھی یا آٹھ ہزار درہم تھی یہ اسی طرح تھا۔ حتیٰ کہ عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ بنے اور آپ نے خطبہ میں ارشاد فرمایا: کہ اونٹ مہنگے ہو گئے ہیں تو آپ نے سونے والوں پر ایک ہزار دینار اور چاندی والوں پر بارہ ہزار درہم اور گائیوں والوں پر دو سو گائیں اور بکریوں والوں پر دو ہزار بکریاں اور کپڑوں والوں پر دو سو جوڑے مقرر فرمائے'' اور اس کی تائید معقول سے بھی ہوتی ہے کہ جب مال کی وصولی متعذر ہو جائے جس سے ضمان ہے تو اس کی قیمت واجب ہوتی ہے جیسے ذوات الامثال میں۔ رہ گئی دیت کی مقدار تو وہ سابقہ احادیث سے ظاہر ہو گئی ہے۔ فقہاء کا اختلاف صرف چاندی کے درھموں میں ہے اس کے علاوہ کسی مقدار میں نہیں اور اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ دینار کی قیمت کی وجہ سے حنفیہ کے ہاں: ایک دینار دس درھم کے برابر ہے حضرت عبید السلمانی والی سابقہ حدیث کی وجہ سے جمہور کے ہاں ایک دینار بارہ درہموں کے مساوی ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی سابقہ حدیث کی وجہ سے نیز بنی عدی میں سے ایک شخص قتل کیا گیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بارہ ہزار درھم اس کی دیت مقرر کی اسی بناء پر اونٹوں میں سے سو اونٹ

واجب ہیں اور دیناروں میں سے ایک ہزار دینار اور چاندی میں سے حنفیہ کے ہاں دس ہزار درھم اور جمہور کے ہاں بارہ ہزار درھم اور گائیوں میں سے دو ہزار گائیں اور بکریاں میں سے دو ہزار بکریاں اور کپڑوں میں دو ہزار جوڑے ازار اور چادر۔

پانچویں بات: دیت مغلظہ ومخففہ......دیت یا تو مغلظہ ہوگی یا مخففہ، حنفیہ کے ہاں قتل شبہ عمد، قتل خطاء شبہ خطا قتل سبب اور قتل عمد میں جبکہ اس میں شبہ ہو اور یہ وہ حالت ہے جس میں والد اپنے بیٹے کو قتل کرے اور قتل عمد میں دیت قاتل کی اور مقتول کے ولی کی رضامندی سے واجب ہوتی ہے یعنی جب ولی مقتول یا بعض اولیاء کی جانب سے معافی ہو تو باقیوں کے لئے ان کے حصہ کی دیت ہوگی، اور دیت مغلظہ اس صورت میں ہوگی جب خاص کر اونٹوں کے ذریعہ سے ادائیگی ہوئی ہو اس لیے کہ شریعت میں اس کا حکم ہے اور شرعی مقدار میں صرف شریعت ہی سے سماعاً اور نقلاً ثابت ہوتی ہیں ان میں رائے کا دخل نہیں لہٰذا دراہم ودیناروں میں دیت مغلظہ نہ ہوگی بایں طور کہ ایک ہزار دیناروں پر اضافہ کیا جائے گا۔ حنفیہ کے ہاں دس ہزار درہموں پر اضافہ ہو۔

جمہور کے ہاں قتل عمد اور شبہ عمد میں دیت مغلظہ ہے اور مالکیہ کے ہاں قتل عمد میں جب ولی مقتول قبول کرے تو اور والد جب بیٹے کو قتل کر دے ان دوصوتون میں دیت مغلظہ ہے، اور جب دیت مغلظہ ہو تو مالکیہ، شوافعیہ اور محمد بن حسن رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں مثلث ہوگی۔ تیس حقے، تیس جذعہ اور چالیس خلفہ، ترمذی کی روایت کی وجہ سے، اور پھر مالکیہ کے ہاں جب والد بیٹے کو قتل کرے اس صورت میں ہے۔ رہ گیا قتل عمد جب ولی دم معاف کر دے تو اس صورت میں ان کے ہاں دیت مربعاً ہوگی قتل خطاء میں واجب پانچ قسم کے اونٹوں میں سے ابن لبون کو چھوڑ کر، حنفیہ اور حنابلہ کے ہاں اس صورت میں چار قسم کے اونٹ واجب ہیں پچیس بنت مخاض، پچیس بنت لبون، پچیس حقے اور پچیس جذعہ۔

رہ گئی دیت مخففہ قتل خطا وغیرہ میں، تو وہ پانچ قسم کے اونٹوں میں واجب ہے تمام مذاہب کے ہاں بالاتفاق اور وہ بیس بنت مخاض، بیس ابن مخاض، بیس بنت لبون، بیس حقے اور بیس جذعے یہ حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے اور دلیل ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قتل خطاء کی دیت کے بارے میں، بیس حقے بیس جذعے، بیس مخاض، بیس بنت لبون اور بیس ابن مخاض'' اور اس لیے بھی کہ زکوٰۃ میں بنت مخاض کی جگہ بطور بدل ابن مخاض واجب ہیں، جبکہ بنت مخاض نہ ہوں لہٰذا ایک واجب میں بدل اور مبدل جمع نہیں ہو سکتے۔

مالکیہ اور شوافع نے ابن مخاض کی جگہ ابن لبون رکھے ہیں اس دلیل سے کہ جو روایت دار قطنی اور سعید بن منصور نے اپنی سنن میں حضرت نخعی رحمۃ اللہ علیہ سے انہوں نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور خطابی نے کہا ہے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے مقتولوں کی دیت لی صدقہ کے سو اونٹوں میں سے اور ان میں ابن مخاض نہ تھے۔

شوافع اور حنابلہ کے ہاں قتل خطاء کی دیت تین حالتوں میں مغلظہ ہے۔

۱.....جب قتل حرم مکہ میں ہو۔

۲.....یا اشہر حرم یعنی ذوالقعدہ ذوالحجہ محرم اور رجب۔

۳.....یا قاتل اپنے کسی قریبی ذی رحم محرم کو قتل کرے، جیسے ماں اور بہن وغیرہ کو اور اس کی رائے کے مطابق دیت مغلظہ پانچ اسباب میں سے ایک سبب کی وجہ سے ہے کہ قتل عمد ہے یا شبہ عمد ہے، یا حرم میں ہے یا اشہر حرم میں یا ذی رحم محرم کو قتل کیا گیا ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کی ارباعاً دیت مغلظہ ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جسے زہری نے سائب بن یزید رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کیا ہے، کہ دیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ارباعاً تھی۔ پچیس جذعے، پچیس حقے، پچیس بنت لبون اور پچیس بنت مخاض اور اسی کے مطابق ابن مسعود رضی اللہ عنہ فیصلہ دیا کرتے تھے، نیز اس لیے بھی کہ دیت حق ہے جو جنس حیوان سے متعلق ہے لہٰذا اس میں بعض کے حمل کا

کوئی اعتبار نہیں جیسے زکوٰۃ اور قربانی میں۔

رہ گئی مالکیہ، شوافعیہ اور امام محمد کی دلیل مثلث کی وہ عمرو بن شعیب رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا جس نے عمداً قتل کیا، تو مقتول کے اولیاء کو اسے سپرد کیا جائے وہ چاہیں تو اسے قتل کر دیں اور چاہیں تو دیت لے لیں اور وہ تیس حقے، تیس جذعے اور چالیس خلفے ہیں اور جس چیز پر وہ صلح کر لیں تو وہ انہیں کے لیے ہے اور حکم قتل کے سخت ہونے کی وجہ سے ہے۔ ایک اور حدیث ہے عبداللہ بن عمرو سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عمداً مقتول اور کوڑے کے مقتول اور عصائے مقتول کے لیے سو اونٹ دیت ہیں ان میں سے چالیس خلفے ہیں جو حاملہ ہیں۔

خلاصہ یہ کہ دیت قتل عمد کی جمہور کے ہاں قاتل کی تخصیص کے اعتبار سے مغلظ ہوگی اور وہ معجّل ہوگی اور حنفیہ اور حنابلہ کے ہاں ارباعاً ہے مالکیہ اور شوافع کے ہاں اثلاثاً ہے۔

اور شبہ عمد کی دیت دو طرفوں سے خفیفہ ہے ایک تو یہ عاقلہ پر فرض ہے اور دوسرے تین سال میں ادا کی جائے اور ایک اعتبار سے مغلظہ ہے اور وہ ایک رائے کے مطابق ارباعاً اور دوسری میں اثلاثاً ہے اور قتل خطاء کی دیت تینوں اعتبار سے خفیفہ ہے، عاقلہ پر لازم ہے۔ تین سال میں ادا کرنی ہے اور اخماساً واجب ہے۔ یہ یاد رکھیں کہ اگرچہ بحث تو دیت عمد کی ہو رہی تھی لیکن میں نے دوسری دیتوں کے احوال بھی اس لیے بیان کر دیے تاکہ مختلف چیزیں اس بحث میں جمع ہو جائیں۔

چھٹی بات: اداء دیت کا وقت......حنفیہ کے ہاں قتل عمد، شبہ عمد اور قتل خطاء کی دیت تین سال میں مؤجلاً ادا کرنی واجب ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فعل پر عمل کرتے ہوئے اور عامد پر تغلیظ دیت ہی کافی ہے اور اسی کے مال میں واجب ہونا۔ ❶

جمہور فقہاء کے ہاں...... ❷ قتل عمد کی دیت تو فی الحال فوری طور پر قاتل کے مال میں واجب ہے مؤجل نہیں۔ اس لیے کہ اس قتل میں دیت قصاص کا بدل ہے، اور قصاص فوری طور پر ہے لہٰذا اس کا بدل یعنی دیت بھی اس کی طرح فوری طور پر ادا کی جائے گی۔ نیز اس میں تاجیل قاتل پر تخفیف ہے، اور عامہ تو شدید اور سختی کا مستحق ہے نہ کہ تخفیف کا۔ دلیل اس کی دیت اس کے مال میں واجب ہونے کی وجہ سے۔ اور قتل خطاء کی دیت جمہور کے ہاں بھی حنفیہ کی طرح ہے تین سال کے عرصہ میں عاقلہ پر تخفیفاً ہے، دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے اور حضرت علی کے ان دونوں نے عاقلہ پر تین سال کے عرصہ میں لازم قرار دی ہے اور ان کی مخالفت اس زمانے میں بھی کرنے والا کوئی نہیں لہٰذا یہ اجماع ہے اور شبہ عمد کی دیت بھی جمہور کے ہاں تین سالوں میں مؤجل واجب ہوگی ہے ہر سال ثلث۔

ساتویں بات: دیت کون ادا کرے گا؟......فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قتل عمد کی دیت قاتل پر اس کے مال میں ہے عاقلہ پر نہیں اس لیے کہ اصل یہ کہ ہر انسان سے اس کے اعمال شخصیہ کے متعلق سوال ہوگا جیسے اتلافات، جرائم وغیرہ، فرمان باری تعالیٰ ہے:

كُلُّ امْرِئٍۭ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ

وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى ......الانعام: ۶/ ۱۶۴

قُلْ لَّا تُسْـَٔلُوْنَ عَمَّاۤ اَجْرَمْنَا وَ لَا نُسْـَٔلُ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ ۝۲۵ ......سباء: ۳۴/ ۲۵

اور اس کی تائید سنت سے بھی ہوتی ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جرم کرنے والے کا جرم اس کی ذات پر ہے، اور آپ نے اپنے بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کو اپنے بیٹوں کے ساتھ دیکھا فرمایا یہ تمہارا بیٹا ہے؟ انہوں نے عرض کی جی ہاں: تو آپ نے فرمایا لہٰذا تم اس پر جنایت نہ کرا اور وہ تم پر جنایت نہ کرے اور سنت میں خاص طور پر ثابت ہے، قتل عمد کی دیت عاقلہ کے ذمہ نہیں، نہ غلام پر، نہ صلاح نہ ہی

❶......البدائع: ۷/ ۲۵۶. ❷ بداية المجتهد: ۲/ ۴۰۲

اعتراف۔ مالکیہ کے علاوہ باقی فقہاء کے ہاں شبہ عمد اور خطاء کی دیت عاقلہ پر ہے جیسا کہ ان کی سزاؤں میں آرہا ہے۔ البتہ وہ قتل عمد جو کسی بچے یا مجنون کی طرف ہو تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں ان کی عاقلہ پر ہے اور اس سلسلہ میں ان کی عبارتیں بچے کا قتل عمد اور خطاء دونوں برابر۔ دلیل یہ ہے کہ مجنون نے کسی شخص پر حملہ کیا تلوار سے مارا اور یہ معاملہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں پیش ہوا، تو آپ رضی اللہ عنہ نے اس کی دیت اس کے عاقلہ کے ذمہ لگائی تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں اور فرمایا اس کا عمد اور خطاء برابر ہیں۔ شوافع کے ہاں اگر بچہ سمجھدار ہے یا سمجھدار نہیں۔ بہر حال اس کا عمد اور خطا دونوں اس بارے میں برابر ہیں کہ اس پر قصاص نہیں اس لیے کہ حلال وحرام کا وہ مکلّف نہیں شرعاً، لیکن اس کے مال میں دیت واجب ہے اس کی عاقلہ اس کو برداشت نہیں کرے گی جبکہ وہ سمجھدار ہو اور قتل قتل عمد ہو اور عاقلہ عمد کی دیت اور اس کی صلح یا اعتراف کی ضامن نہیں ہوتی، جب شوافع کے ہاں اس کی حرکت کو عمد شمار کیا جاتا ہے لہٰذا عاقلہ اس کی دیت کی متحمل نہیں اور اس پر دیت مغلظہ ہے۔

آٹھویں بات: دیت کب کامل واجب ہوتی ہے؟ اور کیا سب لوگ دیت عمد میں برابر ہیں..... حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں جب قصاص معاف کردے تو عمد کی دیت لازم ہوتی ہے اور واجب وہ ہے جس پر دونوں کی رضامندی اور اتفاق ہوجائے قاتل اور مقتول کے ولی کے درمیان چاہے مال زیادہ ہو یا کم لیکن اگر دیت کی مقدار مقرر نہ کی تو پھر شرعی مقدار سے واجب ہوگی یعنی سو اونٹ یا دراہم و دینار شوافع اور حنابلہ کے ہاں عمد کی دیت شرعی مقدار سے واجب ہوتی ہے۔ سو اونٹ عمر بن حزم والی حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جان کے بدلے سو اونٹ ہیں رہ گیا لوگوں میں دیت کے اعتبار سے برابری کا ہونا اس میں اختلاف ہے۔ شوافع کے ہاں دیت کم کرنے والے اسباب چار میں سے ایک ہے: مؤنث ہونا، غلامی، جنین کا قتل اور کفر پہلی تو نصف دیت ہے اور دوسری میں مختلف ہوتی ہے تیسری میں غرہ ہے اور چوتھی صورت میں ثلث یا اس سے بھی کم، یہاں میں دو معاملوں میں ایک ذکر کروں گا یعنی مؤنث ہونے اور کفر میں۔

انوثت: یعنی عورت کی دیت...... فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عورت کی دیت نصف ہے مرد کی دیت سے۔ احادیث آثار اور معقول پر عمل کرتے ہوئے۔ احادیث میں سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے موقوف روایت ہے جان میں عورت کی دیت نصف ہے مرد کی دیت سے اور آثار اس بارے میں بہت سے ہیں، جو حضرت عمر، علی، عثمان، ابن عباس، ابن عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں گویا صحابہ کا اجماع ہے عورت کی دیت کے نصف ہونے پر۔

اور معقول یہ کہ عورت میراث اور شہادت کے اعتبار سے مرد کے نصف کے برابر ہے لہٰذا یہاں بھی ایسا ہی ہوگا، اور ابن علیہ اور ابوبکر اصم سے قیاس نافذ کرنے کی روایت ہے کہ عورت کی دیت بھی مرد کی دیت کی طرح ہے کیونکہ عمر بن حزم کی حدیث میں نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: مؤمن نفس میں سو اونٹ ہیں۔

کفر یعنی غیر مسلم کی دیت...... غیر مسلم کی دیت کی مقدار میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس میں تین رائے ہیں۔

۱...... حنفیہ کے ہاں ذمی اور مستامن کی دیت مسلمان کی دیت کی طرح ہے اسلام اور کفر کی وجہ سے دیت کی مقدار مختلف نہیں ہوتی کیونکہ خون سب برابر ہیں نیز اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے عموم کی وجہ سے۔

وَ اِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِّيْثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰۤى اَهْلِهٖ ...... النساء: ۴/ ۹۲

نیز نبی علیہ السلام نے ہر معاہد کی دیت اپنے عہد میں ایک ہزار دینار رکھی ہے۔

۲...... مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں: کتابی (یہودی، عیسائی) معاہد اور مستامن کی دیت، مسلمان کی دیت کے نصف ہے، اور ان

کی عورتوں کی دیت مسلمان عورتوں کی دیت کے نصف ہے کیونکہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: معاہد کی دیت مسلمان کی دیت کے نصف ہے۔

۳..... شوافع کے ہاں: یہودی عیسائی معاہد مستامن کی دیت مسلمان کی دیت کا ثلث ہے عمرو بن شعیب سے روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر اس مسلمان پر جو اہل کتاب میں سے کسی آدمی کو قتل کردے چار ہزار درہم دیت مقرر فرمائی۔ اور اسی کا فیصلہ عمر اور عثمان رضی اللہ عنہما نے دیا، نیز یہ کم سے کم مقدار ہے جس پر یہ فیصلہ ہے۔

حنفیہ کے علاوہ باقی حضرات کے ہاں، مجوسی، وثنی، سورج اور چاند کے پجاری اور زندیق کی دیت آٹھ سو درہم ہیں، یعنی مسلمان کی دیت کے دو ثلث ہے اور ان کی عورتوں کی دیت اس کی نصف یعنی چار سو درہم ہیں جیسا کہ بعض صحابہ نے فرمایا عمر، عثمان، ابن مسعود رضی اللہ عنہم کے ہاں اور بعض تابعین سعید بن مسیب، سلیمان بن یسار، عکرمہ اور حسن رحمہم اللہ وغیرہ کے ہاں۔

شوافع کے ہاں منصوص مذہب یہ ہے کہ جس تک اسلام نہیں پہنچا اگر وہ ایسے دین پر ہے جس میں تبدیل نہیں کی جاسکتی، تو اس پر اس کے دین والوں کے اعتبار سے دیت ہے، اگر وہ کتابی ہے تو کتابی والی دیت، اگر مجوسی ہے تو مجوسی والی دیت، لیکن اگر اس نے دین میں تبدیلی کرلی، تو اس کی دیت مجوسی کی دیت کی طرح ہے، حنابلہ اور حنفیہ کے ہاں اگر یہ شخص پایا جائے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا حتیٰ کہ اسے اسلام کی دعوت دی جائے لیکن اگر قتل کردیا گیا دعوت سے پہلے تو قاتل پر کوئی ضمان نہیں اس لیے کہ نہ تو اس کا کوئی عہد ہے نہ ایمان۔

قتل عمد کے متبادل اور دوسری سزا التعزیر..... جب قتل عمد میں قصاص ساقط ہوجائے تو تعزیر اس کے متبادل کے طور پر سزا ہے لیکن آیا تعزیر واجب ہے یا جائز؟ اس سلسلہ میں میں نے ولی مقتول کی معافی کی صورت میں اشارہ کیا ہے۔

۱..... مالکیہ کے ہاں قاتل عمد پر تعزیر واجب ہے جب اس سے قصاص نہ لیا گیا ہو، اور یہ سزاء سو کوڑے ہیں اور ایک سال قید اثر ضعیف پر عمل کرتے ہوئے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔

۲..... جمہور کے ہاں تعزیر واجب نہیں، بلکہ معاملہ حاکم کے سپرد ہے، جو وہ مصلحتاً مناسب سمجھے کرے، پس شریر کو قید کر کے مار کر، اور اس کے دانت توڑ کر تادیب دے اور حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں قتل یا عمر قید بھی تعزیر ہوسکتی ہے۔

تیسری قسم: قتل عمد کی تبعی سزا میراث اور وصیت سے محرومی..... سنت کے اندر قتل عمد کی ایک اور سزاء بھی ثابت ہے اور وہ میراث سے محرومی، وصیت سے محرومی ہے، اور اس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، قاتل کے لیے میراث نہیں۔ اور ایک روایت میں ہے قاتل کسی چیز کا وارث نہیں ہوسکتا، اور آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے" قاتل کے لیے وصیت نہیں" جب وارث اپنے مورث کو قتل کردے یا جس کے لیے وصیت کی گئی ہے وہ موصی کو تو یہ میراث اور وصیت سے محروم ہوگا ان ذرائع کو روکنے کے لیے تاکہ کوئی مورث کے مال میں لالچ نہ کرے اور اس کی موت میں جلدی نہ کرے لیکن فقہاء کا اختلاف ہے اس قتل میں جس سے میراث اور وصیت حاصل نہیں ہوتی۔

پہلی بات: میراث سے محروم ہونا..... قتل ابتداء کے اعتبار سے میراث سے مانع ہے بالاتفاق، لیکن اختلاف قتل کی صفت ونوعیت کی تحدید میں ہے، حنفیہ، شوافع اور حنابلہ کے ہاں: وہ قتل جو دشمنی کی بنیاد پر ہوا ہو اور عاقل بالغ کی جانب سے ہو چاہے عمداً ہو یا خطاءً ہو یہ میراث سے ہے لیکن حنفیہ کے ہاں قتل براہ راست ہونا چاہیے سبب کے طور پر نہ ہونا چاہیے جبکہ شوافع اور حنابلہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں دونوں میراث سے مانع ہیں لیکن اگر قتل کسی حق کی وجہ سے ہو جیسے قصاصاً، حداً یا اپنا دفاع کرتے ہوئے قتل کرنا، یا عادل کا باغی کو قتل کرنا، یا کسی حادثہ کے طور پر قتل ہونا جیسے ادب کی غرض سے سزا دینا۔ مثلاً والد، شوہر، استاذ، وغیرہ تو یہ قتل حنفیہ اور حنابلہ کے ہاں میراث سے مانع نہیں جبکہ شوافع کے ہاں میراث سے مانع ہے، جبکہ اکراہ کے طور پر قتل شوافع اور حنابلہ کے ہاں میراث سے مانع ہے۔ اور حنفیہ کے ہاں بچے، مجنون اور

سونے والے سے ہونے والا قتل میراث سے مانع نہیں جبکہ شوافع اور حنابلہ کے ہاں مانع ہے۔ مالکیہ کے ہاں: قتل عمد اور اسی طرح شبہ عمد پر میراث سے مانع ہے چاہے براہ راست ہو یا سبب کے طور پر اور قتل خطاء میراث کے مانع نہیں۔ اس تفصیل کی بناء پر مانع میراث قتل میں سب سے سخت مذہب شوافع کا ہے پھر حنابلہ کا پھر حنفیہ کا اور پھر مالکیہ کا، اور اس کے سخت ہونے کا سبب مطلق حدیث ہے: کہ قاتل کے لیے کچھ بھی نہیں، اور اگر قاتل وارث بنے تو پھر وہ جلدی قتل کرے میراث پانے کی فکر میں رہے گا لہٰذا مصلحت کا تقاضا ہے کہ وہ محروم رہیں۔ وقت سے پہلے جو کسی چیز کو حاصل کرنے کی فکر کرے گا تو اسے محرومی کی سزا ملے گی۔

دوسری بات: وصیت سے محرومی...... حنفیہ کے ہاں وصیت سے مانع بھی وہی قتل ہے جو میراث سے مانع ہے یعنی عاقل بالغ سے براہ راست بغیر حق کے قتل ہوا ہو چاہے عمد ہو یا خطاء۔

مالکیہ کے ہاں...... قتل خطاء وصیت سے مانع نہیں جو میراث سے نہیں رہ گیا قتل عمد اور شبہ عمد تو راجح مذہب کے مطابق یہ میراث سے مانع ہے، اگر موصی اس کے مارنے اور قتل کو جانتا ہو اور وصیت تبدیل نہ کرے، یا مار کے بعد وصیت کرے تو وصیت درست ہے چاہے قتل عمد ہو یا خطاء، شوافع کے ہاں بھی بغیر حق کے ہونے والا قتل مانع میراث ہے۔ چاہے عمد ہو یا خطا یہ وصیت باطل کر دیتا ہے کیونکہ میراث سے مانع ہے اور وصیت سے مؤکدہ ہے۔ لہٰذا یہ بدرجہ اولیٰ ہے۔ میراث سے مانع ہوگی شوافع کے ہاں وصیت کا مالک ہوگا قاتل کیونکہ اس کا مالک بنا ہے عقد کی وجہ سے یہ ہبہ کی طرح ہے۔

تیسری بحث...... شبہ عمد اور اس کی سزا

مالکیہ کے ہاں شبہ عمد کوئی چیز نہیں ان کے ہاں یہ قتل عمد کے حکم میں ہے الا یہ کہ والد اپنے بیٹے کو قتل کر دے یہ ان کے ہاں شبہ عمد ہے، اور جمہور کے ہاں شبہ عمد ہے لیکن اس کے معنی کی تحدید میں ان کا اختلاف ہے یہ امام ابوحنیفہ کے ہاں اسلحہ کے علاوہ کسی چیز سے عمداً قتل کرنے کو کہتے ہیں۔ جیسے مثقل سے یا عصا سے یا کسی بڑی لکڑی اور پتھر سے قتل کرے، صاحبین شوافع اور حنابلہ کے ہاں قتل کرنا مثقل سے عمد ہے اور شبہ عمد یہ کہ غالباً جس چیز سے قتل نہ ہوتا ہو اس سے قتل کرنا، جیسے پتھر، چھوٹی لکڑ، اور چھوٹے عصاء سے قتل کرنا۔

قتل شبہ عمد کی تین سزائیں ہیں: اصلی بدل، اور تبعی۔

پہلی قسم: اصلی سزا...... شبہ عمد کی دو اصلی سزائیں ہیں: ایک دیت اور ایک کفارہ۔

پہلا مقصد: دیت مغلّظہ...... قتل شبہ عمد میں قصاص نہیں بلکہ اس میں عاقلہ پر دیت مغلظہ ہے اور یہ اس میں پہلی سزاء ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی وجہ سے کہ شبہ عمد کی دیت جو کہ کوڑے یا عصاء سے ہوا ہو سو اونٹ ہیں ان میں سے چالیس وہ اونٹنی جن کے پیٹ میں اولاد ہو یہی مالکیہ اور شوافع کی رائے ہے حنابلہ اور حنفیہ کے ہاں یہ دیت ارباعاً واجب ہے۔ شبہ عمد کی دیت قتل عمد کی دیت کی طرح ہے نوع اور مقدار اور تغلیظ میں لیکن جن پر یہ لازم ہے ان کے اعتبار سے مختلف ہو جاتی ہے اور اداء کے وقت اعتبار سے بھی عمد کی دیت تو قاتل پر اس کے مال میں فی الفور واجب ہوتی ہے اور شبہ عمد کی دیت عاقلہ پر موجلا تین سال کی مدت میں واجب ہوتی ہے لیکن امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں شبہ عمدہ بھی عمد ہی ہے دیت قاتل کے مال میں واجب ہونے کے اعتبار سے۔

پہلی بات: شبہ عمد کی دیت کون ادا کرے؟:

جمہور کے ہاں...... شبہ عمد کی دیت قاتل کی عاقلہ پر بطور تعاون اور تخفیف اور مواسات کے طور پر واجب ہے نہ کہ قاتل کے مال میں

اور یہ بات یادر ہے کہ مالکیہ قتل کو صرف دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں لہٰذا یہ شبہ عمد کی دیت قاتل کے مال میں واجب کرتے ہیں نہ کہ عاقلہ کے مال میں اوران کی رائے غیر مشہور فقہاء کے مذاہب کے موافق ہے اور وہ ابن سیرین، زہری، حارث، عکل، ابن شبرمہ، قتادہ، ابوثور، ابوبکر اصم کے ہاں اس لیے کہ یہ قتل جانی کے فعل کا موجب ہے لہٰذا عاقلہ اس کی متحمل نہیں ہوگی جیسے عمد میں نیز اس قتل کی دیت بھی مغلظہ ہے لہٰذا یہ عمد کے مشابہ ہے۔ جمہور کی دلیل ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ھذیل میں سے دو عورتوں میں قتال ہوا ایک نے دوسری کو پتھر مارا تو وہ مرگئی اور اس کے پیٹ کا بچہ بھی انہوں نے معاملہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچایا تو آپ نے فیصلہ فرمایا کے جنین کی دیت غرہ ہے اور عورت کی دیت کا فیصلہ دوسری کی عاقلہ کے ذمہ ہوگا۔ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ اس میں دلیل ہے کہ شبہ عمد کی دیت عاقلہ کے ذمہ ہے اور اس کی تاکید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اس قتل میں قصاص نہیں لہٰذا اس کی دیت عاقلہ پر واجب ہے۔ جیسے خطا میں اور یہ قتل عمد سے مختلف ہے اس لیے کہ عمد میں قاتل تو فعل اور ارادہ قتل کرتا ہے لہٰذا وہ اس کے مال کی دیت غلیظہ ہے اور فوراً ادا کی جائے گی اور شبہ عمد میں جانی فعل کا ارادہ کیا ہے اور فعل کا اردہ نہیں کیا لہٰذا یہ دونوں اعتبار سے تخفیف کا مستحق ہے اور وہ عاقلہ پر دیت ہونا اور مؤجل ہونا۔

کیا ابتداءً عاقلہ پر دیت ہے یا پہلے قاتل پر...... یہاں فقہاء کی دو رائے ہیں حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں اور شوافع کے ہاں اصح: کہ ابتداءً یہ قاتل پر واجب ہے اس لیے کہ اس کے وجوب کا سبب قتل ہے جو قاتل سے پایا گیا نہ کے عاقلہ کی طرف ہے۔ لہٰذا واجب اسی پر ہونا چاہیے نہ کے عاقلہ پر اور عاقلہ اس پر واجب دیت کا تحمل کریں گے اور قاتل بھی عاقلہ کے ساتھ ایک حصہ دیت کو برداشت کرے گا اس لیے کہ اصلاً وہی اس فعل کی وجہ سے مطالب ہے، اور عاقلہ کا سلسلہ تابع ہے اور یہ ارتکاب جرائم سے حفاظت نفس کا مطلب ہے اور اس کی عاقلہ اسی طرح جرائم کی حفاظت کی طرف سے مطالب ہے جب انہوں نے حفاظت نہ کی تو تفریط کی اور ان کی جانب سے تفریط گناہ ہے اور قاتل اپنی عاقلہ کی حمایت اور ان کی نصرت پر اعتماد کرنے والا ہے لہٰذا مسئولیت میں یہ جو شریک ہوں گے۔

اسی رائے کی بناء پر اگر قاتل کی عاقلہ نہ ہو تو جانی ہی ساری دیت ادا کرے گا پر شوافع کے ہاں اظہر ہے لیکن عاقلہ کی موجودگی میں جب پہلے سال میں عاقلہ یا بیت المال پر تقسیم ہوگا اور جو چیز بچ جائے گی وہ قاتل کے ذمہ ہوگی۔

حنابلہ کے ہاں: ابتداء ہی سے عاقلہ پر دیت واجب ہے اس لیے کہ ان کے علاوہ سے اس کا مطالبہ نہیں اور ان کی رضامندی کا بھی اس میں کوئی اعتبار نہیں اور حنابلہ کے ہاں قاتل دیت کا کچھ حصہ برداشت نہیں کرے گا اس لیے کہ دیت ابتداء ہی سے عاقلہ پر واجب ہے۔ اگر عاقلہ نہ ہوں یا عاجز ہوں اور قاتل مسلمان ہو تو اس سے دیت لی جائے گی اور باقی بیت المال کے ذمہ ہوگی فی الفور اس لیے کہ عاقلہ پر دیت تو تخفیف مؤجل تھی اور بیت المال میں تاجیل کی کوئی حاجت نہیں۔

دوسری بات: شبہ عمد کی دیت ادا کرنے کا وقت...... شبہ عمد کی دیت تین سال کی مدت میں ادا کی جائے گی ہر سال کے آخر میں اس کا ایک تہائی یہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے اور حضرت عمر، حضرت علی رضی اللہ عنہما سے یہی حکایت ہے اور سال کے آخر میں اس لیے کہ موسم کے نتائج کی وجہ سے عاقلہ ادا کر سکے۔ اور ہر سال ثلث اس لیے ہے کہ اسے تین سالوں یہ تقسیم کیا گیا ہے۔ حنفیہ کے ہاں سال کی ابتداء فیصلہ کے وقت سے شمار ہوگی یہی مالکیہ کی رائے ہے دیت میں شوافع اور حنابلہ کے ہاں وجوب دیت کے وقت سے سال کی ابتداء ہوگی اگر دیت نفس کی ہے تو موت کے وقت سے اس لیے کہ اذمہ میں واجب کے مستقر ہونے کا وقت یہی ہے لیکن اگر دیت غیر نفس کی ہے تو پھر جنایت وقت سے۔

تیسری بات: جس مقدار کو عاقلہ ادا کرے گی...... حنفیہ کے ہاں عاقلہ صرف نصف دیت کا دسواں حصہ ہی برداشت کرے گی اور وہ پانچ اونٹ میں موضحہ کی ارش جبکہ جنایت نفس سے کم میں ہو البتہ رہ گیا نفس کا بدل تو عاقلہ اسے برداشت کرے گی اگر کم ہو اس لیے کہ

بدل نفس عاقلہ کے ذمہ نص سے ثابت ہے رہ گیا نفس سے کم تو جانی کے ذمہ ہے حضرت شعبی کا قول ہے کہ عاقلہ قتل عہد غلام صلح اور اعتراف کو برداشت نہیں کرے گی اور موضحہ کی ارش سے کم بھی برداشت نہیں کرے گی۔ حنفیہ کے ہاں اصح یہ ہے کہ عاقلہ کے افراد میں سے ہر سال صرف ایک درہم یا ایک درہم اور ثلث لیا جائے گا اس طور پر کہ پورے تین سالوں میں ان سے صرف تین یا چار درہم لیے جائیں گے مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں ثلث دیت سے کم کو عاقلہ برداشت نہیں کرے گی اس لیے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے دیت کا فیصلہ دیا تھا کہ اس میں سے کوئی برداشت نہ کرے جب تک اس کا عوض ثلث تک نہ ہو جائے۔

اور ان کے ہاں عاقلہ کا ہر فرد جتنی وسعت رکھتا ہے اتنا حصہ ادا کرے گا حاکم کے اجتہاد کے مطابق اور اس میں کوئی شرعی مقدار مقرر نہیں لہٰذا کسی کو اتنے کا مکلف نہیں بنایا جائے گا اس پر شاق گذرے اس لیے کہ عاقل پر تخفیف اور مواسات کے ساتھ یہ ذمہ داری ڈالی گئی ہے۔

مالکیہ کے ہاں عاقلہ کی تعداد کم سے کم سات سو ہے اور ایک قول میں ایک ہزار ہے جب عصبہ میں یہ تعداد ہو تو ان کے ساتھ کسی اور کو نہ ملا یا جائے گا لیکن اگر یہ اس عدد سے کم ہوں اور غنی ہوں تو ان کے ساتھ ان کے موالی غلام بھی ملائے جائیں گے۔

شوافع کے ہاں عاقلہ تمام دیت ادا کریں گے چاہے زیادہ ہو یا کم اس لیے کہ جب زیادہ ان کے ذمہ ہے تو پھر کم تو بدرجہ اولی ان کے ذمہ ہوگی اور اسے اس طور پر تقسیم کیا جائے گا عاقلہ میں سے غنی پر سونے کا نصف دینار یا اس کی مقدار اور متوسط پر چوتھائی دینار یا تین درہم تین سالوں میں سے ہر سال اس لیے کہ یہ مواسات کے طور پر سال کے اندر ہے لہٰذا زکوۃ کی طرح اس کا تکرار ہوگا اور یہ غنی اور متوسط سب پر لازم ہوگی۔

چوتھی بات: کیا حاکم کی خطاء بھی عاقلہ برداشت کرے گی......عاقلہ امام اور حاکم کی شخصی خطاء کو بھی برداشت کرے گی رہ گئی حکم اور اجتہاد پہنچانے والے کی خطا تو اس میں دو رائے ہیں جمہور کے ہاں یہ بھی عاقلہ پر واجب ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک عورت کی طرف قاصد بھیجا اور اس نے بچہ گرا دیا تو عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کہا میں تمہیں قسم دیتا ہوں کہ آپ اس وقت تک صبح نہیں کریں گی جب تک اسے اپنی قوم پر تقسیم نہ کریں یعنی قریش پر نیز اس لیے بھی کہ حاکم جنایت کرنے والا ہے لہٰذا اس کی خطاء اس کی عاقلہ پر ہوگی دوسروں کی طرح۔

حنفیہ کے ہاں حاکم کی خطا کی دیت بیت المال میں ہے اس لیے کہ اس کے احکام اور اجتہاد میں اکثر خطاء ہوتی رہتی ہے اس کی عاقلہ پر لازم کرنے سے انہیں تکلیف اور مشقت ہوگی نیز حاکم اللہ تعالیٰ کا نائب ہے احکام اور افعال میں لہٰذا اس کی جنایت کی دیت بھی اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی مال میں ہوگی یہی عز بن عبدالسلام کی بھی رائے ہے۔

پانچویں بات: عاقلہ کون ہے کیا اس زمانے میں بھی ایسا ہوگا؟......عاقلہ وہ لوگ ہیں جو دیت ادا کریں گے اور دیت کو عقل کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ خون بہانے سے روکتی ہے اور عقل کو عقل بھی اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ قبیح چیزوں سے روکتی ہے عاقلہ کی تحدید میں فقہاء کا اختلاف ہے تین مذہب ہیں۔

ا۔ حنفیہ کے ہاں......عاقلہ وہ اہل دیوان ہیں اگر قاتل اہل دیوان میں سے ہو اور وہ جیش اور لشکر جن کے نام دیوان میں لکھے ہوئے اور وہ حساب کا جریدہ ہے یا وہ عاقل بالغ آزاد مرد ہیں جو قتال کر رہے ہیں یعنی جھنڈوں اور علموں والے تو ان کے وظائف سے لیا جائے گا نہ کہ ان کے اصل مالوں میں سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فعل کی دلیل سے کہ دیت مدد کرنے والوں پر ہے اور وہ کئی قسم پر ہے قرابتدار، حلیف اور ولاء اور عقد جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دیوان مرتب کیے تو آپ نے دیت صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں اہل دیوان پر رکھی اگر قاتل اہل دیوان میں سے نہ ہو تو اس کی عاقلہ اس کا قبیلہ اور قرابتدار ہیں اور ہر وہ شخص جو ان کی مدد کرنے والا ہے اس لیے کہ یہ ان سے مدد لینے

والا ہے اگر یہ قبیلہ اگر اس دیت کو پورا نہ کر سکے تو اس کے ساتھ عصبات کی ترتیب سے نسب کے اعتبار سے دوسرے قبیلے ملائے جائیں گے الاقرب فالاقرب پہلے بھائی پھران کی اولاد پھر چچے پھران کی اولاد لیکن اگر وہ ایسا ہو کہ اس کی کوئی عاقلہ نہ ہو جیسے لقیط اور حربی یا دہ ذمی جو اسلام قبول کر چکا ہو تو ان کی عاقلہ ظاہر روایت کے مطابق بیت المال ہے۔

اور قاتل عاقلہ کے ساتھ دیت میں داخل ہے یہ بھی ان میں سے ایک کی طرح ادا کرے گا اس لیے کہ جرم کرنے والا یہی ہے اسے نکالنے کا کوئی معنی نہیں اس سے بھی مواخذہ ہوگا بلکہ یہ بدرجہ اولی ادا کرے گا عاقلہ میں قاتل کے آباؤاجداد اور اولاد اور بیویاں داخل نہیں اس لیے کہ ان سے کثرت متحقق نہیں ہوئی نہ ہی عورتیں بچے اور پاگل اس لیے کہ عاقلہ کا ادا کرنا یا تعاون میں تبرع ہے اور یہ حضرات اہل تبرع نہیں اسی طرح عاقلہ غلام کی جنابت کی دیت اور عمد کی دیت اور صلح واعتراف سے جو کچھ لازم آئے اسے ادا نہیں کریں گے حضرت شعبی رحمۃ اللہ علیہ کے سابقہ قول کی وجہ سے نیز غلام سے مدد نہیں لی جائے اور اقرار مقر تک محصور رہتا ہے لہٰذا وہ عاقلہ کی طرف متعدی نہ ہوگا الا یہ کہ وہ اس کے اقرار کی تصدیق کر دیں اور دم عمد میں جو بطور صلح لازم آئے وہ قصاص میں واجب ہوتا ہے اور جب جانی اس سے صلح کر لے تو یہ اس کے مال سے اس کا بدل ہوگا جیسا کہ نصف دیت کے دسویں حصے سے کم عاقلہ ادا نہیں کریں گے البتہ دسویں حصے سے زیادہ کو ادا کریں گے اور اس مقدار سے جو کم ہو وہ جانی کے مال میں سے ہے۔

۲۔ مالکیہ کے ہاں...... عاقلہ اہل دیوان ہیں اور وہ لوگ ہیں لشکر میں سے جن کے نام رجسٹر میں درج ہوں ان کی تعداد اور ان کی تنخواہ وغیرہ اگر اہل دیوان میں سے نہ ہو تو پھر عصبہ ہیں پہلے بھائی پھر چچے پھران کے بعد جو قرابتدار ہیں پھر بیت المال اگر جانی مسلمان ہو اس لیے کہ بیت المال کافر کی دیت ادا نہیں کرے گا اگر بیت المال نہ ہو تو دیت قاتل پر قسط وار تقسیم ہوگی۔

۳۔ شوافع اور حنابلہ کے ہاں...... عاقلہ والد کی جانب سے قاتل کے قرابتدار ہیں اور وہ عصبہ نسبی ہیں جیسے بھائی چچے وغیرہ نہ کے اہل دیوان دلیل حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کی دیت اس کے قاتل کے عصبہ پر لگائی تھی۔ مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں آباؤاجداد اور اولاد بھی عاقلہ میں داخل ہے برخلاف حنفیہ کے اس لیے کہ جانی میراث کے یہ سب سے زیادہ حقدار عصبات ہیں لہٰذا دیت ادا کرنے میں یہ بدرجہ اولی ہیں شوافع نے حنفیہ کی طرح آباؤاجداد اور ابناء کو مستثنیٰ کیا ہے اس لیے کہ یہ جانی کے ابعاض میں سے ہیں پس جیسے جانی دیت ادا نہیں کرتا اس طرح اس کے ابعاض بھی ادا نہیں کریں گے اور وہ آباؤاجداد اور اولاد ہے۔ نسائی میں روایت ہے آدمی اپنے بیٹے کے جرم میں نہیں پکڑا جائے گا۔ اور ابوداؤد کی روایت میں ہے جو دو عورتوں کے قتل سے متعلق ہے بنو ہذیل میں سے اور آپ نے بیٹے کو دیت سے بری قرار دیا۔ اسی پر باقی ابعاض کو قیاس کیا جائے گا اور اسی میں ہے کہ آپ نے بیوی کو بھی بری قرار دیا۔ مقدم کیا جائے گا الاقرب فالاقرب کو۔ عصبہ میں سے پہلے بیٹے پھر والدین ہوں گے جن کے ہاں یہ داخل ہیں پھر بھائی پھر چچے پھر والد کے چچے پھران کی بیٹے الخ۔ اور جن کی عاقلہ نہیں ان کی دیت بیت المال سے ادا کی جائے گی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے میں اس کا وارث ہوں جس کا کوئی وارث نہیں میں اس کی دیت ادا کروں گا اور اس کا وارث ہوں۔ اگر بیت المال نہ ہو تو مالکیہ کے ہاں اور شوافع کے ہاں جانی پر ہے اور جانی بھی عاقلہ میں سے ایک ہے اس لیے کہ ان کے ہاں ابتداء قاتل پر لازم ہوتی ہے پھر عاقلہ اسے ادا کرتے ہیں اور حنابلہ کے ہاں اس حالت میں قاتل پر کچھ بھی نہیں جیسا کہ وہ عاقلہ میں داخل نہیں اس لیے کہ دیت ابتداء عاقلہ کے ذمہ ہوتی ہے اور دیت تقسیم کی جائے گی عاقلہ کے افراد پر قرابتداروں اور بعیدوں پر حاضرین اور غائبین پر صحیح و مریض پر اگر چہ وہ اپاہج اور اندھے ہوں اس لیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو لحیان کی ایک عورت کا فیصلہ دیا جو ظلم کی وجہ سے مرگئی تھی اور اس کا بچہ بھی مرگیا تھا کہ دیت عصبہ پر ہے جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اور حادثہ میں دیت کا فیصلہ عصبہ کے لیے دیا تھا، اور عاقلہ میں سے غریب عورت، بچہ اور زائل العقل سے دیت نہیں لی جائے گی اس

لیے کہ دیت کا تحمل مدد و نصرت مواسات کے طور پر ہوتی ہے اور فقیر مواسات پر قادر نہیں اور دوسرے اہل مدد میں سے نہیں۔

اور جو مر گیا یا فقیر ہو گیا یا سال ہونے سے پہلے عاقلہ میں سے تو کچھ بھی لازم نہ ہوگا اس لیے کہ یہ مال ہے سال کے آخر میں اس پر زکوۃ کی طرح واجب ہوتی ہے۔

متاخرین حنفیہ کے ہاں عصر حاضر میں عاقلہ کا نظام...... عاقلہ کا نظام عام قاعدہ سے مستثنیٰ ہے ہر مخطی کے گناہ کے عمل میں لیکن اس کے علاوہ کہ جانی کے گناہ کے عاقلہ کچھ ذمہ دار نہ ہوں اور اس استثناء کا سبب وہ قاتل کے ساتھ مواسات اور مدد و تعاون اور تخفیف ہے اور محبت و الفت اور لوگوں کے درمیان اصلاح پیدا کرنا ہے اور اگر قاتل غریب ہو تو جس پر جنایت ہوئی اس کا خون رائیگاں نہ جائے اور غالب ترین لوگ فقیر ہی ہیں اور اس نظام میں عدالت اور مساوات ہے سب لوگوں کے لیے تاکہ کوئی ایک بھی محروم نہ ہو جانی کے فقیر ہونے کے سبب پھر اس نظام میں قاتل کے لیے بھی باعث ہے اگر اس کی مدد اس کے خاندان اور ان کے خاندان والے نہ کریں تو وہ مجبور ہو جائے گا اور اس کے افعال مکمل طور پر ہوں گے اسی وجہ سے فقہ اسلامی نے اس جنایت کو تمام افراد عاقلہ کی طرف منسوب کیا ہے ان سب پر دیت واجب کی ہے لہٰذا مال صرف کرنا عاقلہ کا یہ جاہلیت میں مدد کرنے کا بدل ہے کہ قبیلہ کے لوگ جانی سے روکتے اور اس کی حمایت کرتے تھے تاکہ اولیاء مقتول اسے اچانک قتل نہ کر دیں ان تمام اوصاف کے باوجود یہ نظام جو ہے یہ ایک خاندان کے لیے مناسب ہے اور خوشی اور غمی میں یہ ان کی نصرت ہے لیکن اب خاندانوں کا نظام بگڑ گیا ہے اور اقارب کے روابط ختم ہو چکے ہیں اور پہلے کی عصبت ختم ہو گئی ہے اور اس معاملہ میں کوئی اہتمام نہیں اس وجہ سے نظام عاقلہ باقی نہیں کیونکہ افراد خاندان کی مدد و نصرت کا سلسلہ ہی ختم ہو گیا ہے اس طرف حنفیہ کے ہاں ہماری راہنمائی ہوتی ہے گھریلو افراد سے قبیلہ تک پھر دیوان پھر اہل پیشہ پھر بیت المال اور یہ بات تو اپنی جگہ کے خاندانی نظام زائل ہو چکا اور بیت المال کا نظام بھی تبدیل ہو گیا اور عربوں کے زمانے میں جو اجتماعی نظام تھا وہ بھی مختلف ہو گیا اور پہلے کی عصبیت بھی ختم ہو گئی اور ہر شخص اپنے ذات پر اعتماد کرنے لگا ہے قبیلہ کے علاوہ پس ہمارے اس زمانے میں قتل خطا اور شبہ عمد کی دیت صرف جانی کے مال میں واجب ہے اور اس کی حنفیہ نے تصریح کی ہے اور یہ رائے ابوبکر اصم اور خوارج کی رائے کے مطابق ہے اور اس طرح باقی مذاہب کی رائے کے بھی مطابق ہے جو عاقلہ اور بیت المال کی عدم موجودگی میں جانی کے ذمہ لگاتے ہیں۔

دوسرا مقصد: دوسری اصلی سزاء کفارہ:

قتل شبہ عمد میں جمہور فقہاء کے ہاں کفارہ واجب ہے اس لیے کہ قصاص نہ ہونے کی وجہ سے یہ خطا کے ساتھ ملحق ہے اور عاقلہ کے دیت ادا کرنے اور تین سال میں ادا کرنے کی وجہ سے لہٰذا جانی پر کفارہ واجب ہونے میں خطا کے قائم مقام ہے۔

اور کفارہ جیسا کہ قتل عمد میں گذرا وہ مؤمن غلام آزاد کرنا پس جس کی ملکیت میں غلام نہ ہو یا اتنی رقم نہ ہو جس سے غلام خریدا جا سکے یا غلام ہی نہ پایا جائے تو پھر اس پر دو ماہ کے لیے پے در پے روزے واجب ہیں جیسا کہ قرآن کریم میں ہے مالکیہ کے ہاں قتل شبہ عمد، عمد ہی ہے اس لیے کفارہ واجب نہیں اور یاد رہے کہ گاڑیوں کے ذریعہ جو حادثہ ہوتے ہیں ان میں دیت اور کفارہ دونوں واجب ہیں۔

دوسری قسم: قتل شبہ عمد کی متبادل سزاء...... اگر کسی بھی سبب کی وجہ سے دیت ساقط ہو جائے تو اس کی جگہ پر تعزیر ہوگی مالکیہ کے ہاں حاکم جو مناسب سمجھے وہ تعزیر قاتل کو لگائے اور جمہور فقہاء کے ہاں تعزیر میں حاکم کو اختیار ہے جیسا کہ قتل عمد کی تعزیر میں گذرا اور رہ گئے روزے تو وہ کفارہ کے فضائل میں سے ہیں جو اصلی سزا ہی ہیں لیکن غلام آزاد کرنے سے عاجزی کی صورت میں لازم ہوتے تھے۔

تیسری قسم: قتل شبہ عمد کی تبعی سزا...... دیت کے علاوہ شبہ عمد میں قاتل کو دو اور سزائیں دی جائیں گی اور ان میں سے ایک میراث

سے محروم ہونا اور دوسرا وصیت سے محروم ہونا جیسے قتل عمد کی جزاء میں ہے احادیث کے عموم کی وجہ سے کہ قاتل کے لیے میراث نہیں اور قاتل کے لیے وصیت نہیں البتہ دلیل حدیث صحیح ہے اور دوسری کی سند متروک ہے۔

چوتھی بحث......قتل خطاء اور اس کی سزاء

قتل خطا جیسا کہ معلوم ہے کہ مارنے سے قتل کا ارادہ نہ ہو مثلاً کوئی کسی پر گرا اور وہ مر گیا یا اس نے تیر مارا اور وہ کسی انسان کے جا لگا یہ ایک ہی قسم ہے جمہور کے ہاں اور حنفیہ کے ہاں دو قسمیں ہیں اس لیے کہ سونے والے کے گرنے کو یہ جاری مجری خطا شمار کرتے ہیں اور قتل خطاء اور قائم مقام خطا میں فقہاء کے ہاں بالاتفاق قصاص نہیں بلکہ اس میں صرف دو سزائیں ہیں اصلی اور وہ دیت اور کفارہ ہے اور تبعی وہ میراث سے محروم ہونا اور وصیت سے محروم ہونا اور جارے مجری خطا میں بھی حنفیہ کے ہاں یہی سزائیں ہیں۔ رہ گیا قتل با سبب جیسے کنواں کھودنا وہ تو حنفیہ کے ہاں اس میں ایک ہی سزاء ہے کہ عاقلہ پر دیت ہے نہ اس میں کفارہ ہے اور نہ ہی اس کی وجہ سے میراث اور وصیت سے محرومی ہے اور یہ جمہور کے ہاں قتل خطاء کی طرح ہے۔ اور رہ گئے روزے تو یہ قتل خطا کے سلسلہ میں قرآن کریم میں کفارہ کے طور پر منصوص ہیں فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّ دِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰۤى اَهْلِهٖۤ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ النساء: ۴/ ۹۲

اس آیت میں تین کفارے مذکور ہیں مسلمان کو دار اسلام میں خطا قتل کرنے پر دار الحرب میں مسلمان کو قتل کرنا کہ اس کے مہمان کا پتہ نہ ہو اور معاہد یعنی ذمی کو قتل کرنے پر اور فقہاء کے ہاں بالاتفاق خطا میں تعزیر نہیں۔

اور قتل خطا کی دیت جیسا کہ عمد میں گذار وہ حنفیہ اور حنابلہ کے ہاں اخماساً ہے ۲۰ بنت مخاض، ۲۰ ابن مخاض، ۲۰ بنت لبون، اور ۲۰ حقے اور ۲۰ جذعے اور مالکیہ اور شوافع کے ہاں ۲۰ ابن مخاض کی جگہ ۲۰ ابن لبون ہیں اور دونوں فریق ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں فقہاء کا اتفاق ہے کہ قتل خطا کی دیت اس کے عاقلہ پر مؤجل ہے تین سال میں ادا کرنی ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ پر عمل کرتے ہوئے آپ نے خطا کی دیت عاقلہ پر رکھی ہے نیز عمر و علی رضی اللہ عنہما کے فعل پر عمل کرتے ہوئے کہ انہوں نے اس دیت کو عاقلہ پر تین سال کی مدت میں ادا کرنا قرار دیا اور یہ مدت حنفیہ کے ہاں قاتل اور عاقلہ دونوں کی ادائیگی کے لیے ہے رہ گئے جمہور تو ان کے ہاں جو عاقلہ ادا نہیں کریں گے وہ فی الحال واجب ہے اس لیے کہ تلف شدہ کا بدل ہے لہٰذا فی الحال واجب ہے۔ رہ گئی وہ دیت جو عاقلہ ادا کریں گے تو وہ ان کے ساتھ مواسات کے طور پر مؤجلا واجب ہے اور عاقلہ پر دیت لازم کرنے کا سبب یہ ہے کہ خطا جرائم بہت زیادہ ہوتے ہیں اور آدمی کی دیت زیادہ ہے لہٰذا حکمت کا تقاضا ہے کہ یہ عاقلہ پر واجب ہو قاتل کے ساتھ ہمدردی کے طور پر۔ اور اس کے ساتھ تعاون و تخفیف کی غرض سے اس لیے کہ وہ اس فعل میں معذور ہے عدم ارادہ کی وجہ سے البتہ کفارے میں یہ منفرد ہے حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں قتل خطا کی دیت مغلظہ نہیں شوافع اور حنابلہ کے ہاں تین حالتوں میں مغلظہ ہے جیسا کہ دیت عمد میں گذرا۔

رہ گیا قتل خطا کا کفارہ تو یہ قاتل کے مال میں سے واجب ہے اور اس کے ادا کرنے میں اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں اس لیے کہ اس کا سبب یہی خود بنا ہے نیز کفارہ تو قاتل کے فعل کی تکفیر کے لیے ہے لہٰذا غیر کے فعل سے اس کی صفائی نہیں ہو سکتی اس لیے کہ یہ عبادت ہے۔ اور فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر مقتول قتل خطا کا ذمی اور غلام نہ ہو تو کفارہ واجب ہے اور مالکیہ کے علاوہ جمہور کے ہاں ذمی کے قتل میں بھی واجب ہے اور مالکیہ کے ہاں ذمی کے قتل میں واجب نہیں اس لیے کہ اس کے کفر کی وجہ سے یہ خون رائیگاں ہے اور رہ گیا وصیت اور میراث سے محروم ہونا تو قتل عمد کی سزاء میں اس پر بات ہو گئی ہے۔

دوسری فصل......نفس کے علاوہ جنایت

نفس انسان سے کم میں جنایت ہر وہ اعتداء ہے جو انسان کے جسم کے کسی عضو کے کاٹنے زخمی کرنے مارنے میں ہو یہ حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں دو قسم پر ہے عمد اور خطاء عمد یہ کہ جس میں جرم کرنے والا ارادہ سے دشمنی وظلم کی بنیاد پر مارے مثلاً کسی کو پتھر مارنے کی غرض سے مارا اور خطاً مارنے کا ارادہ تو ہو لیکن دشمنی اور ظلم کی بنیاد پر نہ ہو جیسے راستے میں پتھر پھینکا اور وہ کسی انسان کے سر تک پہنچ جائے یا اس کی کوتاہی کا نتیجہ ہو جیسے کوئی سوئے ہوئے پر پلٹ کھائے اور اس کی پسلیاں توڑ دے حنفیہ کے ہاں نفس کے علاوہ میں شبہ عمد نہیں بلکہ صرف عمد اور خطا ہے۔

اس لیے کہ شبہ عمد کسی کو اسلحہ کے علاوہ سے مارنا ہے یا جو اسلحہ کے حکم میں ہے اس سے مارنا۔ جیسے بڑے پتھر اور بڑی لکڑ سے مارنا پس اس کا پایا جانا آلہ ضرب پہ مبنی ہے اور قتل کا حکم آلات کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا ہے رہ گیا نفس سی کم میں تلف تو وہ آلات کے مختلف ہونے سے مختلف نہیں ہوتا بلکہ اس میں حاصل ہونے والے نتیجہ کی طرف دیکھا جاتا ہے اور وہ تلف ہونا اور تلف کا ارادہ کرنا ہے لہٰذا تمام آلات فعل کے ارادہ میں برابر ہیں پس یہ فعل یا عمد ہوگا یا خطا اور ان کے ہاں شبہ عمد کی سزاء عمد جیسی ہے دلیل ان کا قول ہے جو چیز نفس میں شبہ عمد ہے اس کے علاوہ میں وہ عمد ہے شوافع اور حنابلہ کے ہاں نفس کے علاوہ میں بھی شبہ عمد ہے مثلاً: کوئی کسی کے سر میں طمانچہ مارے یا چھوٹا پتھر مارے جس سے غالباً زخم نہیں ہوتا اور وہ جگہ متورم ہو جائے اور اس سے ہڈی نظر آنے لگے ان کے ہاں صرف عمد میں قصاص ہے باقی خطا اور شبہ عمد میں قصاص نہیں اور ان کے ہاں شبہ عمد کی سزاء خطا کی طرح ہے اس فعل میں جنایت کی دو قسموں سے متعلق بات ہوگی عمد اور خطا کی دو بحثوں میں۔

پہلی بحث......عمد کی سزا

نفس کے کم میں عمداً جنایت یا تو اس طرح ہے کہ اطراف کو کاٹ دے یا ان کے منافع معطل ہو جائیں یا سر کے علاوہ کوئی زخم لگا دینا اسے ”جراح“ کہتے ہیں یا سر اور چہرے پر زخم لگانا اسے ”شجاج“ کہتے ہیں اس جنابت کی سزاء کا قاعدہ یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو سکے اس میں قصاص لینا تو قصاص واجب ہے اور ہر وہ فعل جس میں قصاص ممکن نہ ہو تو یہ فعل خطا ہے اس میں شبہ ہو تو اس میں دیت واجب ہے یا ارش اس بناء پر اطراف کے کاٹنے کی سزاء یا تو قصاص ہے یا دیت اور تعزیر اور عضاء کے منافع معطل کرنے کی سزاء وہ دیت اور ارش ہے اور جراح وشجاج کی سزاء قصاص ارش یا عادل آدمی کا فیصلہ ہے اس بحث میں چار مقصد ہیں۔

پہلا مقصد: اطراف کاٹنے کی سزاء......فقہاء کے ہاں اطراف وہ دونوں ہاتھ دونوں پاؤں ہیں اور ان ہی کے ساتھ ملحق ہیں انگلیاں، ناک، آنکھ، کان، ہونٹ، دانت، بال اور پلکیں اطراف کاٹنے کی سزاء یا تو قصاص ہے یا دیت اور تعزیر اس کا بدل جبکہ قصاص لینا ممتنع ہو کسی سبب کی وجہ سے۔

پہلی اصلی سزاء: قصاص......اطراف اور جراح میں قصاص کی تطبیق کے لیے نفس کی شرائط عامہ کے علاوہ شرائط خاصہ بھی ہیں۔

عام شرائط......حنفیہ کے ہاں کہ جرم کرنے والا عاقل بالغ عمداً کرنے والا اور مختار ہو اور جس پر جنایت ہوئی اس اصول میں سے نہ ہو اور مجنی علیہ معصوم ہو اور جانی کا جز و نہ ہو نہ اس کی ملکیت اور جنایت براہ راست ہوئی ہو بطور سبب نہ ہو اور قصاص میں مماثلت ممکن ہو اور جمہور نے اضافہ کیا ہے مجنی علیہ جانی کے برابر ہو اور ان کے ہاں جنایت کا مباشرت یا نسبت ہونا برابر ہے اس بناء پر موانع قصاص عام درج ذیل ہیں۔

۱۔ ابوۃ......والد سے بیٹے کی قصاص نفس کے علاوہ نفس کی طرح ممنوع ہے حدیث کی وجہ سے کہ والد سے اس کے بیٹے کی قصاص نہیں لی جائے گی آئمہ اربعہ کے ہاں بالاتفاق۔

۲۔ انعدام تکافؤ......حنفیہ کے ہاں تین یا چار حالتوں میں نفس سے کم میں جانی اور مجنی علیہ میں تکافؤ منعدم ہے اور آخری دو حالتوں میں جمہور کے ہاں اور حنفیہ کے ہاں انعدام کی دو حالتیں جنس میں اختلاف اور عددی تماثل کا نہ ہونا لہٰذا نفس سے کم میں مرد اور عورت میں قصاص نہیں اس لیے کہ ان کے ہاں اطراف اموال کی طرح ہیں جب مرد اور عورت کی دیت میں تماثل نہیں اس لیے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہے۔

لہٰذا اطراف کی دیت میں ان میں کوئی تماثل نہیں جب عورت کی مرد کی دیت میں تماثل اور مساوات نہیں تو اطراف میں بھی قصاص نہیں اور جب جنایت کرنے والی معتدد ہوں مثلاً ایک شخص کا ہاتھ کاٹیں یا اس کی انگلی یا اس کے دانت نکالیں تو ان میں کسی پر بھی قصاص نہیں اس لیے کہ ایک ہاتھ اور کئی ہاتھوں میں مماثلت نہیں ان پر کٹے ہوئے اطراف کی دیت ہے اور جمہور کے ہاں عورت کا مرد سے اور اس کے برعکس قصاص لیا جائے گا اور کئی ہاتھ ایک ہاتھ کے بدلے میں کاٹے جائیں گے رہ گئی جمہور کے ہاں عدم تکافؤ کی حالتیں تو وہ حریت اور اسلام ہے جیسا کہ قصاص نفس میں ہے لہٰذا ان کے ہاں آزاد سے غلام کے اطراف کاٹنے میں قصاص نہیں اور غلام کا آزاد کے بدلے میں ہاتھ وغیرہ کاٹا جائے گا اور غلام کا غلام کے بدلے میں اور حنفیہ کے ہاں اس میں اختلاف ہے نفس کے مبدا کی وجہ سے کہ غلام اور آزاد میں اور ان کے برعکس میں بالکل قصاص نہیں اور نہ غلاموں کے درمیان آپس میں تماثل نہ ہونے کی وجہ سے اور قیمت میں تفاوت کی وجہ سے اس لیے کہ ہر غلام کی قیمت دوسرے سے مختلف ہے یعنی حنفیہ کے ہاں غلامی اور آزادی تیسری حالت ہے قصاص سے مانع ہونے میں اور جمہور کے ہاں نفس سے کم میں مسلمان اور ذمی کافر کے درمیان قصاص نہیں لیکن شوافع اور حنابلہ کے ہاں ذمی کا مسلمان کے بدلے میں قطع ہوگا اس لیے کہ نفس میں برابری نہیں اور مالکیہ کے ہاں ذمی کا قطع مسلمان کے مقابلہ میں نہ ہوگا اس لیے کہ نفس سے کم میں قصاص طرفین میں مساوات کا مقتضی ہے اور مسلمان اور کافر میں مطلقاً مساوات نہیں۔

۳۔ شوافع اور حنابلہ کے ہاں مادون النفس اعتداء شبہ عمد ہونا......بھی مانع قصاص ہے بایں طور کہ کسی کو طمانچہ لگائے اور اس کی آنکھ پھوٹ جائے یا کسی کو عصاء مارے اور اس کا ہاتھ شل ہو جائے یا اس سے ورم پیدا ہو کہ موضحہ تک پہنچ جائے اس حالت میں ان کے ہاں قصاص نہیں بلکہ شرعاً مقرر دیت واجب ہوگی آنکھ اور ہاتھ کی مالکیہ اور حنفیہ کے ہاں ان حالتوں میں جانی سے قصاص لیا جائے گا اس لیے کہ اطراف وغیرہ میں شبہ عمد، عمد کے حکم میں ہے اور اطراف وغیرہ میں صرف اعتداء کا ارادہ ہی کافی ہے اور کسی بھی آلہ سے اعتدا متصور اور ممکن ہے برعکس قتل کے وہ صرف مخصوص آلہ سے ہی ہوسکتا ہے۔

۴۔ حنفیہ کے ہاں وہ فعل سبب ہو......ان کے ہاں نفس اور اطراف میں جنایت میں قصاص کے لیے براہ راست ہونا شرط ہے سبب سے نہیں جمہور کا اس میں اختلاف ہے۔

۵۔ جنایت دارالحرب میں ہو......احناف کے ہاں اگر دارالحرب میں جنایت ہو تو قصاص نہیں کیونکہ امام کو ولایت حاصل نہیں برخلاف باقی آئمہ کے۔

۶۔ قصاص لینا ناممکن ہو......فقہاء کے ہاں جب نفس اور اطراف میں قصاص لینا متعذر ہو تو یہ قصاص سے مانع ہے اس لیے کہ قصاص میں مماثلت مطلوب ہے جب مماثلت متحقق نہیں تو قصاص بھی نہیں بلکہ دیت ہوگی جانی کے دو مفصل والے انگوٹھے کو قطع نہیں کیا جائے

گا جب اس نے کسی کے ایک مفصل والے انگوٹھے کو کاٹا ہو تماثل نہیں۔

اطراف میں جنایت کی خاص شرطیں...... یہ ساری ایک ہی بنیاد کی طرف لوٹتی ہیں اور وہ تماثل و برابری کا متحقق ہونا اور پایا جانا ہے اور برابری جنایت اور عقوبت میں تین چیزوں میں محقق ہوگی فعل میں تماثل و برابری محل میں برابری اور منفعت میں برابری اور احناف نے ارشوں میں بھی تماثل کا الحاق کیا ہے اس کی تفصیل سابق میں مذکور ہے کہ تماثل شرط ہونے کی دلیل فرمان تعالیٰ ہے **وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ** اور زخموں میں برابری۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَ اِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ ...... النحل ۱۶/۱۲۶

نیز

فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ ..... البقرۃ: ۲/۱۹۴

نیز اس لیے بھی کہ جانی کا خون معصوم ہے سوائے جنایت کی مقدار کے جو اس سے زیادہ ہے وہ معصوم ہے اس سے تعرض ممنوع ہے لہٰذا جنایت سے زیادہ حقدار میں قصاص درست نہیں اور جراح میں قصاص نہیں صرف موضحہ میں جبکہ وہ عمداً ہو اور اسی بناء پر قصاص سے مانع خاص اطراف میں تین چیزیں ہیں۔

۶۔ **فعل میں برابری نہ ہونا**...... یا بغیر کسی زیادتی کے قصاص لینا ممکن نہ ہو قصاص کے جواز کے لیے شرط ہے ظلم سے امن ہونا چاہیے اور اطراف میں ظلم سے مامون صرف اسی صورت میں ہو سکتے ہیں جب وہ اصل سے کاٹا ہوا جیسے پہنچے کا مفصل کہنیوں کا مفصل اور کندھے کا یا گھٹنے یا ٹخنے یا سرین کا یا اس کی کوئی حدید جیسے ناک کا بانسہ اگر مفصل سے نہ کاٹا ہو یا اس کی ختم ہونے کی جگہ ہی نہ ہو جیسے ناک کی ہڈی کا ٹا یا آدھا بازو یا پنڈلی یا ران تو احناف کے ہاں اور حنابلہ کے ہاں قصاص نہیں ہاتھ اور پاؤں کی دیت واجب ہے مالکیہ کے ہاں اس صورت میں جہاں تک ممکن ہو سکے قصاص واجب ہے اور کوئی خوف وخطرہ نہ ہو اس لیے کہ مماثلت حتی الامکان اللہ تعالیٰ کا حق ہے اسے چھوڑنا جائز نہیں فرمان باری تعالیٰ ہے: **وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ** المائدہ ۵/۴۵

شوافع کے ہاں محل جنایت سے کم میں قریب ترین مفصل سے قصاص لیا جائے گا اور باقی کا عوض دے دیا جائے گا کیونکہ اس میں قصاص متعذر ہے اگر کسی نے دوسرے کے ہاتھ میں سے آدھا کاٹ دیا تو مجنی علیہ رسغ گھٹے سے قصاص لے لے اس لیے کہ یہ جنایت میں داخل ہے اور اس کا قصاص ممکن ہے اور باقی کا عوض اس لیے کہ اس نے ہڈی توڑی ہے اس میں مماثلت ممکن نہیں لہٰذا بدل کی طرف منتقلی ہوگی اگر کسی نے دوسرے کا بازو نصف سے کاٹا تو قصاص میں کہنیوں سے کاٹا جائے اور باقی میں عوض دیا جائے گا اگر مرفق سے کاٹا ہو تو کوع سے قصاص لینے کی اجازت نہیں اس لیے کہ محل جنایت سے قصاص لینا ممکن ہے ہڈی توڑنے میں بالاتفاق آئمہ کے قصاص نہیں جیسے سینے کی ہڈی، پیٹھ کی ہڈی، گردن کی ہڈی اور اس میں مکمل طور پر کامل ارش واجب ہے اس لیے کہ مماثلت ممکن نہیں۔ جیسا کہ بالاتفاق شجاج میں سے موضحہ سے اوپر قصاص ممکن نہیں اس لیے کہ قصاص لینا ظلم کے بغیر ممکن ہے اور موضحہ سے قصاص لیا جائے گا کیونکہ قصاص ممکن ہے اور موضحہ سے کم میں قصاص نہیں البتہ مالکیہ کے ہاں ہے۔ کوڑے سے مارنے، عصا، طمانچے اور گھونسا مارنے میں کوئی قصاص نہیں جبکہ کوئی اثر نہ چھوڑے اس لیے کہ اس میں مماثلت ممکن نہیں بلکہ اس میں تعزیر ہے مالکیہ نے کوڑے کو مستثنیٰ قرار دیا ہے اس سے مارنے میں قصاص ہے ابن قیمؒ کے ہاں طمانچہ وغیرہ میں بھی قصاص ہے۔

مقدار اور منفعت میں برابری نہ ہونا...... ہاتھ بغیر ہاتھ کے، دائیاں بائیں کے بدلے میں اور انگوٹھا شہادت کی انگلی کے بدلے میں نہیں کاٹا جائے گا اس لیے کہ ان میں تجانس نہیں اور دانت کے بدلے میں بھی صرف وہی دانت اکھیڑا جائے گا اور اوپر والے کے بدلے

میں نیچے والا یا اس کے برعکس نہیں کیا جائے گا کیونکہ منفعت مختلف ہے۔

صحت وکمال میں برابری نہ ہونا......پس صحیح ہاتھ کے بدلے میں شل کو نہیں کاٹا جائے گا۔اسی طرح صحیح پاؤں کے بدلے میں شل نہیں کاٹا جائے گا اور ناقص کے بدلے میں کامل نہیں کاٹا جائے گا۔البتہ مالکیہ کے ہاں کامل کے بدلے میں ناقص کاٹا جائے گا بغیر کسی تاوان کے اور انگلی کے نقص میں مجنی علیہ کو اختیار نہیں ہوگا اگر انگلی سے زیادہ کم ہوگئی تو مجنی علیہ کو اختیار ہے قصاص اور دیت لینے میں اگر مجنی علیہ کا ہاتھ یا پاؤں کم تھا تو جانی سے کامل کی قصاص لی جائے گی اگر ایک سے زیادہ انگلیاں کم ہوں تو پھر کامل پاؤں ہاتھ کو نہیں کاٹا جائے گا اور سب سے بہترین نمونہ اطراف میں قصاص کا وہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَآ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ۙ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْاَنْفَ بِالْاَنْفِ
وَ الْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ ۙ وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ ؕ المائدہ:۵/۴۵

اطراف میں قصاص کا آلہ......اطراف میں تلوار سے قصاص نہیں لی جائے گی اور نہ ہی ایسے آلے سے جس سے زیادتی کا خوف ہو چاہے زخم اس آلہ سے لگا ہو یا کسی اور سے بلکہ کسی خاص زخم لگانے والے آلہ سے مدد لی جائے گی جیسے استرا دانت نکالنے کا زنبور وغیرہ اور جانی سے قصاص لیا جائے گا زخموں میں اس سے نرم طرح جس طرح اس نے کیا ہے اگر زخم کسی پتھر سے ہو یا عصاء سے تو اس سے استرے سے قصاص لیا جائے گا۔

اطراف کے قصاص کا سرایت کر جانا......سرایت کا مطلب یہ ہے کہ شرعاً سزا کے آثار کا دوسرے عضو کے تلف تک پہنچ جانا یا کسی آدمی کا مرجانا اس سے جب عضو سے قصاص والا زخم نفس میں سرایت کر جائے اور وہ موت تک پہنچا دے تو اس فعل کو سرایت نفس یا اخفا موت قرار دیا جائے گا اور جب کسی دوسرے عضو کی طرف سرایت کر جائے تو اس فعل کو سرایت عضو کہتے ہیں۔اسی بناء پر جب جانی کے اطراف کا قصاص لیا گیا اس سے وہ نفس تک سرایت کر گیا اور وہ مرگیا آیا اس میں ضمان ہے یا نہ اس بارے میں فقہاء کی دو رائے ہیں۔

امام ابوحنفیہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں......جب کسی شخص نے دوسرے سے قطع ید کا قصاص لیا مجنی علیہ نے جانی کا ہاتھ کاٹا وہ کاٹنے سے مرگیا تو دیت کا ضامن ہوگا اس لیے کہ اس نے غیر حق وصول کیا اس لیے کہ اس کا حق کاٹنا تھا اور اس طرح دونوں کی دیت کا ضامن ہوگا جبکہ کسی عضو کے کاٹنے سے وہ سرایت کر جائے عضو میں اور اس سلسلے میں ان کے ہاں قاعدہ یہ ہے کہ جب جنایت کسی عضو میں حاصل ہو اور وہ دوسرے عضو کی ظرف سرایت کر جائے اور اس دوسرے عضو میں قصاص نہ تھا تو پہلے عضو میں بھی قصاص نہیں ہوگا لیکن اس میں دیت ہوگی عاقلہ پر اگر موت ادب سکھانے کے سبب حاصل ہوئی ہو جیسے والد یا استاد کی طرف سے مارنے سے موت واقع ہوتی ہو تو یہ دیت کے ضامن ہوں گے اس لیے کہ تادیب ایک ایسا فعل ہے جس میں مؤدب زندہ باقی رہتا ہے بعد میں جب وہ سرایت کر گئی تو معلوم ہوا کہ اس نے قتل کیا ہے اور یہ تادیب نہیں لہٰذا فاعل سے پوچھا جائے گا کیونکہ وہ اپنے اس فعل میں متعدی ہے قتل کی اس کو اجازت نہیں یعنی ان تمام حالات میں فاعل دیت کا ضامن ہوگا چاہے اس کا عمل مشروع ہو یا نہ۔

صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں......پہلی صورت میں یعنی قصاصاً ہاتھ کاٹنے کی صورت میں قصاص لینے والے پر کچھ نہیں اس لیے کہ موت ایک ایسے فعل سے حاصل ہوئی ہے جس کی اجازت ہے۔جیسا کہ تیسری حالت میں کچھ نہیں اس لیے کہ فاعل بچے کو ادب سکھانے اور اس کی تہذیب کی اسے اجازت ہے اور فعل ماذون سے پیدا شدہ چیز مضمون نہیں ہوتی جیسا کہ کسی انسان کو امام تعزیر لگائے اور وہ مرجائے یا حاکم چور کا ہاتھ کاٹے وہ مرجائے اور دوسری صورت (شل ہاتھ کی) میں دیت واجب ہے قصاص نہیں۔

جمہور کے ہاں سرایت کی صورت میں قصاص لینے والے پر کوئی ضمان نہیں اس لیے کہ سرایت فعل ماذون سے حاصل ہوئی ہے باقی حدود کی طرح اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضرت عمر وحضرت علی رضی اللہ عنہما نے فرمایا جو حد یا قصاص میں مرگیا تو اس کی کوئی دیت نہیں حق اس کا قتل ہونا ہے، جمہور کی رائے صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے موافق ہے۔

جنایت کی سرایت...... فقہاء کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ جنایت کی سرایت مضمون ہے اس لیے کہ یہ جنایت کا اثر ہے جب جنایت مضمون ہے تو اسی طرح اس کا اثر بھی مضمون ہے اگر جنایت نفس تک سرایت کر جائے تو قصاص واجب ہے اگر اس نے کسی کو طمانچہ مارا اور اس سے اس کی آنکھوں کی روشنی چلی گئی تو جمہور کے ہاں اس سے قصاص نہیں لی جائے گی اس لیے کہ اس میں مماثلث ممکن نہیں شوافع کے ہاں سرایت سے قصاص واجب ہے اس لیے کہ اس کا محل موجود ہے اگر جانی نے انگلی کاٹی دوسری انگلی بھی مفصل سے گر گئی تو صاحبین رحمۃ اللہ علیہ اور حنابلہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اس میں قصاص واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور اکثر فقہاء کے ہاں اس میں قصاص نہیں دوسری انگلی کی دیت واجب ہوگی کیونکہ عمد نہیں۔

اطراف کاٹنے میں مالکیہ کے ہاں دوسری اصلی سزاء تعزیر ہے...... مالکیہ کے ہاں اطراف میں جنایت کی صورت میں تعزیز واجب ہے حاکم کے اجتہاد کے موافق چاہے اس عمد میں ہو جس میں قصاص نہیں یا وہ عمد ہو جس میں قصاص ہے پس جانی کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اسے تعریز لگائی جائے گی چاہے اطراف ہوں یا شجاج یا جروح جمہور فقہاء کے ہاں قصاص کے ساتھ اس تعزیر کی کوئی ضرورت نہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی سزاء قصاص مقرر کی ہے پس جو اس پر اضافہ کرے گا کسی اور چیز کا تو گویا وہ بغیر دلیل نص پر اضافہ کرنے والا ہے یہ رائے اتباع کے زیادہ لائق ہے۔

اطراف میں متبادل سزاء دیت ارش...... جب کسی بھی سبب کی وجہ سے قصاص لینا ممکن نہ ہو تو دیت واجب ہوگی اس کے بدلے میں جیسا کہ حنابلہ اور شوافع کے ہاں شبہ عمد میں اصلی سزاء کے ساتھ واجب ہے جنس منفعت کے زائل ہونے پر کامل دیت واجب ہے جیسے دونوں ہاتھ تلف کر دینا اور بعض منفعت کے زائل ہونے پر ارش واجب ہے جیسے ایک ہاتھ یا ایک انگلی کے تلف ہونے کی صوت میں ارش کی دو قسمیں ہیں مقرر اور غیر مقرر مقرر وہ ہے جیسے شریعت نے مقرر کیا ہو نوع مقدار معلوم کے ساتھ جیسے ہاتھ اور آنکھ کی ارش اور غیر مقرر جس کے لیے شریعت نے کوئی مقرر مقدار نہ کی ہو اور یہ قاضی کی رائے پر معاملہ چھوڑ دیا ہو۔

جس میں کامل دیت واجب ہے...... جنایت عمد میں کامل قصاص کے بدلے میں واجب ہوگی اور خطا کی صورت میں جب عضو کی منفعت زائل ہو جائے چاہے کاٹ کر یا شل کر کے اس کی منفعت معطل کر دی جائے۔

وہ اعضاء جن میں دیت واجب ہے اس کی چار قسمیں ہیں...... ایک قسم وہ ہے جس کے مثل بدن میں کوئی چیز نہیں ایک قسم وہ ہے جس کے بدن میں مثل دو ہیں اور ایک قسم وہ ہے جس کے مثل چار ہیں ایک قسم وہ ہے جس کی مثل دس ہیں۔

پہلی قسم: وہ اعضاء جن کی مثل بدن میں نہیں...... درج ذیل ہیں: ناک، زبان، ذکر، حشفہ، ریڑھ کی ہڈی، پیشاب کا راستہ، جلد، سر کے بال اور داڑھی کے بال جب دوبارہ نہ اگیں۔ رہ گیا ناک جب اسے پورا کاٹ دیا جائے یا اسے مارن (بانس) سے کاٹ دیا جائے تو اس میں دیت ہے نبی علیہ السلام کے اس ارشاد کی وجہ سے جو عمرو بن حزم کی کتاب میں ہے کہ ناک جب پوری کاٹ دی جائے تو اس میں دیت ہے اور ناک دو سوراخوں اور ان کے درمیان پردے پر مشتمل ہے اور اس کا بانسہ بھی دیت میں داخل ہے فقہاء کے ہاں حتیٰ کہ شوافع کے ہاں بھی اور ناک کی دونوں طرفوں اور پردے میں ثلث دیت ہے اور زبان جس سے بات ہوتی ہے بولنے والی زبان اس میں بھی دیت ہے نبی علیہ

السلام کا ارشاد ہے زبان میں دیت ہے اور گونگے کی زبان میں مالکیہ، احناف اور شوافع کے ہاں قاضی عوض مقرر کرے گا اور حنابلہ کے ہاں اس میں ثلث دیت ہے اور بچے کی زبان میں جو بول نہ سکتا ہو جمہور کے ہاں دیت ہے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں عوض ہے۔ ذکر اور حشفہ اگرچہ بچے اور بوڑھے ہی کا کیوں نہ ہو اس میں دیت ہے حدیث سابق کی وجہ سے کہ ذکر میں دیت ہے۔ خصی اور عنین کے ذکر میں احناف اور حنابلہ کے ہاں عوض ہے مالکیہ اور شوافع کے ہاں کامل دیت ہے۔ پیٹھ (ریڑھ کی ہڈی) میں جب اس سے منی خشک ہو جائے دیت ہے حدیث سابق کی وجہ سے کہ پیٹھ میں دیت ہے اور پیشاب و پاخانہ کے راستے میں ہر ایک کے تلف پر دیت ہے اور یہ مالکیہ کے ہاں اقرب ہے اس لیے کہ جانی نے مقصود منفعت فوت کر دی کامل طور پر لہٰذا اس پر کامل دیت واجب ہے اور کھال اتارنے میں شوافع کے ہاں اگر دوبارہ پیدا نہ ہو تو دیت ہے اور مسلوخ میں زندگی باقی رہے پھر وہ کسی اور سبب سے مرجائے کھال کے علاوہ اور مالکیہ کے ہاں دیت واجب ہے جب جنایت کی وجہ سے جلد کٹ جائے یا سیاہ ہو جائے اور کھال میں احناف اور حنابلہ کے ہاں عادل آدمی کا فیصلہ لازم ہے البتہ احناف کے ہاں چہرے کی جلد اتارنے پر پوری دیت ہے۔ سر، داڑھی اور بھنوؤں کے بال اکھیڑنے میں اگر وہ دوبارہ پیدا نہ ہوں تو حنفیہ اور حنابلہ کے ہاں دیت ہے اور مالکیہ اور شوافع کے ہاں اس میں عادل شخص کا فیصلہ ہے۔

دوسری قسم: وہ اعضاء جو بدن میں دو ہیں...... دونوں ہاتھ، دونوں پاؤں، دونوں آنکھیں، دونوں ہونٹ، دونوں بھنوئیں جب ان کے بال بالکل آخر تک اکھیڑ دیئے جائیں اور دوبارہ نہ اگیں دونوں پستان پستانوں کے سر (نوک) ناک کے دونوں نتھنے، دونوں پلکیں، دونوں سرین، دونوں جبڑے جب ان میں سے کوئی ایک ضائع کر دیا جائے تو اس میں نصف دیت ہے دونوں ہاتھ اگر کلائی یا کندھے وغیرہ سے کاٹ دیئے جائیں تو ان میں دیت ہے حضرت معاذ والی روایت کی وجہ سے کہ دونوں ہاتھوں اور پاؤں میں دیت ہے۔ اور سعید بن میسّب کی روایت ہے کہ آنکھوں میں، ہاتھوں میں، پاؤں میں، ہونٹوں میں، کانوں میں، پلکوں میں دیت ہے۔ اور ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے جیسا کہ مالک اور نسائی نے عمرو بن حزم سے روایت کی ہے کہ ہاتھ میں پچاس ہیں دونوں پاؤں میں بھی دیت ہے اور ایک پاؤں میں نصف دیت ہے سابقہ معاذ اور سعید بن میسّب والی روایت اور ابن حزم والی روایت کی وجہ سے۔

اور دونوں آنکھوں میں بھی دیت ہے ایک میں نصف دیت ہے سعید بن میسّب اور ابن حزم کی سابقہ روایت کی وجہ سے رہ گئی اندھے کی آنکھ تو مالک احمد اور صحابہ کی ایک جماعت کے ہاں اس میں کامل دیت ہے اس لیے کہ اس کی ایک آنکھ دو کے حکم میں ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں نصف دیت ہے اور دلیل بیان نہیں فرمائی۔ دونوں کانوں میں بھی کاٹنے وغیرہ کی صورت میں دیت ہے اور ایک کان میں نصف دیت ہے عمرو بن حزم والی روایت کہ ایک کان میں پچاس اونٹ ہیں کی وجہ سے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کانوں سے شنوائی ختم ہونے کو شرط قرار دیا ہے اگر شنوائی ختم نہ ہو تو اس میں فیصلہ ہے۔ دونوں ہونٹ ان میں بھی دیت ہے عمرو بن حزم کی روایت کی وجہ سے کہ دونوں ہونٹوں میں دیت ہے اور ایک ہونٹ میں نصف دیت ہے چاہے اوپر والا ہو یا نیچے والا بڑا ہو یا چھوٹا۔ دونوں ابروؤں میں جب ان کے بال زائل کر دیئے گے ہوں اور دوبارہ نہ اگیں تو حنفیہ اور حنابلہ کے ہاں ان میں دیت ہے اور ایک میں نصف دیت اس لیے کہ جانی نے منفعت مقصودہ کو تلف کر دیا ہے یا اس سے مقصود جمال فوت ہوا ہے مالکیہ اور شوافع کے ہاں صرف عادل کا فیصلہ ہے کیونکہ صرف جمال اور خوبصورتی ضائع کی ہے اس میں دیت واجب نہیں۔ دونوں پستان اور ان کے سروں میں دیت ہے اور ان میں سے ایک میں نصف دیت ہے اس لیے کہ ان میں خوبصورتی بھی ہے اور منفعت بھی لہٰذا یہ ہاتھوں اور پاؤں کے مشابہ۔ ہیں ابن منذر نے فرمایا: اہل علم سے جو کچھ محفوظ ہے اس میں سب کا اجماع ہے کہ عورت کی پستان میں نصف دیت ہے اور دو پستانوں میں مکمل دیت ہے۔ مالکیہ کے ہاں پستان کے سروں میں دودھ ختم ہونا شرط ہے اگر دودھ ختم نہ ہو تو پھر عادل کا فیصلہ ہے البتہ دونوں پستانوں میں دیت ہے چاہے دودھ ختم ہو یا نہ خصیتان میں دیت ہے اس لیے کہ یہ دونوں منی کے لیے وکاء ہیں اور عمر بن حزم کی حدیث کی وجہ سے متفر ان میں دیت ہے جب دونوں کاٹ دیئے

جائیں یا شل ہوجائیں اور ان میں سے ایک میں نصف دیت ہے اس لیے کہ ان میں خوبصورتی بھی ہے اور مباشرت وجماع کی منفعت بھی اگر ان دونوں کے کاٹنے سے بکارت زائل ہوجائے تو ان کی ارش بھی دیت کے ساتھ واجب ہے سرینوں میں احناف،شوافع اور حنابلہ کے ہاں دیت ہے اور ان میں سے ایک میں نصف دیت ہے اس لیے کہ ان میں ظاہری خوبصورتی بھی ہے اور منفعت بھی اور بدن میں ان کی نظیر بھی کوئی نہیں مالکیہ کے ہاں مرد کی سرینوں میں اتفاقی فیصلہ ہے اور عورت کو بھی مرد پر قیاس کرتے ہیں۔اشھب نے کہا عورت کی سرین میں دیت ہے۔دونوں جبڑوں میں شوافع اور حنابلہ کے ہاں دیت ہے اور ایک میں نصف دیت اس لیے کہ ان میں نفع بھی ہے اور خوبصورتی اور بدن میں ان کا مثل نہیں۔

تیسری قسم:وہ اعضاء جو بدن میں چار ہیں...... درج ذیل ہیں دونوں آنکھوں کی پلکیں اور ان پلکوں کے بال صرف پلکیں یا ان کے ساتھ پتلیاں بھی ہوں تو ان میں جمہور کے ہاں دیت ہے اس لیے کہ ان میں جنس کی منفعت ہے چاہے صرف پلکیں کاٹے یا ان کے ساتھ بال بھی اس لیے جفون شفہ کے تابع ہیں اور ہر پلک میں چوتھائی دیت ہے اس لیے کہ اس میں ظاہری خوبصورتی ہے اور کامل نفع ہے اور مالکیہ کے ہاں اس میں نص وارد نہیں لہٰذا عادل کا فیصلہ ہوگا اور تقدیر میں نص ضروری ہے اور یہ قیاس سے ثابت نہیں کیا جاسکتا رہ گئے پلکوں کے بال تو ان میں احناف اور حنابلہ کی ہاں دیت ہے اس لیے کہ پلکوں کے بال پلکوں کے تابع ہیں جیسے عورت کے پستان کے سر اور انگلیاں ہتھیلی کے ساتھ اور ان میں مالکیہ شوافع کے ہاں باقی بالوں کی طرح عادل کا فیصلہ ہے۔

چوتھی قسم:وہ اعضاء جو بدن میں دس ہیں...... وہ ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیاں ہیں ہر انگلی میں دیت کا دسواں حصہ ہے۔ابن حزم والی حدیث میں ہے ہاتھ اور پاؤں کی انگلیوں میں سے ہر ایک انگلی میں دس اونٹ میں اور ہر پورے میں ثلث دیت ہے الا انگوٹھے کے پورے میں کہ اس میں نصف دیت ہے آئمہ اربعہ کے ہاں بالاتفاق کسی انگلی کو دوسری پر کوئی فضیلت نہیں نبی علیہ السلام کے ارشاد کی وجہ سے کہ ہر انگلی میں دس اونٹ ہیں اور ہر دانت میں پانچ اونٹ ہیں انگلیاں اور دانت سب برابر ہیں زائد اور شل انگلی میں عادل آدمی کا فیصلہ رہ گئے دانت تو ان میں دیت ہے ہر ایک دانت میں پانچ اونٹ ہیں یا پانچ سو درہم جبکہ وہ مقدر دیت کو پہنچ جائے حدیث سابق کی وجہ سے اور ابن حزم کی حدیث کی دانت میں پانچ اونٹ ہیں چاہے دانت بڑا ہو یا چھوٹا دائمی ہو یا تبدیل کے قابل رہ گیا زائد دانت تو اس میں عادل کا فیصلہ ہے اور اگر دانت میں کوئی تبدیلی آجائے مثلاً سیاہ ہوجائے یا سبز یا سرخ تو اس میں دانت کا ارش ہے حنفیہ کے ہاں اور باقی حضرات کے ہاں عادل کا فیصلہ ہے مالکیہ نے سبز یا زرد میں عوض واجب ہونے میں شرط یہ لگائی ہے عرفاً وہ سیاہ کے مثل ہو اور زرد میں حنفیہ کے ہاں عادل کا فیصلہ ہے۔

دوسرا مقصد:اعضاء کے منافع کا معطل ہونا...... جانی کو سزا دی جائے گی جب وہ کسی عضو کے منافع کو معطل کردے یا اس کے معنی کو ختم کردے اس کی صورت باقی رکھتے ہوئے جیسے روشنی،شنوائی،ذائقہ اور سونگھنے،چھونے،چلنے،پکڑنے،بولنے عقل وغیرہ کی صلاحیت کا ختم ہوجانا یا ہاتھ اور پاؤں کا شل ہوجانا یا جماع کی قدرت ختم ہوجانا بعض نے سبب سے زیادہ منافع شمار کیے ہیں ان میں سے عقل،شنوائی، آنکھوں کی روشنی،سونگھنا،آواز،ذائقہ،چبانا،منی،حمل،جماع،افقاء،پکڑنا،چلنا،بال ختم ہونا،جلد وغیرہ کا ختم ہونا۔ان جنایات کی سزاء کا قاعدہ یہ ہے کہ جب تک ممکن ہوسکے تو قصاص لیا جائے اگر قصاص ممکن نہ ہو تو پھر دیت اور ارش واجب ہے۔

آنکھ کی روشنی میں دیت ہے اس لیے کہ اس سے آنکھوں کی منفعت باطل ہوگئی ہے اور حدیث میں ہے آنکھوں میں دیت ہے اور شنوائی میں بھی دیت ہے معاذ رضی اللہ عنہ والی حدیث کی وجہ سے کہ سمع میں دیت ہے اور ابن منذر نے اس پر اجماع نقل کیا ہے نیز اس لیے بھی کہ حواس میں سے یہ اشرف ہے لہٰذا آنکھ کی طرح ہے بلکہ آنکھ سے بھی یہ افضل ہے اکثر فقہاء کے ہاں اس لیے کہ اس سے سمجھ حاصل ہوتی ہے اگر ایک ہی ضرب سے اس کی آنکھ اور کان کی روشنی وشنوائی ختم ہوجائے تو اس پر دو دیتیں ہیں اور سونگھنے میں نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے

سونگھنے میں دیت ہے اور ذائقہ باطل کرنے میں بھی دیت ہے کیونکہ یہ بھی حواس خمسہ میں سے ایک ہے لہٰذا سونگنے کے مشابہ ہو گیا اور کلام ختم ہونے بھی دیت ہے۔

بیہقی میں روایت ہے زبان میں دیت ہے اگر کلام سے مانع ہو نیز زبان بھی ایک ہے جو مضمون ہے دیت کے ساتھ لہٰذا اسی طرح اس کی منفعت ہے جیسے ہاتھ اور پاؤں اور عقل زائل ہونے میں بھی عمرو بن حزم کی روایت کی وجہ سے دیت ہے اور پیٹھ پر جنایت کی وجہ سے جماع کی صلاحیت زائل ہونے میں دیت ہے عمر بن حزم والی روایت کہ ذکر میں بھی دیت ہے اور پیٹھ میں بھی دیت ہے کی وجہ سے اور اس سے مقصد جماع ہی ہے اور مالکیہ کے ہاں اگر کسی نے پیٹھ توڑ دی اس سے اس کے الفاظ کی صلاحیت ختم ہو گئی تو اس پر دو دیتیں ہیں یہ حضرات فوت جماع کے معطل ہونے پر الگ ایک دیت جاری کرتے ہیں اور پیٹھ کے ٹوٹنے پر ایک اور دیت اگر چہ اس میں جماع کی قوت بھی ہو۔

شوافع اور حنابلہ کے ہاں اگر کسی شخص نے کسی کی پیٹھ توڑ دی اور ذکر اور پاؤں کے سالم ہونے کے باجود اس سے جماع اور چلنے کی قوت ختم ہو گئی یا اس کی چال اور منی تو اس پر دو دیتیں ہیں اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک دیت کے ساتھ مضمون ہے انفرادی طور پر لہٰذا اجتماع کی صورت میں بھی یہی حکم ہوگا اگر عضو کی بعض منفعت ختم ہو جائے تو اس میں بعض دیت ہوگی اگر تبعیض ممکن اور معروف ہو جیسے ایک آنکھ کی روشنی ختم ہو جانا یا ایک کان کی شنوائی ختم ہو جانا۔ اگر اس کا اندازہ ممکن نہ ہو تو جمہور کے ہاں عادل کا فیصلہ اور مالکیہ کے ہاں دیت میں سے جو مناسب ہو وہ نقصان میں دیا جائے گا یعنی جتنی گئی اس کی حساب سے۔

تیسرا مطلب: شجاج کی سزاء..... شجاج میں یا تو قصاص واجب ہے یا ارش اور آرش بھی مقدر ہوگی یا نہیں اور شجاج اور جراح میں سے ہر ایک کے لیے یا تو ارش مقرر ہوگی یا نہیں پہلی بات: وہ شجاج جن میں ارش مقرر ہے شجاج کی سزا ارش ہے اور ارش کی دو قسمیں ہیں مقرر اور غیر مقرر مقرر ارش وہ ہے جسے شریعت نے مالی معلوم مقدار مقرر کیا ہو اور یہ اعضاء شجاج اور جراح میں واجب ہوتی ہے اعضاء اور اطراف میں تو بیان ہو گیا یا تو کامل دیت واجب ہے جنس منفعت کے ختم ہونے کی وجہ سے جیسے ہاتھ اور پاؤں کاٹنا یا آنکھ پھوڑنا اور کان کاٹنا اور کبھی ارش واجب ہوتی ہے بعض منفعت کے فوت ہونے کی وجہ سے پس ارش نصف دیت ہے جیسے ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے کاٹنے میں یا ایک آنکھ اور کان کاٹنے میں اور کبھی ارش چوتھائی دیت ہوتی ہے جیسے ایک پلک میں یا شفر یا آنکھ کی پلک میں اور کبھی ارش دسواں حصہ دیت ہوتی ہے جیسے ہاتھ یا پاؤں کی انگلیوں میں سے ایک کے کاٹنے پر اور کبھی نصف کا دسواں حصہ ہوتی ہے جیسے دانتوں وغیرہ میں یہ ساری کی ساری کا مقرر ارش ہے۔

دوسری بات: وہ شجاج جن میں عادل کا فیصلہ معتبر ہے..... یعنی غیر مقرر ارش وہ عادل کا فیصلہ اور وہ وہ ہے جس میں شریعت کی طرف سے تو معلوم مقدار مقرر نہیں اور اس کا معاملہ قاضی کی تقدیر پر چھوڑا ہوا ہے اور اس میں قاعدہ یہ ہے کہ اطراف وغیرہ میں جنایات کی صورت میں جس میں قصاص نہیں اور اس کے لیے مقرر ارش بھی نہیں تو اس میں عادل کا فیصلہ ہے جیسے شوافع کے ہاں بال زائل کرنے کی صورت میں اور احناف کے ہاں پسلیاں توڑنے اور ناک کی ہڈی توڑنے اور دانتوں کے علاوہ بدن کی تمام ہڈیاں توڑنے میں اس طرح مرد کے پستانوں کی صورت ہو اور مرد کے پستانوں کی سروں میں اور گونگے کی زبان میں، خصی اور عنین کے ذکر میں اور وہ آنکھ جو برقرار ہو صرف اس کی پتلی زائل ہو گئی ہو اسی طرح سیاہ دانت اور شل ہاتھ پاؤں اور حشفہ کٹے ہوئے ذکر اور انگلیاں کٹی ہوئی ہتھیلی اور زائد انگلی ناخن توڑنے اور اکھیڑنے بات نہ کرنے والے بچے کی زبان اور عورت کے پستان کے سر کٹے ہوئے چھاتی اور ارنب سے کٹے ہوا ناک اور بغیر اشنار کے پلکوں میں اور متفق علیہ باتوں میں سے یہ ہے کہ موضحہ سے کم شجاج میں کوئی ارش مقرر نہیں۔

عادل کا فیصلہ..... وہ جانی پر ہوگا عاقلہ ادا نہیں کریں گے اور شجاج میں دیکھا جائے گا کہ اس شجہ کی موضحہ کے مقابلہ میں کتنی مقدار

ہے لہٰذا اسی کی بقدر موضحہ سے اس کی ارش واجب ہوگی اور وہ نصف کا دسواں حصہ ہے دیت کا احناف کے ہاں مفتی بہ اور شوافع کا مذہب یہ ہے کہ دونوں میں تفاوت کی مقدار سے ہوگا۔

آزاد میں دیت اور غلام میں قیمت کے اعتبار سے اگر آزاد کی قیمت سے کم ہوا تو اس کی عشر دیت لی جائے گی اور یہ اس کے بعد ہوگا کہ مشجوج عبد ہو شجاج وہ زخم ہیں جو سر اور چہرہ کے ساتھ خاص ہیں اور یہ احناف کے ہاں گیارہ زخم ہیں۔

۱۔ حارصہ.....معمولی زخم جو تھوڑا سا کھال کو چیر دیتی ہے اس سے خون نہیں نکلتا۔

۲۔ دامعہ.....وہ زخم جس سے خون نکلے لیکن بہے نہیں جیسے آنکھوں میں آنسو۔ اسے خارصہ بھی کہتے ہیں جو کھال اتار دیتی ہے۔

۳۔ دامیہ.....وہ زخم جو جلد کو پھاڑ کر خون بہائے حنابلہ کے ہاں اسے بازلہ اور دامعہ کہتے ہیں۔

۴۔ باضعہ.....وہ زخم جو گوشت کو پھاڑ دے۔

۵۔ متلاحمہ.....وہ زخم جو گوشت کو باضعہ سے زیادہ پھاڑ دے لیکن ہڈی تک نہ پہنچے یہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں متلاحمہ باضعہ سے پہلے ہے۔ جس سے خون نکلے اور سیاہ ہو جائے۔

۶۔ سمحاق.....وہ زخم جو گوشت کو کاٹ کر گوشت اور ہڈی کے درمیان جو باریک کھال تک پہنچ جائے اور اسی باریک کھال کو سمحاق کہا جاتا ہے اس زخم کو اس لیے یہ نام دیا کیونکہ یہ اس تک پہنچ جاتا ہے اور شوافع اسے ملطاط کا نام دیتے ہیں۔

۷۔ موضحہ.....وہ زخم جو سمحاق کو ختم کرے ہڈے کو ظاہر کر دے اگرچہ سوئی کی نوک جتنا ہی ہو۔

۸۔ ہاشمہ.....وہ زخم جو ہڈی کو توڑ دے، ہڈی توڑ زخم۔

۹۔ منقلہ.....وہ زخم جو ہڈی توڑنے کے بعد اسے دوسری جگہ منتقل کر دے۔

۱۰۔ آمتہ.....وہ زخم جو اس کھال تک پہنچ جائے جو ہڈی کے نیچے اور دماغ کے اوپر ہے۔

۱۱۔ دامغہ.....وہ زخم جو توڑ دماغ تک پہنچ جائے جمہور کے ہاں شجاج کی دس قسمیں ہیں مالکیہ دوسری کو حذف کرتے ہیں اور پہلی کو دامیہ کہتے ہیں دوسری کو حارصہ تیری کو سمحاق چھٹی کو ملطاۃ اور آمہ اور دامغہ کو سر کے ہاتھ خاص کرتے ہیں اور باقی سر اور رخسار کے لیے ہیں۔ شوافع اور حنابلہ بھی دوسری کو حذف کرتے ہیں اور شوافع کے ہاں پہلی کا نام حارصہ ہے اور جمہور کی طرح حنابلہ اسے حارصہ ہی کہتے ہیں۔ پہلی پانچ زخموں میں شرعاً کوئی دیت وارش مقرر نہیں۔

شجاج کی سزاء کی دو قسمیں.....شجاج کی سزاء کی دو قسمیں ہیں ایک اصلی سزاء جو قصاص ہے ممکنہ حد تک اور دوسری متبادل ارش ہے۔

شجاج کی اصلی سزاء قصاص.....عمد یہ جنایت میں قصاص کے سلسلہ میں قاعدہ یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو سکے قصاص واجب ہر وہ زخم جس میں مماثلت ممکن ہو اس میں قصاص ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ موضحہ میں قصاص ہے فرمان باری تعالیٰ کے عموم کی وجہ سے **والجروح قصاص** (المائدۃ ۵/۴۵) الّا یہ کہ جو دلیل سے خاص ہو نیز اس میں قصاص لینا بطور مماثلت کے ممکن بھی ہے اس لیے کہ اس کے لیے حد ہے جس تک چھری پہنچ سکتی ہے اور وہ ھڈی ہے اور موضحہ کی قصاص میں عرض وطول کا اعتبار ہوگا نہ کہ سر کے بڑا چھوٹا ہونے کا اس لیے کہ اس میں دوسرے مختلف بھی ہوتے ہیں اور اس میں بھی کسی قسم کا اختلاف نہیں کہ موضحہ سے اوپر والے زخموں میں کوئی قصاص نہیں اس لیے

کہ برابری کی طور پر قصاص لینا متعذر ہے اور موضحہ سے جو کم زخم ہیں ان میں اختلاف ہے۔

مالکیہ کے ہاں اور احناف کے ہاں ظاہر الروایۃ میں ہے کہ ان میں قصاص ہے چاہے سر میں ہوں یا رخساروں میں کیونکہ مساوات ممکن ہے کہ اس کی گہرائی سلدئی وغیرہ سے معلوم کی جاسکتی ہے پھر اتنا لو یا اس کی مقدار کا لیا جائے اس سے کاٹ دیا جائے شرنبلالیہ میں سمحاق کو مستثنیٰ قرار دیا ہے اس میں بالا جماع قصاص نہیں۔

اور حنابلہ کے ہاں موضحہ سے کم زخم میں قصاص نہیں کیونکہ مماثلث ثابت کرنا ناممکن ہے حدیث مرسل کی وجہ سے کہ ملک سے پہلے طلاق نہیں اور زخموں میں موضحہ سے کم میں قصاص نہیں پس اس بناء پر ان دونوں مذہبوں میں سوائے موضحہ کے کسی اور زخم میں قصاص نہیں۔

شجاج کی متبادل سزا ارش...... ارش جیسا کہ معلوم ہے وہ مالی عوض ہے جو اطراف وغیرہ میں جنایت کے بدلے واجب ہوتا ہے اور اکثر فقہاء کے ہاں ان میں سے آئمہ اربعہ کے ہاں بھی سر میں موضحہ کے علاوہ زخموں میں کوئی ارش مقرر نہیں خلفائے راشدین کا اشاد ہے کہ موضحہ سر اور چہرے کا زخم ہے جب موضحہ میں سے کم زخموں میں کوئی ارش مقدر نہیں بلکہ ان میں عادل کا فیصلہ ہے اس لیے کہ ان کے بارے میں شریعت میں کوئی ارش مقرر نہیں اور ان کو رائیگاں چھوڑ نا بھی ممکن نہیں لہٰذا اس میں عادل کا فیصلہ واجب ہے۔

عبدالرزاق نے مصنف میں حسن عمرو بن عبدالعزیز سے روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے موضحہ سے کم میں کسی چیز کا فیصلہ نہیں فرمایا۔ فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ شجاج میں سے موضحہ اور اس کے بعد والی زخموں میں ارش مقرر ہے کیونکہ شریعت میں اس کی مقدار مقرر ہے جیسا کہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کی روایت سے ظاہر ہے یا مومۃ میں ثلث دیت، جائفہ میں ثلث دیت، منقلہ میں پندرہ اونٹ اور ہاتھ اور پاؤں کی انگلیوں میں سے ہر ایک میں دس اونٹ ہیں اور موضحہ میں پانچ اونٹ۔ لہٰذا موضحہ میں پانچ اونٹ ہیں یعنی نصف دیت کا دسواں حصہ حدیث کی وجہ سے اور ھاشمہ میں دس اونٹ ہیں۔ اور آمہ میں ثلث دیت ہے حدیث کی وجہ سے اور دامغہ میں ثلث دیت ہیں ماموۃ پر قیاس کرتے ہوئے۔

چوتھا مقصد...... جراح کی سزاء: جراح وہ زخم ہیں جو سر اور چہرے سے ہٹ کر سارے بدن میں ہوں ان کی دو قسمیں ہیں جائفہ اور غیر جائفہ۔ جائفہ، وہ زخم جو پیٹ تک پہنچ جائیں سینے یا پیٹ یا پیٹھ یا جنبین یا حشیش یا دبر یا حلق کی طرف سے ہو کر جائے۔ جائفہ ہاتھوں اور پاؤں میں نہیں ہو سکتے نہ گردن میں اس لیے کہ یہ بدن تک نہیں پہنچ سکتے۔ اور غیر جائفہ وہ زخم جو پیٹ تک نہ پہنچیں جیسے گردن ہاتھ اور پاؤں کے زخم ان زخموں کی سزائیں یا تو اصل ہیں یا متبادل ہیں۔

عمد زخموں میں اصلی سزاء قصاص...... جائفہ، ماموۃ اور منقلہ میں کوئی قصاص نہیں اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماموۃ منقلہ اور جائفہ میں قصاص نہیں لیا نیز اس لیے بھی کہ ان سے موت کا خطرہ ہوتا ہے البتہ ان میں دیت ہے ان کے علاوہ زخموں میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۱...... حنفیہ کے ہاں جراح میں کوئی قصاص نہیں اس لیے کہ جب تک مجروح مر نہ جائے چاہے جرح جائفہ ہو یا نہ ہو اس لیے کہ بطور مماثلث قصاص لینا ناممکن ہے۔ اگر اس زخم کی وجہ سے مجروح مر گیا تو قصاص واجب ہے اس لیے کہ زخم نے نفس کی طرف سرایت کی ہے اس وجہ سے یہ کہتے ہیں کہ زخم میں قصاص نہیں لیا جائے گا جب تک وہ درست نہ ہو جائے۔

۲...... مالکیہ کے ہاں عمداً زخموں میں قصاص واجب ہے جب تک تماثل ممکن ہو اور موت کا خطرہ نہ ہو اللہ تعالیٰ کے ارشاد زخموں میں قصاص ہے۔ (المائدہ ۵/۴۵) کی وجہ سے اور یہ اس طرح کہ ماہرین طبیب زخم کی لمبائی چوڑائی گہرائی ناپ لیں اور اس کی مقدار جارح کو کاٹ لیں۔

۳.....شوافع اور حنابلہ ہر اس زخم کا قصاص لیا جائے گا جو ہڈی تک پہنچ جائے جیسے سر اور چہرے میں موضحہ اور بازو اور ران، پنڈلی اور قدم کے زخم اس لیے کہ ان میں قصاص لینا بطور مماثلت ممکن ہے بغیر ظلم و زیادتی کے کیونکہ یہ ہڈی تک پہنچ گئے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے زخموں میں قصاص کی تصریح کی ہے اور عمداً زخموں کے قصاص میں وہی شرائط ہیں جو قتل عمد میں ہیں کہ جانی مکلّف ہو عاقل بالغ مجنی علیہ معصوم ہو اور جانی اور مجنی علیہ میں برابری ہو جیسا کہ اطراف کے لیے خصوصی شرائط سب ان میں بھی ہیں اور جرح عمد میں صرف اسی صورت میں قصاص ہے جب مماثلت ممکن ہے اور شجاج میں سے صرف موضحہ میں عمد کی صورت میں قصاص ہے اور زبان میں اور ہڈی میں قصاص نہیں سوائے دانت کے اس لیے کہ ان میں بغیر ظلم کے برابر ممکن نہیں۔

قصاص تندرستی کے بعد......جمہور کے ہاں اطراف اور زخموں میں قصاص تندرستی اور زخم بھر جانے سے پہلے جائز نہیں اس لیے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے زخم لگانے والے کو مجروح کے ٹھیک ہونے سے پہلے قصاص لینے سے منع فرمایا ہے نیز زخموں میں ان کے انجام پر نظر ہوتی ہے کہیں یہ نفس و جان کی طرف سرایت نہ کر جائیں اور قتل ہو جائے اور اس بات کا علم کہ یہ زخم ہے تندرستی کے بعد ہی ہو سکتا ہے شوافع کے ہاں اگر قصاص اطراف میں ہو تو مستحب یہ ہے کہ زخم کے مندمل ہونے یا اس کے سرایت کر جانے کے بعد ہی قصاص لیا جائے لیکن اگر مندمل ہونے سے پہلے ہی قصاص لے لیا تو یہ بھی جائز ہے حضرت عمر بن شعیب سے روایت ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو گھٹنے میں تیر مارا وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور عرض کی میرا قصاص لیں تو آپ نے فرمایا جب تک تندرست نہ ہو جائے اس وقت تک نہ لیا جائے گا پھر دوبارہ آپ کے پاس آیا اور عرض کی۔ میری قصاص لیں آپ نے قصاص لے لی پھر (کچھ عرصہ بعد) آپ کے پاس آیا اور عرض کی اے اللہ کے رسول! میں لنگڑا ہو گیا ہوں تو آپ نے فرمایا میں نے تمہیں منع کیا تو تم نے نافرمانی کی تو اللہ نے تمہیں دور کر دیا اور تیرے لنگڑے پن کو باطل کر دیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجروح کے تندرست ہونے سے پہلے قصاص لینے سے منع فرما دیا۔

عذر کی وجہ سے قصاص میں تاجیل......آئمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اطراف اور نفس کا قصاص حاملہ کے وضع حمل تک مؤخر کیا جائے گا اور وہ بچے کو دودھ پلائے گی یا اس کے بچے کو کسی دوسرے ذریعہ سے دودھ پلایا جائے گا اور مالکیہ کے ہاں اطراف وغیرہ کے قصاص کو عذر کی وجہ سے مؤخر کیا جائے گا سخت سردی یا سخت گرمی کی وجہ سے موت کے خوف سے۔

متبادل سزا عمداً جراح میں ارش......جب قصاص لینا متعذر ہو مماثلت نہ ہونے کی وجہ سے تو ارش واجب ہے اور یہاں ارش دیت سے کم ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ بدن کے زخم یا تو جائفہ ہیں یا غیر جائفہ میں ثلث دیت ہے عمرو بن حزم کی حدیث کہ جائفہ میں ثلث دیت ہے کی وجہ سے اور غیر جائفہ میں عادل کا فیصلہ ہے عادل کے فیصلہ کا ضابطہ اور مقدار کی طرف پہلے اشارہ کر دیا ہے اور اب اس کی تفصیل بیان کرتا ہوں۔ عادل کے فیصلہ کا ضابطہ یہ ہے کہ نفس کے علاوہ جنایات میں جہاں قصاص نہیں اور نہ مقرر ارش ہے تو ان میں عادل کا فیصلہ ہے، مثلاً دانت کے علاوہ ہڈی توڑنا ہاتھ شل کرنا وغیرہ اور اس کے مقرر کرنے کی کیفیت میں دو طریقوں کی طرف اشارہ کرتا ہوں ان میں سے پہلا علامہ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ حنفی کا ہے جو احناف کے ہاں مفتی بہ بھی ہے اور دوسرے مذاہب میں بھی ہے کہ مشجوج اور مجروح کی قیمت لگائی جائے گی جیسا کہ وہ غلام ہو بغیر زخم و شج کے پھر زخموں کے ساتھ اس کی قیمت لگائی جائے گی اگر اس کی قیمت صحیح غلام ہونے کی صورت میں دس درہم ہیں اور اس جنایت کے ساتھ اس کے نو درہم ہیں تو اس میں عشر دیت ہوگی۔ لیکن اس زمانے میں اس طریقے کو اختیار کرنا متعذر ہے کیونکہ غلام نہیں پائے جا رہے۔ دوسرا طریقہ وہ امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے وہ یہ کہ اس جنایت کا اندازہ اس کے قریب والی جنایت سے لگایا جائے گا جن کی ارش مقرر ہے پس شجا میں مثلاً دیکھا جائے گا کہ موضحہ سے اس کی کتنی مقدار ہے تو اس میں موضحہ

کی دیت کا نصف عشر واجب ہوگا۔ ہاں اتنی بات ہے کہ یہ طریقہ صرف سر اور چہرے کے زخموں کے لیے ہی منطبق ہوتا ہے۔ ایک تیسرا طریقہ بھی ہے اور یہ ہمارے اس زمانے میں سب سے زیادہ مناسب ہے۔ وہ یہ کہ جنایت میں مجنی علیہ کے نفقہ اور ڈاکٹر کا خرچ اور ادویات کی جتنی ضرورت ہے ٹھیک ہونے تک وہ ادا کردی جائے اگر زخم درست نہ ہوا یا اس نے کوئی دائمی نقصان کردیا یا کوئی دائمی اثر چھوڑ دیا تو پھر اس کے اثر کو دیکھا جائے گا اور ان اشیاء کے اخراجات زخم کے درست ہونے کے بعد لگائے جائیں گے اس لیے کہ زخم کا ارش اس کے ٹھیک ہونے کے بعد ہی لگایا جاتا ہے لیکن اگر جنایت نے کسی چیز کی کمی نہ کی مثلاً اگر اس نے انگلی یا رائد ہاتھ تو کاٹ دیا یا عورت کی داڑھی کاٹ دی اس سے کچھ بھی نقصان نہیں بلکہ اس سے اس کے حسن اور خوبصورتی میں اضافہ ہوا ہے لہٰذا جانی پر کچھ بھی نہیں اس لیے کہ عادل کا فیصلہ تو نقصان پورا کرنے کے لیے ہے اور ان صورتوں میں کوئی نقصان نہیں یہ اس کے مشابہ ہوگیا کہ کسی کو چہرے پہ طمانچہ مارا اور اس کا کوئی اثر نہیں عورت کی زخموں کی دیت میں فقہاء کی دو رائے ہیں۔ ❶

احناف اور شوافع کے ہاں.....عورت کے اطراف میں جنایت میں اس کی دیت کے حساب سے تقدیر لگائی جائے گی اس وجہ سے عورت کی دیت مرد کے نصف ہے لہٰذا اس کے زخم اور شجاج بھی مرد کے نصف ہوں گے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں.....عورت کے زخموں کی دیت مرد کے زخموں کی دیت کی طرح ثلث دیت کامل ہیں اگر ثلث سے بڑھ جائے یا اس سے زیادہ ہو تو مرد کی نصف ہی کی طرف رجوع ہوگا اسی بناء پر اگر کسی نے عورت کی انگلی کاٹ دی تو اس میں دس اونٹ ہیں اگر تین کاٹ ڈالیں تو تیس اونٹ ہیں لیکن اگر چار کاٹ ڈالیں تو پھر بیس اونٹ ہیں ان کی دلیل عمرو بن شعیب کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عورت کی دیت مرد کی دیت کی طرح ہے حتیٰ کہ ثلث دیت سے بڑھ جائے۔ مالک نے مؤطا میں اور بیہقی، سعید بن منصور نے ربیعہ سے نقل کیا کہ میں نے سعید بن مسیب سے پوچھا عورت کی انگلی میں کتنی دیت ہے تو فرمایا دس۔ میں نے پوچھا دو انگلیوں میں؟ فرمایا بیس میں نے پوچھا تین انگلیوں میں فرمایا تیس میں نے پوچھا چار انگلیوں میں تو فرمایا بیس: ربیعہ نے عرض کی جب مصیبت بڑھ گئی تو دیت کم ہوگئی تو آپ نے فرمایا: یاابن اخی..... سنت اسی طرح ہے۔ بیہقی نے ربیعہ کے اعتراض کے جواب میں ابن مسیب کے اس قول کا اضافہ کیا ہے: کیا تم عراقی ہو؟ ربیعہ نے کیا عالم تثبیت چاہنے والا یا جاہل علم سیکھنے والا تو انہوں نے فرمایا اے ابن اخی یہ سنت ہے۔

دوسری بحث.....اطراف میں خطاء کی سزا

خطاء اطراف میں جنایت کی سزاء دیت اور ارش ہے، یہاں دیت کامل مقصود ہے اور ارش جو یہاں مقصود ہے وہ دیت سے کم ہے یہاں کسی دوسری متبادل سزاء کا سلسلہ نہیں اور میں نے وجوب دیت اور ارش کے احوال تفصیل سے اطراف وغیرہ کے سلسلہ میں بیان کردیئے ہیں۔ لیکن خطاء کی صورت میں دیت یا ارش مقررہ کون ادا کرے گا؟ تو حنفیہ کے ہاں نصف کے دسویں حصے سے زیادہ کی صورت میں عاقلہ ادا کریں گے اور مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں دیت سے زیادہ کو اور شوافع کے ہاں سارا عوض ہی عاقلہ برداشت کریں گے حتیٰ کہ عادل کے فیصلہ کو بھی تھوڑا ہو یا زیادہ اور یہ بات یاد رہے کہ بچے اور مجنون کا عمد بھی جمہور کے ہاں خطا ہے اسے عاقلہ برداشت کریں گے اور شوافع کے ہاں اظہر یہ ہے جب کہ سابق میں وضاحت ہوئی اگر بچہ سمجھدار ہو تو اس کا عمد بھی عمد ہی ہے ورنہ خطاء ہے، لیکن عمد کی حالت میں اس پر قصاص نہیں البتہ اس کے مال میں دیت واجب ہے نہ کہ عاقلہ پر۔

---

❶.....الدر المختار: ۵/ ۴۱۲۔

تیسری فصل.....نا مکمل نفس (جنین پر) پر جنایت

جب کوئی شخص (باپ ماں یا کوئی اور) حاملہ عورت کے پیٹ یا پیٹھ پر مارے یا اس کے پہلو سر یا اس کے اعضاء میں سے کسی عضو پر مارے یا اسے مار کے قتل کریں یا چیخ کر ڈرایا جائے اور وہ اس خوف سے بچہ گرادے تو اب یا تو وہ عورت مردہ بچہ گرائے گی یا زندہ؟ تو اس میں دو بحثیں ہیں:

پہلی بحث.....مردہ بچہ گرانا

اگر ماں مردہ بچہ گرادے تو جرم کرنے والے کی سزاء اس جنین کی دیت ہے، چاہے وہ بچہ ہو یا بچی اور یہ عمد ہو یا خطاء وہ غُرہ ہے یعنی غلام یا باندی، ان کی قیمت پانچ اونٹ ہیں یعنی دیت کے دسویں حصے کا نصف یا جو اس کے برابر ہو اور وہ پچاس دینار ہیں یا پانچ سو درھم ہیں۔ حنفیہ کے ہاں یا جمہور کے ہاں چھ سو درہم ہیں۔ اور اس پر کئی متعدد احادیث صحیح دلیل ہیں ان میں سے ایک وہ حدیث ہے جسے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ قبیلہ ھُذیل میں سے دو عورتوں کے درمیان قتال ہوا، ایک نے دوسری کو پتھر مارا اور وہ مرگئی اور اس کے پیٹ میں جو کچھ تھا وہ بھی مرگیا، تو یہ معاملہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا گیا تو آپ نے فرمایا: جنین کی دیت غرہ ہے یعنی غلام یا ولیدہ (باندی) اور عورت کی دیت کا قاتلہ کی عاقلہ پر فیصلہ فرمایا۔

غرہ کس پر واجب ہے؟ اگر جنایت عمداً ہو تو غرہ مغلظہ ہوگا یعنی جانی کے مال میں سے فی الحال اور اس میں عمد صرف مالکیہ کے ہاں متصور ہے، اسی بنا پر وہ کہتے ہیں جنین کی دیت فی الحال ہے، قسط وار نہیں اور یہ بھی نقدین یعنی سونے اور چاندی میں سے ہوگی اور اونٹوں میں سے نہیں اور عمد کی صورت میں جانی کے مال سے ہے مطلقاً اور اسی طرح خطاء کی حالت میں بھی الا یہ کہ ثلث یا اس سے زیادہ ہو جائے تو اس صورت میں دیت عاقلہ پر ہوگی، جیسے کوئی مجوسی کسی مسلمان عورت کو مارے اور وہ بچہ گرادے۔ رہ گئی خطا اور شبہ عمد کی حالتیں جو جمہور کے ہاں متصور ہیں تو ان میں عاقلہ دیت ادا کریں گے اور جانی بھی جمہور کے ہاں عاقلہ کا ایک فرد ہوگا جبکہ حنابلہ کے ہاں وہ عاقلہ میں داخل نہیں جیسا کہ قتل شبہ عمد کی دیت میں بیان ہوا۔ اور ان کی دلیل حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ ایک عورت کو اس کی سوکن نے خیمہ کی لکڑی سے مارا وہ حاملہ اسی حالت میں مرگئی، اسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لایا گیا، آپ نے اس قاتلہ کے عصبہ پر دیت کا فیصلہ فرمایا اور جنین کے غرہ کا اور فرمایا اس کے عصبہ۔ لیکن شوافع کے ہاں: اگر جنایت خطاء ہے تو دیت مخففہ واجب ہے اور اگر شبہ عمد ہے تو دیت مغلّظہ کاملہ واجب ہے اور حنفیہ نے تصریح کی ہے کہ اگر والدہ نے جان بوجھ کر جنین کو گرادیا کسی دوائی وغیرہ سے یا اپنے فعل سے مثلاً پیٹ پر مارا شوہر کی اجازت کے بغیر تو اس صورت میں غرہ عاقلہ کے ذمہ ہے۔ لیکن اگر شوہر نے اجازت دی تھی یا اس نے عمداً ایسا نہیں کیا تو پھر کوئی غرہ نہیں تعدی نہ ہونے کی وجہ سے اور اس حالت میں ام پر غرہ لازم کرنے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں اور اس کے ساتھ شوافع اور حنابلہ نے کفارہ بھی واجب قرار دیا ہے۔ جنین زیادہ ہونے کی صوت میں غرہ بھی متعدد ہوگا، حنفیہ اور حنابلہ کے ہاں جنین کی دیت ایک سال میں واجب ہے شوافع کے ہاں یہی اصح ہے اس لیے کہ تین سال کی مدت کامل نفس کے ساتھ خاص ہے اگر دیت ثلث دیت مسلم کی مقدار کے برابر ہو جیسے ذمی کی تو ایک سال تک صرف مؤ جل ہوگی اوا سی کی مثل آمہ کی دیت ہے۔

کس کے لیے غرہ واجب ہے..... آئمہ اربعہ کا اس بات پر اتفاق ہے غرہ جنین کی طرف سے وارثت میں تقسیم ہوگا شرعی تقسیم کے ذریعہ ذوالفروض اور عصبات میں اور جنایت کرنے والد اگر اس کا قریبی ہو مثلاً باپ ہو تو وہ غرہ میں سے کسی چیز کا وارث نہ ہوگا اس لیے کہ اس نے بغیر حق کے قتل کیا اور نص حدیث کی وجہ سے قاتل وارث نہیں ہوتا۔

جنین کی دیت کے واجب ہونے کی شرطیں.......دو شرطیں ہیں:

۱.....جنایت جنین پر اثر کرے جیسے ضرب و مار یا داو و پلانا وغیرہ۔

۲.....جنین مردہ پیدا ہوا ہو اگر مردہ پیدا نہیں ہوا یا زندہ ہے تو دیت واجب نہیں کیا مارنے والے پر کفارہ ہے۔حنفیہ کے ہاں ضارب پر کفارہ نہیں جبکہ جنین کامل الخلقت مردہ پیدا ہوا ہو لیکن اگر وہ خود ادا کرنا چاہے تو یہ افضل ہے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنے کے لیے جب وہ استطاع رکھتا ہے اور اللہ تعالیٰ اسے اس کے کئے کو معاف فرمادیں گے یعنی کفارہ واجب نہیں بلکہ مستحب ہے مالکیہ بھی اسی طرح کہتے ہیں یعنی جنین کے قتل میں کفارہ مستحب ہے واجب نہیں۔شوافع اور حنابلہ کے ہاں اس صورت میں بھی کفارہ واجب ہے چاہے ماں جنین کو زندہ گرائے یا مردہ اس لیے کہ یہ نفس ہے اور مضمون ہے۔فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ......النساء: ۴/ ۹۲

اور جنین کے ایمان کا حکم ہے والدین کے تابع ہو کر ان میں سے ایک کے اگر وہ اہل ذمہ میں سے ہو تو یہ وہ لوگ ہیں کہ ان کے اور ہمارے درمیان عہد ہے اور اللہ تعالیٰ نے اہل میثاق میں کفارہ کی تصریح فرمائی ہے اگر کوئی شرعاً غلام نہ پائے یا ثمن مثل سے زیادہ میں پائے جائے تو اس کے ذمہ دو ماہ کے لیے پے در پے روزے ہیں۔

غرہ کب واجب ہوتا ہے......غرہ کے وجوب کے وقت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے ہاں......اس کی بعض خلقت کا ظاہر ہونا کافی ہے جیسے پیٹھ اور بال وغیرہ مالکیہ کے ہاں: اگر جنین مضغہ یا کامل ہو تو غرہ واجب ہے لیکن اگر وہ علقہ جما ہوا خون ہے تو پھر کوئی چیز واجب نہیں۔شوافع اور حنابلہ کے ہاں اگر مضغہ ہو اور وہ بھی گواہی سے ثابت ہو تو غرہ واجب ہے شوافع کے ہاں چار عورتوں کی گواہی اور حنابلہ کے ہاں ثقہ دار کی گواہی کافی ہے کہ اس کی صورت بنی ہوئی تھی لیکن اگر نطفہ یا علقہ ہو تو پھر کچھ بھی نہیں۔

دوسری بحث: زندہ جنین گرانا......اگر جنین زندہ گرے پھر اس جنایت کے سبب مر جائے تو آیا اس میں مارنے والے پر قصاص ہے تو مالکیہ کے ہاں راجح یہ ہے کہ قصاص واجب ہے جبکہ اس کے فعل سے غالباً موت واقع ہوتی ہو جیسے بطن یا پیٹھ پر مارنا۔اور صرف دیت واجب ہے غرہ نہیں اور صرف دیت واجب ہے اگر اس کا فعل موت تک نہ پہنچتا ہو تا جیسے ہاتھ یا پاؤں سے مارنا اس لیے کہ جنین جب آواز دے تو وہ عام زندوں کی طرح ہے لہٰذا اس میں غرہ نہیں حنفیہ، حنابلہ اور شوافع کے ہاں جنین پر جنایت عمداً نہیں ہوتی یہ شبہ عمد یا خطاء ہو سکتا اس لیے کہ جنین کی زندگی اور اس کا وجود متحقق نہیں ہوتا کہ اس کا ارادہ کیا جائے لہٰذا کامل دیت واجب ہے اور ضارب اس سے کسی چیز کا وارث نہیں ہوگا اس حالت میں حنفیہ کفارہ واجب قرار دیتے ہیں جیسا کہ شوافع اور حنابلہ مطلقاً چاہے جنین زندہ ہو یا مردہ اور جنایات کے زیادہ ہونے سے دیت بھی متعدد ہوگی اگر جنین کے مرنے کے بعد ماں بھی مر گئی یا جنین ماں کے مرنے کے بعد زندہ پیدا ہوا پھر مر گیا تو ضارب پر دو دیتیں ہیں ایک ماں کی دیت دوسری جنین کی ان دونوں کے وجوب کے سبب کی وجہ سے اور وہ دو شخصوں کا قتل کرنا ہے۔

اگر جنین ماں کے مرنے کے بعد مردہ پیدا ہوا تو حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں ضارب پر صرف ماں کی دیت ہے اور جنین کے بدلے میں کچھ بھی نہیں بلکہ اس پر تعزیز ہے جب تک کہ کوئی قطعی دلیل اس بات پر قائم نہ ہو جائے کہ یہی جنایت جنین کی موت یا علیحدگی کا سبب بنی ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ والدہ کے مرنے سے مرا ہو لہٰذا اس وقت یہ اعضاء کے قائم مقام ہوگا شوافع اور حنابلہ کے ہاں ضارب پر اس صورت میں بھی ماں کی دیت اور جنین کا غرہ واجب ہے چاہے وہ اس کی زندگی میں یا موت کے بعد گرا ہو اس لیے کہ یہ جنین ہے جو ضارب کی جنایت کی وجہ سے ضائع ہوا ہے اور اس کی موت کا علم اس کے نکلنے کی وجہ سے ہوا ہے۔لہٰذا اس کا ضمان واجب ہے۔اس لیے کہ یہ ماں کے ساتھ تلف ہوا

ہے جیسا کہ جنین مردہ نکلنے اور پھر اس کی ماں مر جائے۔ لیکن اگر ماں نے جنین نہ گرایا تو پھر کوئی چیز واجب نہیں اس لیے کہ بچہ کا حکم پیدا ہونے کے بعد لگتا ہے۔

غیر مسلمہ کا جنین...... ذمیہ عورت کے جنین پر جنایت کی صورت میں غرہ واجب ہے لیکن جنین کے مسلمان اور غیر مسلم ہونے کے اعتبار سے غرہ مختلف ہے اگر چہ کافر باپ ہی سے ہو حنفیہ کے ہاں مسلمان جنین کی طرح اس کا بھی غرہ ہے اس لیے کہ ان کے ہاں کافر کی دیت مسلمان کی دیت کی طرح ہے۔ لہٰذا غرہ بھی اسی طرح ہوگا حنالہ کے ہاں بھی ایسا ہی حکم ہے اس لیے کہ جنین دارالاسلام کے تابع ہو کر مسلمان ہے لہٰذا ذمیہ کو مسلمان شمار کیا جائے گا اور مالکیہ کے ہاں ذمیہ کا جنین اس کی ماں کی دیت کے دسویں حصہ کے برابر ہے اور شوافع کے ہاں اصح یہ ہے کہ یہودی اور نصرانی کے جنین کا غرہ مسلمان کے غرہ کے ثلث کے برابر ہے اس بناء پر کے غرہ مقرر ہے والد کی دیت کے دسویں حصے کا نصف۔

چوتھی فصل......حیوان کی جنایت اور ٹیڑھی دیوار کی جنایت

اس سلسلہ میں دو بحثوں میں کلام ہوگا پہلی بحث حیوان کی جنایت دوسری بحث مائل ٹیڑی دیوار کی جنابت۔

پہلی بحث......حیوان کی جنایت

فقہاء کا اتفاق ہے کہ جانوروں کا چوکیدار (مالک سوار وغیرہ) اور چاہے اس کے پاس رہن ہو یا عاریۃً یا اجارہ اور غصب کے طور پر تو وہ ضامن حیوان کی تلف کی ہوئی چیزوں کا جبکہ وہ سبب ہو ضرر لاحق ہونے کا بایں طور کہ وہ اتلاف یا جنایت کرنے میں حیوان کے واسطہ سے عمداً کرے یا وہ حفاظت کی شرائط اور قیود میں کوتاہی کر دے جنہیں میں نے فقہاء کی آراء کے ساتھ بیان کر دیا ہے اگر وہ حرز کا سبب نہ ہو تو فقہاء کا اختلاف ہے حیوان کی نگرانی کرنے والے کے ضمان میں۔

ا۔ حنفیہ کے ہاں...... حیوان عادی ہوگا یا نہ (الف) اگر حیوان موذی ہو اور وہ کوئی چیز خود ہی ضائع کر دے چاہے مال یا انسان کو تو اس کے چوکیدار پر کوئی ضمان نہیں چاہے اس کی طرف سے یہ ظلم دن کو ہو یا رات کو نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: حیوانات کے نقصانات رائیگاں ہیں'' اگر اس کا مالک اس کے ساتھ اسے ہانک رہا تھا یا سوار تھا یا اسے آگے سے کھینچ رہا تھا اور اس نے اسے چھوڑ دیا تو چھوڑتے ہی اس نے کوئی چیز تلف کر دی تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔ اور اگر حیوان کوئی چیز مباح چراگاہ میں عام راستوں میں یا عام بازاروں میں باندھتے ہو یا حیوانات کے خاص باڑوں میں کوئی چیز تلف کر دے اور اس میں ضمان نہیں جیسے کہ ایسی بستی ہو کہ اس کی چراگاہ میں لوگوں کے گھوڑے یا گائیں وغیرہ ہوں ان میں سے کوئی ایک دوسرے کو کاٹے یا اپنے پاؤں سے مارے اور اس سے کسی دوسرے آدمی کا حیوان تلف ہو جائے تو اس کے مالک پر کوئی ضمان نہیں اور یہ مملوکہ جگہ کے علاوہ میں ہے اس لیے کہ مالک کے علاوہ پر ضمان اس طور پر کہ ایک شخص کا باڑہ ہو دوسرا آئے وہ مالک کے جانور کے پاس اپنا جانور باندھ دے مالک کا جانور ضائع ہو جائے تو ضمان تعدی کرنے والے پر ہے لیکن اگر مالک کا جانور دوسرے کے جانور کو اس باڑے میں مار دے تو مالک پر کوئی ضمان نہیں۔

(ب)...... لیکن اگر جانور موذی نہیں جیسے بیل اور کاٹنے والا کتا تو اس کا مالک یا چوکیدار اگر حفاظت نہ کرے تو ضامن ہوگا جبکہ وہ گذرنے والے لوگوں سے ایذاء دور کرنے کے لیے سامنے آئے اور وہ اس کے تقدم پر گواہی دے دیں اور وہ اس جانور کے اذیت کو روکنے کا مطالبہ کرنے والے ہوں جیسا کہ مائل دیوار میں اگر اس نے ایسا نہ کیا تو وہ حفاظت میں کوتاہی کرنے والا ہے لہٰذا سبب کی وجہ سے تعدی کرنے میں ضامن ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے کہ کتا چوکیداری یا باغ اور کھیت کی رکھوالی والا نہ ہو ورنہ اس کا مالک کسی چیز کا بھی مطلقاً ضامن نہ ہوگا چا

ہے لوگ اس کے پاس آئے ہوں یا نہ اور گواہی دیں یا نہ اگر جانور کا مالک یا چوکیدار پرندہ چھوڑنے یا جانور یا کتے اور جانور کو ابھارنے میں مشغول ہو وہ کسی انسان کو نقصان پہنچادے تو ہر حالت میں مطلقاً وہ تلف شدہ چیز کا ضامن ہوگا چاہے وہ اسے ہانکنے والا ہو یا قائد ہو تعدی کی وجہ سے یہی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے اسی کو عام مشائخ حنفیہ نے لیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

۳۔ مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے ہاں...... جو جانور کھیتی درخت وغیرہ ضائع کرتے ہیں ان کا مالک اس کا ضامن ہے یا اس کا چروانے والا جانور جس کے قبضہ میں ہے جبکہ اس کا مالک موجود نہ ہو اور یہ ضرر رات کو ہوا ہو لیکن اگر دن کو ضرر ہوا اور اس کا مالک ساتھ نہ تھا تو پھر کوئی ضمان نہیں لیکن اگر اس کے ساتھ اس کا مالک تھا یا صاحب قبضہ مثلاً غاصب مستاجر، مستعیر، سوار یا ہانکنے والا کھینچے والا تو وہ اس کا ضامن ہوگا جو بھی جانیں یا مال وہ ضائع کرے گا جیسا کہ روایت ہے کہ براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی اونٹنی ایک باغ میں داخل ہوئی اور اسے ضائع کر دیا تو نبی علیہ السلام نے فیصلہ دیا کہ باغ والوں کی ذمہ داری ہے دن کے وقت حفاظت کرنا اور جو چیزیں جانور رات کو ضائع کریں ان کے مالک اس کے ضامن ہیں۔ رہ گئے جانور اور مارنے والے جانور تو ان کا مالک ضامن ہے مطلقاً جو بھی وہ مال یا نفس ضائع کردے یا تفریط کی وجہ سے۔ سوار کا ضمان اور تصادم سے جو حوادث ہوتے ہیں ان کا ضمان حنفیہ نے فقہی واقعی مثالیں حوادث سفر، سواری، تصادم اور اتلاف حیوان کے ضمان کی بیان فرمائی ہیں اور ان احکام کی معرفت فقہی قواعد کی رو سے ظاہر ہوتی ہے جس چیز سے احتراز ممکن نہیں اس میں ضمان بھی نہیں فعل کو سبب کی طرف منسوب کیا جائے گا جب تک درمیان میں کوئی واسطہ نہ ہو متسبب پر ضمان میں سوائے تعدی کے۔ مباشر ضامن ہے اگر چہ وہ تعدی نہ کرنے والا ہو۔ جب مباشر اور متسبب جمع ہو جائیں تو حکم مباشر کی طرف مضاف ہوتا ہے متسبب اور مباشر کو تعدی کے وقت دونوں پر ضمان ہوگا۔

پہلی بات: جس چیز سے بچنا ممکن نہ ہو اس کا ضمان بھی نہیں...... اس کا معنی یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو بندے پر مشکل ہو وہ ضمان کا سبب بھی نہیں اس لیے کہ یہ ضروریات میں سے ہے لیکن جس چیز کا بندہ شرعاً مستحق ہے اس میں وسعت اور طاقت کا اعتبار ہے رہ گئی ایسی چیز جس سے بچنا ممکن ہے یا اس سے احتیاط ہو سکتی ہے تو وہ سبب ضمان ہوگا۔ اسی بناء پر لوگوں کو عام منافع جیسے راستے میں لوگوں کو چلنا اور سواری اختیار کرنا سلامتی کی شرط کے ساتھ نفع اٹھانا جائز ہے لیکن جہاں تک ممکن ہو سکے لوگوں کو ضرر سے بچانا ہے تاکہ لوگوں کے لیے نفع اٹھانا آسان ہو اور ان کے حقوق اور ان کے اختیار اعدل امن اور استقرار کے ساتھ حاصل ہوں۔

چلنے والے یا سوار سے جو تلف ہو اور اس سے احتراز ممکن ہو تو اس پر ضمان ہے لیکن جس سے احتراز ممکن نہیں وہ مضمون نہیں اس لیے کہ اگر ہم اسے مضمون قرار دیں تو کوئی بھی شخص سیر نہیں کر سکے گا اور یہ ماذون ہے باقی جانور کے ٹاپوں سے جو غبار یا چھوٹی کنکریاں تو اس میں ضمان نہیں کیونکہ اس سے احتراز ممکن نہیں البتہ بڑے کنکریاں اور وہ غبار جو معتاد سے زائد ہے تو ان میں ضمان واجب ہے کیونکہ ان سے بچنا ممکن ہے اسی طرح سوار بغیر لگام کے سواری پر بیٹھا تو بھی ضامن ہوگا لیکن اگر اس نے جانور کو لگام سے کھینچا اس کی دم یا پاؤں یا لید اور پیشاب سے کوئی گر گیا تو وہ رائیگاں ہے اس میں عموم بلویٰ کی وجہ سے کوئی ضمان نہیں نیز اس سے بچنا ممکن نہیں اور آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے پاؤں کا مارنا ہدر ہے اگر مالک یا سوار نے اسے راستے روکا پھر اس نے کسی کو مارا تو وہ اس کا ضامن ہوگا اس لیے کہ روکنے کی حالت میں اس سے بچنا ممکن ہے اسی طرح سوار ہانکنے والا اور قائد ضامن ہوں گے اس چیز کے جس کو جانور نے روند ڈالا اپنے آگے والے پاؤں یا پیچھے والے پاؤں یا سر سے یا منہ سے کاٹا یا سینے سے مارا یا آگے پاؤں سے خبطی بنادیا اس لیے کہ ان چیزوں سے بچنا ممکن ہے اس لیے کہ راستے میں چلنے کی ضروریات میں سے یہ نہیں۔ یہی شوافع کا مذہب بھی ہے اور یاد رہے کہ مالکیہ کے نزدیک سوار پر ان تمام حالتوں میں ضمان نہیں حدیث پر عمل کرتے ہوئے کہ جانوروں کے اتلافات رائیگاں ہیں اور حنابلہ نے اگلے پاؤں سے جانور اگر جنایت کرے تو سوار کو ضامن قرار دیا ہے اور اگر پیچھے پاؤں سے

جنایت کرے تو اس کوئی ضمان نہیں حدیث پر عمل کرتے ہوئے الرجل جبار اس کا مفہوم یہی ہے کہ رجل کے علاوہ میں ضمان نہیں ہے۔

اور جانور والا ضامن ہوگا جانور کے روندنے کے ذریعہ تلف کی صورت میں اور اس طرح کی چیزوں میں جب انہیں عام راستوں میں روکے یا ایسی جگہ جہاں پارکنگ منع ہو یا مسجد کے دروازے میں روکے کیوں کہ روکنے کی وجہ سے وہ تعدی کرنے والا ہے۔لیکن اگر وہ بازار یا ان جگہوں پر جو جانور روکنے کے لیے مقرر ہیں حکومت کی جانب سے یا جنگل میں اور روکنے سے اگر نقصان ہو تو ضامن نہیں ہوگا اس لیے کہ ان جگہوں پر روکنا مباح ہے لوگوں کو نقصان نہ ہونے کی وجہ سے لیکن اگر اس پر سوار ہو اور وہ کسی انسان کو روند ڈالے اور اسے قتل کر ڈالے تو ضامن ہوگا اس لیے کہ اس نے مباشر قتل کیا ہے۔اسی طرح اس پر ضمان نہیں اگر اس نے سواری کو روکا یا اسے چلایا یا اسے ہانکا یا اس کو آگے سے کھینچا اپنی خاص ملکیت میں الا یہ کہ جو اس کے پاؤں سے حادثہ ہو اور وہ اس پر سوار ہو تو اس حادثہ کا ضامن ہوگا اس لیے کہ اس نے خاص ملک میں تصرف کیا ہے لہٰذا اس کا تصرف سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید نہیں ہوگا اور رہ گیا روندنا تو وہ تو اس کے فعل کی وجہ سے ہے جو اس کے بوجھ کی وجہ سے ہوا ہے اور جو شخص کہ دوسرے پر اپنے گھر میں تعدی کرے تو وہ ضامن ہوتا ہے۔ہانکنے والا کھینچنے والا اور پیچھے بیٹھنے والا سوار کی طرح ہے اتنا فرق ہے کہ ایک جانور پر بوجھ کی وجہ سے قاتل ہے یعنی مباشر ہے متسبب نہیں سائق اور دوسرے متسبب ہیں راکب پر کفارہ اس کی ملکیت میں واجب ہے یا غیر ملکیت میں لیکن سائق اور قائد پر نہیں۔اگر کوئی شخص جانور کے ایک قافلہ کا قائد ہو اس کے جانور جو روندیں گے یہ ان کا ضامن ہے یا اسی طرح اگر وہ کسی انسان کو لینے سے نقصان پہنچائے تو یہ ضامن ہوگا اس لیے کہ قائد جانور کے قریب ہوتا ہے جنایت کے وقت اور اس سے فی الجملہ احتراز ممکن ہے کہ لوگوں کو راستے سے الگ کیا جائے۔اگر جانور بدک جائے چوکیدار مالک وغیرہ سے اور فی الفور کی کو نقصان پہنچائے اس پر کوئی ضمان نہیں نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ''العجماء جبار''یعنی جانور کا نقصان ہدر ہے نیز اس کا کوئی دخل نہیں اس کے بدکنے اور بھاگنے میں اور اس کے فعل سے احتراز بھی ممکن نہیں اور نہ ہی وہ ضامن ہے۔اگر اس نے اپنے جانور کو چھوڑا اور فوراً اس نے کسی کو نقصان پہنچایا تو ضامن ہوگا اس لیے کہ اس کا فی الفور چلنا اس کے چھوڑنے کی طرف مضاف ہوگا لہٰذا وہ چھوڑنے میں تعدی کرنے والا ہے گویا یہ اسے دفعہ کرنے والا ہے یا ہانکنے والا ہے اگر وہ دائیں یا بائیں طرف پھر گیا پھر کسی کو نقصان پہنچایا تو اس میں دو احتمال ہیں یا تو اس کے علاوہ کوئی راستہ نہ تو پھر چھوڑنے والے پر ضمان ہے اس لیے کہ یہ اس کے چھوڑنے پر باقی ہے یا اس کے لیے اور بھی راستہ ہے تو پھر چھوڑنے والا ضامن نہیں ہوگا اس لیے کہ چھوڑنے کا انقطاع ہو گیا لہٰذا یہ بدکنے والے کی طرح ہو گیا ان تمام حالتوں میں حیوان کی جو بھی جنایت انسانوں پر ہو گی اس کی دیت عاقلہ پر ہے اس لیے کہ جانور کی رکھوالی کرنے والا تعدی کرنے والا متسبب ہے اور جو بھی جنایت مال پر ہے اس میں مسئول حیوان ہے فی الحال اس کے مال سے ہوگا یعنی نفس کا ضمان عاقلہ پر ہے اور مال کا ضمان تعدی کرنے والے کے مال میں اس کی تصریح حنفیہ اور شوافع نے کی ہے۔

دوسری بات: صرف متسبب کا ضمان.....متسبب وہ ہے جو ایسا فعل کرے جو کسی ضرر کی طرف لے جائے لیکن دوسرے واسطے سے اور متسبب دو شرطوں کے ساتھ اپنے فعل کے اثر کا ضامن ہوگا جبکہ اس کی طرف سے تعدی ہو اور تعدی یہ کہ بغیر حق کے سبب بننا چاہے ضرر کا ارادہ ہو یا نہ ہو وہ اہم عامل ہو ضرر پیدا کرنے میں بایں طور کہ مباشر سے متسبب کا غلبہ ہو جیسا کہ درج ذیل مثالوں میں ہے کسی نے جانور کو مارا اس پر سوار بھی تھا یا جانور کو سوار کی اجازت کے بغیر ڈرایا اور چکا دیا اس نے کسی شخص کو مارا اپنے پاؤں وغیرہ سے یا وہ بدک گیا اور فوراً ہی اس نے انسان کو تکلیف دی تو ضارب اور بدکانے والا ضامن ہوگا نہ کہ سوار اس لیے کہ پہلا اپنے فعل میں متعدی ہے اس سے جو کچھ بھی ہوگا وہ مضمون ہوگا اور سوار تعدی کرنے والا نہیں لہٰذا بدکانے والے کی جانب تاوان میں راجح ہوگی تعدی کی وجہ سے اور یہ بات یاد رہے کہ اس کا مارنا فوراً بدکانے کے بعد ہونا یہ ضروری چیز ہے تاکہ ضرر پیدا ہونے میں سبب کے معنی پائے جائیں اگر بدکانے کے بعد فوراً وہ سلسلہ منقطع ہو جائے

تو پھر ضرر کو جانور کے اختیار کی طرف منسوب کیا جائے گا نہ کہ متسبب کی طرف۔ لیکن جب سوار کے حکم سے بدکایا اور مارا ہو اور پھر وہ جانور کسی آدمی کو پاؤں سے مار دے اور وہ مرجائے اگر یہ فعل ایسی جگہ پایا گیا جس میں اجازت ہے تو کوئی ضمان نہیں مثلاً سوار راستے میں چل رہا ہو یا اپنی خاص ملکیت میں ٹھہرا ہوا ہو۔ یا ایسی جگہ پر ٹھہرا ہو ہو جہاں ٹھہرنے کی اجازت ہے جیسے عام بازار وغیرہ تو کوئی ضمان نہیں اس لیے کہ بدکانے والے نے سوار کے حکم سے ایسا فعل کیا ہے جبکہ سوار مالک ہے اس کا فعل راکب کے فعل کی طرح ہے اور اس صورت میں راکب کے فعل کا ضمان نہیں۔

لیکن اگر بدکانا ایسی جگہ پایا گیا جس میں ٹھہرنے کی اجازت نہیں جیسے عام راستہ تو اس میں بدکانے والا اور سوار دونوں ضمان میں شریک ہوں گے اور مجنی علیہ کی دیت دونوں پر نصف نصف ہوگی میں اور بھی مثالیں متسبب اور مباشر کے ضمان کی ذکر کروں گا۔

تیسری بات: اکیلے مباشر کا ضمان...... مباشر: وہ ہے جس کے فعل سے براہ راست نقصان ہو بلا واسطہ کے کہ اس میں کی دوسرے شخص کے فعل کا دخل نہ ہو یہی ضامن ہوگا اگر خالی سبب منفرد طور پر اتلاف کا ذریعہ نہ ہوتا ہو جبکہ اسے اکیلے چھوڑ دیا جائے یعنی یہی قوی عنصر ہوگا ضرر پیدا کرنے میں اور سبب کا دورانیہ ضعیف ہو جب اس کے ساتھ ملایا جائے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی شخص اونٹوں کی قطار کو آگے سے کھینچنے والا ہو اور اونٹ کھڑے ہوں ایک شخص آئے اور اپنے اونٹوں کو ان کے ساتھ باندھ دے اور قائد کو علم نہیں وہ ان کے اس کو بھی لے کر جائے وہ اونٹ کسی آدمی کو روند ڈالے جس سے وہ مرجائے تو دیت قائد پر ہوگی اور اسے عاقلہ ادا کرے گی اور عاقلہ باندھنے والے پر کسی چیز کا رجوع نہیں کرے گی اس لیے کہ باندھنے والے نے اگرچہ تعدی کی ہے باندھنے میں اور یہ بھی سبب ہے ضمان کے وجوب کا لیکن جب قائد نے اس جگہ سے اونٹ ہٹا لیے جہاں پر وہ کھڑے تھے تو اس کی تعدی زائل ہوگئی تو اس سے ضمان بھی زائل ہو گیا اور قائد سے متعلق ہو گیا جیسے کوئی راستے میں پتھر رکھ دے کوئی آدمی آئے اور وہ پتھر اپنی جگہ سے ہٹ جائے پھر اس سے کوئی شخص مرجائے تو ضمان دوسرے پر ہے نہ کے پہلے پر

لیکن اگر اونٹ چل رہے تھے۔ اور ایک شخص اگر اپنا اونٹ ان کے ساتھ باندھ دے اور وہ کسی آدمی کو روند ڈالے تو قائد کی عاقلہ دیت کی ضامن ہوں گی پھر وہ اس کا رجوع کریں گے باندھنے والے پر اس لیے کہ باندھنے والا متعدی ہے باندھنے میں اور یہ سبب قوی ہے دیت لازم ہونے کا لہٰذا ضمان اسی پر ہوگا۔

چوتھی بات: متسبب اور مباشر دونوں اکٹھے ضامن ہوں گے...... جبکہ ان کا اثر ضرر پیدا کرنے کے فعل میں برابر ہو اور حنفیہ اور شوافع کی تعبیر میں متسبب مباشر کے ساتھ شمار ہوگا جب کے اس کے سبب کا اثر ہو کہ اگر وہ انفرادی طور پر ہو تو بھی اتلاف ہو جائے یعنی ان کے ہاں جب سبب سے انفرادی طور پر اثر ہو سکتا ہو تو وہ مباشر کے ساتھ ضمان میں شریک ہوگا مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں یہ شرط ہے کہ مباشر سبب پر مبنی ہو اور اس سے نکلا ہو اس طور پر کہ اگر سبب زائل ہو جائے تو اتلاف کی علت زائل ہو جائے جیسے مکرہ اور مستکرہ کا قصاص اور ضمان میں شریک ہونا اور روکنے والے کا قاتل کے ساتھ شریک ہونا حنابلہ کے ہاں اور ایک روایت ان سے کہ صرف مباشر ہی سزاء کے ساتھ خاص ہوگا اور روکنے والے کو قید کیا جائے گا موت تک اور جیسے وودیع چور کی راہنمائی کرے وودیعت کی طرف اور وہ اسے چرائے حنفیہ کی مثالیں درج ذیل ہیں۔ اگر جانور کی قیادت میں ہانکنے والا اور سوار یا قائد اور سائق جمع ہوں تو ضمان دونوں پر ہے اس لیے کہ جانوروں کا ہنکانا تلف تک لے جانے والا ہے اگر چہ وہاں کوئی سوار نہ بھی ہو اونٹوں کی قطار کا قائد اور سائق ضمان میں دونوں برابر ہیں اس لیے سائق کی طرح قائد پر بھی حفاظت کی ذمہ دار ہے لہٰذا کوتاہی کی وجہ سے وہ متعدی ہے اور تعدی کے ساتھ سبب بننا یہ ضمان کا سبب ہے لیکن نفس کا ضمان عاقلہ پر ہے اور مال کا ضمان متعدی کے

مال میں کما تقدم۔ اسی طرح اگر ایک آدمی جانور کو سوار کی اجازت سے مارے تو ضمان دونوں پر ہوگا اس لیے کہ مارنے والا بمنزلہ سائق ہے۔ اگر اس نے سوار کی اجازت کے بغیر جانور کو مارا اور اس کے مارنے کی وجہ اس نے اپنے پاؤں میں کسی آدمی کو روند ڈالا اور مر گیا تو بھی ضمان دونوں پر ہے اس لیے کہ موت کا سبب ناخس کا فعل اور سوار کا بوجھ ہے اور ردیف سوار کی طرح ہے ہاں اتنی بات ہے کہ سوار کفارہ واجب ہونے اور میراث وصیت سے محروم ہونے میں ناخس سائق اور قائد سے مختلف ہے کہ اس پر یہ سب چیزیں ہوں گی جب کہ اس کے علاوہ باقی سبب ہیں لہٰذا ان پر کفارہ نہیں اور وہ میراث اور وصیت سے محروم ہوں گے۔ اور اونٹوں کی قطار کی قیادت میں ضمان قائد پر ہے اگر وہ کسی کو روند ڈالے یا پہلا درمیانہ یا اخیر اونٹ انہیں تکلیف پہنچائے اس لیے کہ یہ تلف کے سبب ہے اور اس سے احتراز ممکن ہے اور سائق کے درمیان میں ہونے یا اخیر میں ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اگر اس قطار میں ھودج ہوں ان میں لوگ ہوں سوئے ہوئے یا نہ سوئے ہوئے یہ قیادت اور سائق میں برابر ہوں گے یہ ضمان میں شریک ہوں گے اور سواروں پر کفارہ ہوگا لیکن اگر ھودجوں میں قائد اور سائق نہ ہوں تو وہ سامان کی طرح ہیں ان پر کوئی چیز نہیں اور یاد رہے کہ یہ احکام آج کل کی گاڑیوں پر منطبق نہیں ہوتے کیونکہ سوار سائق کے ساتھ کسی چیز میں شریک نہیں ہوتے لہٰذا ضمان کی مسئولیت صرف ڈرائیور پر ہوگی۔

تصادم...... جب دو سواروں یا گھڑ سوار یا دو کشتیوں یا دو گاڑی ڈرائیوں یا چلنے والوں یا ایک سوار اور ایک چلنے والے کے درمیان تصادم ہو جائے وہ دونوں مر جائیں یا اس ٹکراؤ کی وجہ سے کوئی چیز تلف ہو جائے ان میں سے ہر ایک پر حنفیہ اور حنابلہ کے ہاں ضمان واجب ہے دوسرے کے لیے البتہ موت کی صورت میں ان میں سے ہر ایک کی عاقلہ دوسرے کی دیت ادا کرے گا اور آج کل عصر حاضر میں ہر ایک خود ادا کرے کیونکہ عاقلہ اور اتلاف کی صورت میں ہر ایک کا ضرر دوسرا ادا کرے گا اس لیے کہ ضرر دونوں میں سے ہر ایک کے فعل سے ہوا ہے۔ یہ اس وقت ہے کہ جب تصادم خطا ہوا ہو لیکن اگر عمداً ہوا ہے تو پھر حنفیہ ضمان کی قیمت کا نصف واجب ہوگا۔

مالکیہ کے ہاں جب دو گھڑ سواروں میں تصادم ہو جائے اگر عمداً ہوا اور دونوں مر گئے تو قصاص نہیں کیونکہ محل باقی نہیں اگر ان میں سے ایک مر گیا تو دوسرے سے قصاص لی جائے گی اور اگر خطا ہوا اور ان میں سے دونوں مر جائیں تو ان میں سے ہر ایک کی دوسرے پر دیت ہوگی جو عاقلہ ادا کرے گی جیسے حنفیہ کے ہاں ہے اگر دو کشتیوں میں تصادم ہو جائے دونوں ضائع ہو جائیں یا ایک ضائع ہو جائے تو ھدر ہے نہ قصاص ہے نہ ضمان اس لیے یہ دونوں ہوا سے چلتی ہیں ان کے مالکوں کا اس میں کوئی دخل نہیں۔ شوافع اور امام زفر حنفی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں جب دو گھڑ سوار یا چلنے والے یا کشتیوں میں تصادم ہو جائے کہ بچانے کے آلہ میں قصور کیا یا وہ ان کے باندھنے پر قادر تھے لیکن باندھا نہیں یا دونوں نے ایسی ہوا میں کشتیاں چلائیں کے اس میں عام طور پر کشتیاں نہیں چلائی جاتیں تو ان میں سے ہر ایک پر دوسرے کے لیے نصف قیمت تاوان کی واجب ہے اس لیے تلف ان دونوں کے فعل سے حاصل ہوا ہے کہ ہر ایک اپنے فعل سے ہلاک ہوا ہے لہٰذا اس کا نصف ھدر ہے اور ضمان دونوں پر تقسیم ہوگا اور دوسرا نصف رائیگاں ہوگا اور شوافع کے ہاں عاقلہ پر نصف دیت مغلظہ واجب ہوگی دوسرے کے ورثہ کے لیے اس لیے کہ قتل شبہ عمد ہے اس لیے کہ تصادم اور ٹکراؤ عام طور پر موت تک نہیں لے جاتا۔

لہٰذا اس میں عمد متحقق نہیں لہٰذا اس کے ساتھ قصاص متعلق نہیں ہوگا، اگر دو کشتیوں میں تصادم ہو جائے بغیر تفریط کے بلکہ تیز ہوا وغیرہ کے سبب تو کسی پر بھی ضمان نہیں۔ اگر دو متصادموں میں سے ایک خطا پر ہو تو تمام فقہاء کے ہاں ضمان اس پر ہے جیسے چلنے والا ٹھہرے ہوئے سے تصادم کرے تو ضمان ماشی پر ہے اس لیے کہ وہ سبب ہے اگر چلنے والی کشتی ٹھہر ہوئی کشتی سے ٹکرا جائے تو چلنے والی کشتی والے پر ضمان ہوگا جبکہ ٹھہرنے والی ٹھہرنے میں متعدی نہ ہو۔

دوسری بحث...... مائل اور ٹیڑھی دیوار کی جنایت

فی الجملہ دیوار گرنے میں ضمان متسبب پر ہے ضرر پیدا کرنے کی وجہ سے۔ یا تو اس وجہ سے کہ اس سے بچنا ممکن تھا یا اس کی کوتاہی اور ڈھیل کی وجہ سے جب موت ہوجائے تو دیت مالک دیوار کی عاقلہ پر ہوگی اس لیے کہ وہ اس کا سبب ہے لیکن اس پر کفارہ واجب نہیں اور نہ ہی یہ میراث اور وصیت سے محروم ہوگا حنفیہ کے ہاں جیسا کہ ان کے ہاں قتل سبب میں ثابت شدہ ہے اسی بناء پر اگر جنایت نفس پر ہو تو دیت واجب ہے اور اگر اطراف وغیرہ میں ہو تو ارش واجب عاقلہ پر اگر دیت کے دسویں حصے کا نصف مرد یا عورت کا ہوتا ہو لیکن اگر جنایت مال میں ہو تو عوض متسبب کے مال میں ہوگا اور دیوار کا گرنا یا تو کسی اصل خلل کی وجہ سے ہوگا یا کسی عارضی خلل کی وجہ سے ہوگا۔

پہلا مقصد: دیوار کا اصلی خلل کی وجہ سے گرنا...... اس بات میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں کہ وہ ضرر جو دیوار کے گرنے کا سبب ہو جسے مائل نے عام راستے کی یا غیر کی ملکیت کی طرف مائل بنایا ہو تو اس میں ضمان واجب ہے کیونکہ وہ تعدی کرنے والا ہے اس لیے کہ کسی کو بھی دوسرے کی ملکیت کی فناء سے نفع اٹھانے کی اجازت نہیں یا مشترک فناء ہے اسی کے مثل ہے وہ لکڑ وغیرہ جو شارع عام کی طرف نکلی ہوئی ہو چاہے اس سے نقصان ہو یا نہ ہو اور حاکم نے اجازت دی ہو یا نہ اور تلف ہونے والی چیز ان لکڑیوں سے ہو جو شارع عام کی طرف نکلی ہوئی ہیں یا ان کے پانی سے اس لیے کہ شارع سے نفع اٹھانا ہے اور شارع عام سے نفع اٹھانا سلامتی کی قید کے ساتھ مشروط ہے لہٰذا جو بھی ہوگا اس کا مالک ضامن ہوگا اور اسی کی مثل ہے اگر وہ مٹی ڈال دے راستے میں تا کہ اس سے دیوار کی لپائی کرے یا کوئی پتھر اور لکڑ یا سامان رکھا اس سے کوئی آدمی پھسل گیا تو وہ ضامن ہوگا اسی طرح اگر وہ کوڑا کرکٹ ڈالے یا خربوزے کے چھلکے یا راستے میں پانی ڈال دے اور اس سے کوئی چیز ضائع ہو جائے یا راستے میں استراحت کے لیے بیٹھے یا کسی مرض کی وجہ اور گزرنے والا اس سے پھسل گیا اور مرگیا یا وہ غیر پر گرا اور وہ مرگیا تو اس میں ضمان ہوگا اس لیے کہ انتفاع راستہ سے سلامتی کی شرط کے ساتھ مشروط ہے اور اس میں تو مسلمانوں کا نقصان ہے اگر کسی دوسرے کی ملکیت میں کنواں کھودا اس کی اجازت کے بغیر یا تنگ راستے میں یا کشادہ راستے میں حاکم کی اجازت کے بغیر جو اس سے جو بھی آدمی یا جانور وغیرہ تلف ہوگا اس کا یہ ضامن ہوگا اور ضمان سے مراد دیت ہے قتل شبہ عمد کی اور مالی عوض ہے مال تلف ہونے کی صورت میں اور یہ مذکورہ تمام چیزیں سبب کا ضمان ہیں اور قاعدہ ہے فعل مسبب کی طرف منسوب ہوگا اگر کوئی واسطہ درمیان میں نہ ہو ان حالات میں ضمان کی دلیل نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: اسلام میں نہ نقصان کروانا جائز ہے نہ نقصان کرنا جائز ہے۔

دوسرا مقصد: عارضی سبب کی وجہ سے دیوار گرنا...... اگر کسی شخص نے عمارت بنائی اور اس کی دیوار سیدھی تھی پھر وہ راستے یا کسی آدمی کے مکان کی طرف مائل ہوگئی یا عرضا پھٹ گئی اور وہ کسی چیز پر گرگئی تو تلف شدہ چیز کی ضمان میں دو رائے ہیں۔

ا۔ شوافع اور حنابلہ کا مذہب...... اس حالت میں کوئی ضمان نہیں اس لیے کہ اس کے مالک نے اپنی ملکیت میں تصرف کیا ہے اور یہ ٹیڑھا ہونا اس کے فعل سے نہیں ہوا لہٰذا یہ بغیر ٹیڑھا ہونے کی صورت میں گرنے کے مشابہ ہوگیا چاہے اسے گرا کر درست کرنا ممکن تھا یا نہیں چاہے اس کی درستگی کا مطالبہ ہوا تھا یا نہیں۔

۲۔ حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں...... اس معاملہ میں تفصیل ہے:

(الف)...... اس دیوار کے توڑنے کا کسی نے مطالبہ نہیں کیا اور وہ کسی انسان یا مال پر گرگئی او وہ ضائع ہوئے تو کوئی ضمان نہیں اس لیے کہ عمارت اس کی ملکیت میں ہے اور ٹیڑھا ہونا اس کے فعل کے بغیر ہوا ہے لہٰذا یہ ٹیڑھا ہونے سے پہلے گرنے کے مشابہ ہے جیسے کپڑے ہوا اس کے ہاتھ میں ڈال دے تو اس سے جو کچھ ہوگا وہ اس کا ضامن نہیں۔

(ب).....لیکن اگر اس سے توڑنے کا مطالبہ کیا گیا ہو اور اس نے ایسا نہ کیا پھر اس کے بعد وہ گر گئی جبکہ اسے توڑ کر درست کرنا ممکن تھا تو تلف شدہ چیز کا وہ ضامن ہوگا اس سے جو بھی انسان یا مال وغیرہ ضائع ہو۔ اس لیے کہ اس صورت میں تعدی کرنے والا ہے جیسے اگر ہوا کسی کے گھر میں کپڑے گرادے اور اس سے ان کپڑوں کا مطالبہ کیا گیا اور اس نے واپس نہ کیے اور تلف ہو گئے تو ضامن ہوگا اس لیے کہ لوگوں کو گذرنے کا حق ہے اور کسی کو ان کے روکنے کا حق نہیں لیکن اگر اس نے توڑنے میں تفریط نہ کی اور چلا گیا اور اس نے ایک مزدور گرانے کے لیے لایا لیکن وہ خود گر گئی اور کسی چیز کو ضائع کر دیا تو اس پر کچھ بھی نہیں اس لیے کہ اس کے ذمہ تو صرف ضرر کو بقدر امکان زائل کرنا تھا اور نقض واصلاح کا مطالبہ وہ تقدم کی شرط کے ساتھ مشروط ہے اور تقدم اس کو تنبیہ اور وصیت کرتی ہے ضرر کو زائل کرنے کے لیے۔

گرانے کہ مطالبہ پر گواہی.....مطالبہ کی صحت کے لیے گواہ بنانا شرط نہیں بلکہ جیسا کہ حنفیہ کے ہاں اشہاد صرف سبب ضمان کے ثبوت کے لیے ضروری ہے لیکن اگر مالک مکان نے اعتراف کرلیا مطالبے کا تو اس پر ضمان واجب ہے اگر چہ اس پر گواہ نہ بھی بنائے ہوں۔ اشہاد کا معنی یہ ہے کہ آدمی کہے کہ گواہ رہو کہ میں اس آدمی کے پاس اس دیوار کے سلسلہ میں آیا تھا کہ یہ گرادے یعنی معتبر یہ ہے کہ گرانے کا مطالبہ کرے اور دو مردوں کی گواہی ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی مطالبہ کی لیے معتبر ہے۔

گواہی کے عناصر جو گواہوں کو طلب کرنے والا ہے.....اگر دیوار کسی آدمی کے گھر کی طرف مائل ہے تو گواہ بنانا مالک مکان کے ذمہ ہے اگر وہ گھر میں موجود ہے یا اس میں رہائشی کے ذمہ ہے اگر وہ سکونت کے لیے لیا ہو اور اگر وہ عام راستے کی طرف مائل ہے تو گواہ بنانا ہر اس انسان کے ذمہ ہے جیسے گذرنے کا حق ہے چاہے وہ مسلمان ہو یا ذمی اور اگر بعض دیوار راستے کی طرف ہے اور بعض کسی آدمی کے گھر کی طرف جو بھی اس سے مطالبہ کرے تو یہ درست ہے اس لیے کہ جب بعض میں گواہی صحیح ہے تو کل میں بھی صحیح ہے۔ مشہوُد علیہ درست ہے اشہاد اس پر جو دیوار گرانے کا مالک ہے اور وہ مالک یا صاحب ولایت ہے جیسے والد وصی اور وقف کا نگران اس لیے کہ نقض کا مطالبہ اس سے جو مالک نہیں محض عبث ہے اور اس میں کوئی فائدہ نہیں لہٰذا مستأجر یا مرتہن، یا مستعیر اور ودیع سے نقض کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ توڑنے اور تصرف کرنے میں انہیں ولایت حاصل نہیں لہٰذا ان کے سامنے گواہ بنانا یا نہ بنانا برابر ہیں۔

طلب اور اشہاد کا وقفہ.....طلب اور اشہاد صرف دیوار کے مائل ہونے کے بعد ہی درست ہے اور گرنے سے پہلے اس لیے کہ مائل ہونے سے پہلے تعدی نہیں پائی گئی اور گرنے کے بعد کوئی فائدہ نہیں طلب کا جیسا کہ مسئولیت ضمان متحقق نہیں ہوتی اتنی مدت گذرنے کے اندر کے اس میں وہ اسے درست ہی نہ کرسکتا ہو اس لیے کہ ضمان واجب نقض چھوڑنے پر اور امکان واستطاعت کے بغیر کوئی وجوب نہیں اگر وہ مزدور کے لیے چلا گیا تاکہ مزدور کے ذریعہ اس کو گرائے اور دیوار خود گر گئی اور اس سے کوئی تلف ہو گیا تو اس پر ضمان نہیں اس لیے کہ وہ متعدی نہیں۔

اشہاد کے بعد تاجیل یا ابراء طلب کرنا اگر کسی شخص کے گھر کی طرف دیوار مائل (جھکی ہوئی) تھی اور اس نے اس سے گرانے کی طلب کی یا گرانے کی طلب پر گواہ بنادیئے پھر صاحب دیوار نے مہلت مانگی یا جنایت سے برأت مانگی اور اس نے مہلت دے دی تو درست ہے اس لیے کہ یہ خاص حق ہے مالک اس کے چھوڑنے کا مالک ہے اور اگر وہ راستے کی طرف مائل ہو اور طلب کرنے والا اسے مہلت دے دے یا بری کردے اور اس پر دیوار والا گواہ بنالے تو یہ ابراء درست نہیں اس لیے کہ اس میں عام لوگوں کا حق ہے اور عام حق میں کسی کو تنازل کی اجازت نہیں اور قاضی کا تصرف عام حق میں وہ نافذ ہے جس میں عوام کا نفع ہو نہ کہ نقصان۔

گواہ بنانے کے بعد عمارت میں تصرف.....اگر گواہ بنانے کے بعد مالک دیوار یا گھر اسے فروخت کردے یا ھبہ کا تصرف کردے اور وہ دیوار مشتری کے قبضہ میں جانے کے بعد گر جائے یا ایجاب وقبول کے بعد قبضہ سے پہلے اتنی مدت میں کہ اسے درست کرنا ممکن تھا تو

اصل مالک پر کوئی ضمان نہیں، اس لیے کہ اس کی ولایت زائل ہوگئی ہے فروخت وغیرہ کرنے سے لہٰذا وہ درست کرنے کا مالک نہیں۔ لہٰذا اشہاد کا حکم ساقط ہو جائے گا حتی کہ اگر مبیع کسی بھی وجہ سے بائع کو واپس کر دی گئی تو بھی وہ ضامن نہیں ہاں اگر واپس ہونے کے بعد دوبارہ مطالبہ ہوا تو ضامن ہوگا لیکن اگر خیار بائع کو حاصل تھا اور اس نے مبیع واپس رکھ لی اور پھر وہ گر گئی تو ضامن ہوگا اس لیے کہ بائع کا خیار اصلاح کو لغو نہیں کرتا۔

اگر دیوار مالک کی تفریط سے مبیع سے پہلے گر گئی تو اس پر ضمان لازم ہے اور بناء میں تصرف کے لیے جنون اور ارتداد کا اعتبار ہوگا اگر مالک دیوار مجنون ہوگیا یا مرتد ہو کر دار الحرب چلا گیا پھر اپنے جنون سے افاقہ ہوا یا مسلمان ہو کر واپس دار الاسلام آ گیا تو وہ ضامن نہیں ہوگا ہاں اگر نئی گواہی ہو تو مستقبل میں ضامن ہوگا۔ ❶

پانچویں فصل...... جنایت ثابت کرنے کے طریقے

اس فصل میں دو بحثیں ہیں۔

پہلی بحث: عام طریقے اجمالی طور پر اثبات کے۔

دوسری بحث قتل کے اثبات کا خاص طریقہ قسامت۔

پہلی بحث...... عام جنایات کے ثبوت کے اجمالی طریقے

حدود سے متعلق کلام میں ہم اس بات کو ملاحظہ رکھا تھا کہ فقہاء مختصر طور پر حد کے ثبوت کے لیے شہادت اقرار وغیرہ سے بحث کرتے ہیں اس لیے کہ حد کی ایک خاص اہمیت ہے اس کا حکم لگانے کے لیے قطعی اور مؤکد طریقے سے جرم کا ثبوت مطلوب ہے اور یہ مستقل مباحث کے طور پر فقہی کتابوں میں موجود ہے یہی حالت ہے جنایات کی لہٰذا ان کے لیے بھی اثبات کے طریقوں کی طرف اشارہ ضروری ہے تاکہ قاضی کے لیے فیصلہ کرنے اور احکام صادر کرنے میں آسانی ہو اور اس کی نظر تاکد کی ضرورت کے لیے سزاء کی موجب جنایت کی طرف جائے جیسے قصاص تعزیر یا مالی سزا دیت اور ارش وغیرہ اسی وجہ سے میں یہاں اجمالی طور پر اقرار شہادت قرینہ قسم سے انکار اثبات جرم کے لیے صلاحیت وغیرہ کو بیان کروں گا چاہے وہ جمہور فقہاء کے لیے ہو یا بعض کے ہاں اور میں اس کی مکمل تفصیل کے ساتھ مستقل طور پر اس کتاب میں زیر بحث لاؤں گا اور یہ بات یاد رہے کہ علماء کا اتفاق ہے کہ قصاص اور زخموں میں اقرار اور دو آدمیوں کی شہادت جرم ثابت کرنا جائز ہے۔

پہلی بات: اقرار...... اقرار غیر کے حق کا اپنے ذمہ میں ہونے کی خبر دینے کا ثبوت ہے اور یہ صرف اقرار کرنے والے کے لیے ہی مخصوص ہے غیر کی طرف اس کا اثر متعدی نہیں ہوتا اس لیے کہ غیر پر اقرار کی ولایت نہیں لہٰذا اقرار کا اثر اقرار کرنے والے پر ہی مقتصر رہے گا اور اس سے اقرار کے مطابق مؤاخذہ ہوگا اس لیے کہ اپنے نفس کے بارے میں انسان متہم نہیں اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اقرار پر اعتماد کیا جائے عبادات معاملات شخصی احوال جرائم جنایات اور حدود وغیرہ میں امت کا اجماع ہے اقرار کی صحت پر مطلقاً اور یہ کہ اگر صحیح اقرار ہو تو مختلف زمانوں میں یہ حجت ہے۔

اور علماء کا اقرار بالغ عاقل مختار کے درست ہونے پر اتفاق ہے کہ وہ اپنے اقرار میں متہم نہیں۔ اور ایسے جرم اور جنایت میں جس سے قصاص حد یا تعزیر واجب ہوتی ہے میں واضح اور مفصل اقرار کا ہونا شرط ہے کہ ارتکاب جرم میں اعتراف قطعی ہو کہ عمداً ہوا یا خطأ یا شبہ عمد۔ لہٰذا شبہ پر مشتمل مجمل اور پوشیدہ اقرار درست نہیں ہوگا کہ سزاء متعین کی جا سکے اس لیے کہ اپنے مال اور جان کے دفاع میں قاتل پر کوئی سزا نہیں یا کسی

❶......الدر المختار: ۴۲۵/۵۔

حق یا قصاص کے استعمال میں اور جو شخص اقرار میں متہم ہو اپنے دوست کی وجہ وغیرہ سے تو اس کا اقرار درست نہیں اس لیے کہ تہمت جانب صدق میں مخل ہے۔اسی طرح بے عقل کا اقرار بھی درست نہیں جیسے مجنون اور ناسمجھ بچے کا اقرار البتہ حنفیہ کے ہاں سمجھدار بچے کا اقرار دین اور عین میں درست ہے کیونکہ یہ تجارت کی ضرورت میں سے ہے برخلاف باقی آئمہ کے۔

زبردستی کیے ہوئے آدمی کا اقرار بھی درست نہیں جیسے مارا جائے تا کہ وہ مال اور جنایات واجب حد یا قصاص کا اقرار کرے اور اس کا اقرار لغو ہوگا اور اس پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا البتہ مالکیہ کے ہاں مستکرہ کا اقرار لازم نہیں ہوتا یعنی اسے اختیار ہے اکراہ ختم ہونے کے بعد کہ اسے لغو قرار دے یا اسے جائز قرار دے اور جس کی عقل بے ہوشی نیند یا کسی دوا وغیرہ کے ذریعہ زائل ہوگئی ہو اس کا اقرار بھی درست نہیں رہ گیا نشئی جو جان بوجھ کر نشہ کرتا ہے تو شوافع کے ہاں اس اقرار تمام تصرفات اور جنایات میں درست ہے، اور حنفیہ کے ہاں اس کا اقرار احوال شخصی احوال قتل اور جنین پر جنایت میں درست ہے اس لیے کہ یہ لوگوں کے شخصی حق ہیں البتہ جو خالص اللہ تعالیٰ کی حدود ہیں مثلاً حد زنا حد چوری وغیرہ میں اس کا اقرار درست نہیں کیونکہ نشہ موجود ہے اور اس سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں البتہ نشہ میں مست شخص چوری کی ہوئی چیز کا ضامن ہوگا اگر چہ اسے حد نہ بھی لگائی جائے مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں نشئی کا اقرار کسی حق اور جنایت میں درست نہیں کیونکہ وہ عاقل نہیں۔

فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حقوق مین اقرار کرنے والا اس سے رجوع بھی کر سکتا ہے جیسے ارتداد، زنا، شراب خوری چوری، ڈاکہ وغیرہ حد ساقط کرنے کے لیے البتہ مال اس سے ساقط نہ ہوگا اس لیے کہ حد شبہات سے ساقط ہو جاتی ہے رہ گئے انسانوں کے، حقوق جیسے قتل زخم، اطراف کاٹنے اور جنین گرانے کا اقرار ہے تو اس میں مقر کے لیے رجوع کرنا جائز نہیں اس لیے کہ ان کا تعلق لوگوں کے شخص حقوق کے ساتھ ہے اور جب قصاص شبہات سے ساقط ہوتی ہے۔اور اقرار میں تعدد کی شرط نہیں اور صرف ایک مرتبہ اقرار کرنا کافی ہے البتہ حنفیہ اور حنابلہ کے ہاں زنا کے اقرار میں تعدد شرط ہے کہ اس سے چار مرتبہ طلب ہوگی حد قائم کرنے کے لیے بینہ اور ماعز رضی اللہ عنہ کے اقرار کی حدیث پر عمل کرتے ہوئے۔

دوسری بات: گواہی......زیادہ تر خصومات اور حقوق مالی اور جرائم شہادت سے ثابت ہوتے ہیں اور شہادت سچی خبر کا اثبات حق کے لیے لفظ شہادت کے ساتھ ہونا مجلس قضاء میں اور فقہاء کا اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ اثبات حق کے لیے شہادت پر اعتماد کیا جائے اس لیے کہ نصوص قرآنی اور احادیث نبوی میں ان کی مشروعیت اور فیصلہ کی دلالت ہے گواہوں کی تعداد دو ہے سوائے زنا کے اس میں چار گواہوں کا ہونا ضروری ہے فرمان باری تعالیٰ ہے:

لَوْ لَا جَآءُوْ عَلَيْهِ بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ ......النور ۲۴/۱۳

کیوں نہیں اس پر انہوں نے چار گواہ پیش کیے اور حنفیہ کے ہاں اموال اور شخصی احوال نکاح طلاق وغیرہ میں عورتوں کی گواہی مردوں کے ساتھ قبول کی جائے گی اور مالکیہ شوافع اور حنابلہ کے ہاں عورتوں کی گواہی مردوں کے ساتھ قابل قبول نہیں سوائے مال وغیرہ کے۔

حدود، جنایات اور قصاص وغیرہ میں آئمہ اربعہ کے ہاں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قابل قبول نہیں اور اس میں دو عادل مردوں کی گواہی ضروری ہے اس کے اہم ہونے اور ضرورت کی وجہ سے اور ان کے طرق اثبات میں تنگی پیدا کرنے کی غرض اور حیلہ بہانے ختم کرنے کے لیے نیز عورت کی شہادت میں شبہ بدلیہ ہے کیونکہ وہ قائم مقام ہے مردوں کی شہادت کے لہٰذا جو شبہات کو دور کریں ان کو قبول نہیں کیا جائے گا۔زہری نے کہا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے بعد دو خلفاء کی سنت جاری ہے کہ حدود میں عورتوں کی گواہی جائز نہیں اور علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے عورتوں کی گواہی حدود اور خون میں جائز نہیں۔

شہادت کی اقسام میں فقہی اختلافات ہیں میں ان کی توضیح کرتا ہوں۔

ا۔ قصاص کے جرائم...... اطراف اور نفس میں قصاص کا جرم آئمہ اربعہ کے ہاں صرف دو عادل مردوں کی گواہی سے ثابت ہوگا اور اس میں مرد کے ساتھ عورت کی گواہی قبول نہیں نہ ایک گواہی کی گواہی اور مدعی کی قسم اور نہ ہی یہ شہادت علی الشہادت سے ثابت ہوتے ہیں اور نہ ایک قاضی کے دوسرے قاضی کو خط سے اس لیے کہ قصاص سخت سزا ہے لہٰذا اس میں عادل گواہوں کا ہونا شرط ہے۔ البتہ مالکیہ کے ہاں زخموں میں عمداً ہوں یا خطاءً ایک شخص کی گواہی اور مدعی کی قسم استحساناً جائز ہے جیسا کہ ان کے ہاں عمداً زخم میں ایک عادل مرد اور دو عورتوں کی گواہی جائز ہے یا ایک کی گواہی قسم کے ساتھ۔

۲۔ تعزیزی بدنی جرائم...... جیسے مارنا، قید وغیرہ کرنا، حنفیہ کے ہاں تعزیر میں آدمی کا حق غالب ہے لہٰذا تعزیر والا جرم ان کے ہاں انہیں چیزوں سے ثابت ہوگا جن سے حقوق العباد ثابت ہوتے ہیں مثلاً اقرار گواہی قسم سے انکار قاضی کا علم عورتوں کی گواہی مردوں کے ساتھ شہادت پر شہادت، قاضی کا قاضی کی طرف خط سے۔ مالکیہ جس طرح قصاص کے جرائم میں ایک گواہ اور مدعی کی قسم سے اثبات کی اجازت دیتے ہیں اسی طرح بدنی تعزیز کے جرم میں بھی اس کی اجازت دیتے ہیں اور بعض مالکیہ بعض جرائم کی تعزیر بغیر قسم کے ایک گواہ سے بھی ثابت کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں اور امام مالک بعض زخموں میں بچوں کی گواہی کو بھی قبول کرتے ہیں مصلحت یا اہل مدینہ کے اجماع کی وجہ سے۔ شوافع اور حنابلہ تعزیر کے جرم کے اثبات میں اسی پر اکتفاء کرتے ہیں جس سے قصاص ثابت ہوتی ہے اور وہ دو عادل مردوں کی شہادت ہے اس لیے کہ بدنی سزاء بڑی چیز ہے لہٰذا اس میں بقدر امکان احتیاط کی جائے لہٰذا اسے دو عورتوں اور ایک مرد یا ایک مرد کی شہادت اور مدعی کی قسم سے ثابت نہیں کیا جائے گا۔

تعزیری مالی جرائم...... جیسے دیت اور تاوان۔ مذاہب اربعہ کے ہاں بالاتفاق یہ جرم بھی ان تمام طریقوں سے ثابت ہوتا ہے جن سے باقی مالی حقوق ثابت ہوتے ہیں (یعنی) دو مردوں کی شہادت یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت اس لیے کہ اس سے مقصود مال ہے اور حنفیہ کے علاوہ باقی لوگوں کے ہاں اس کا اثبات ایک گواہ اور مدعی کی قسم سے بھی ہوسکتا ہے اور مالکیہ نے ان کے ساتھ دو عورتوں اور مدعی کی قسم سے بھی ثبوت کی اجازت دی ہے اور حنفیہ کے ہاں مطلقاً ایک گواہ اور قسم اور ایک قسم اور دو عورتوں کی گواہی کی اجازت نہیں نص قرآنی پر عمل کرتے ہوئے:

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ ۚ فَإِنْ لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ ......البقرۃ ۲/۲۸۲

اور دو شخصوں کو اپنے مردوں میں سے گواہ (بھی) کرلیا کرو پھر اگر وہ دو گواہ مرد (میسر) نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں (گواہ بنالی جائیں) پس جو اس پر اضافہ کرے تو وہ نص پر اضافہ کرنے والا ہے اور نص پر زیادتی نسخ ہے اور نسخ صرف اس کے مشابہ نص ہی کے ذریعہ سے ہوسکتا ہے۔

تیسری بات: قرینے...... قرینہ ہر وہ علامت اور نشانی ہے جو کسی خفیہ شے کے ساتھ ملی ہوئی ہو اور اس پر دلالت کرے اور اسی سے سمجھ آتا ہے کہ قرینہ میں دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ ایک یہ کہ کوئی ظاہری چیز پائی جائے جس پر اعتماد کر کے اسے اساس و بنیاد بنایا جائے[۲] کوئی ایسا صلہ پایا جائے جو ظاہر اور خفی میں رابطہ کا کام دے۔

جمہور فقہاء کے ہاں حدود میں قرائن کے ذریعہ فیصلہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ شبہات سے یہ ساقط ہوجاتی ہیں اور نہ قصاص میں البتہ قسامت میں احتیاط کی بناء پر قرائن سے فیصلہ دیا جاسکتا ہے کیونکہ نفوس کے ضائع کرنے اور خون کے معاملہ اس بات پر اعتماد کرتے ہوئے کہ مقتول متہم لوگوں کے محلہ میں پایا گیا ہے ان لوگوں کے ہاں بھی جن کے ہاں ظاہری عداوت شرط نہیں یا جن کے ہاں صرف ظاہری عداوت شرط ہے ان قرائن کے ذریعہ مالی معاملات اور اگر گواہ نہ ہوں شخصی حقوق ثابت کرنے کے لیے تو شخصی حقوق کے اثبات کے ذریعہ فیصلہ کیا جائے گا لیکن عکس کا اثبات دوسری دلیلوں سے ہوگا اور بعض فقہاء جیسے ابن فرحون مالکی اور ابن قیم حنبلی نے بعض اوقات تحفظ اور بچنے کی خاطر

حدود میں بھی قرائن کو لیا ہے اور یہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب بن گیا ہے جیسے حمل کی وجہ سے زنا کا ثبوت اور شراب کی بدبو کی وجہ سے شراب پینے کا ثبوت اور شئی مسروق کے چور کے پاس ہونے سے چوری کا ثبوت اور لوٹائی جائیں کی چوری شدہ چیزیں ودیعت اور لقطہ وغیرہ جو ان معاملات میں واضح ہیں اور اس طرح کی کئی چیزیں ہیں حق ملکیت اہلیت اور ولادت کے اثبات میں۔ حنفیہ نے قطعی قرینہ کو آخری گواہ شمار کیا ہے اور اس کے ذریعہ فیصلہ کرنے کو کافی قرار دیا ہے جیسے کوئی مدہوش شخص خون میں لت پت پایا گیا اور اس کے پاس خون آلود چھری بھی پڑی ہوئی ہے اور اس کے قریب لاش ہے خون آلود ایک جگہ تو مطلب یہ ہوگا کہ یہی قاتل ہے۔ (م ۱۷۴۱ /من المجلۃ) رہ گیا غیر قطعی قرینہ لیکن ہو ظنی غالبًا اور ان قرائن میں سے عرفی قرینہ بھی ہے یا دعوؤں سے مستنبط اور خصومات کے تصرفات سے ثابت شدہ یہ اولی دلیل ہے متخاصمین میں سے ایک کی قسم کے ساتھ جبکہ قاضی انہیں کافی سمجھتا ہو لیکن اس کا خلاف ثابت نہیں۔

چوتھی بات: قسم سے انکار...... یہ کہ قاضی کی طرف سے لازم قسم جو مدعی علیہ سے ہوتی ہے اس سے رک جانا اور صرف اسے ہی قرینہ مدعی کی صدق پر تہمت میں نہیں بنایا جائے گا حنفیہ، حنابلہ کے ہاں اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم کو مدعی علیہ پر مقصور کیا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: گواہ مدعی کے ذمہ ہیں اور قسم مدعی علیہ کے ذمہ حنفیہ کے ہاں عمد کی حالت میں اطراف کے قصاص اور خطا کی حالت میں دیت کا فیصلہ انکار کی صورت میں کیا جائے گا البتہ نفس کے قصاص اور دیت کا فیصلہ انکار کی صورت میں نہیں کیا جائے گا البتہ جرم کرنے والے کو قید کیا جائے گا اقرار حلف اٹھانے تک حنابلہ اور صاحبین کے ہاں نفس اور اطراف دونوں میں انکار سے فیصلہ نہیں دیا جائے گا جیسا حنفیہ اور حنابلہ کے ہاں بالاتفاق خالص حدود اللہ میں فیصلہ نہیں کیا جائے گا جیسے حد زنا، حد سرقہ، حد شراب وغیرہ کیونکہ اس میں شبہ ہے اور حدود شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں البتہ حنفیہ کے ہاں تعزیر میں انکار سے فیصلہ کیا جائے گا جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ البتہ حنابلہ کے ہاں انکار سے فیصلہ نہیں کیا جائے گا جیسا کہ امام احمد سے دو روایتوں میں ترجیح سے ظاہر ہے اس لیے کہ یہ قسم کو اموال اور تجارتی سامان پر مقصور کرتے ہیں۔ شوافع اور حنابلہ انکار کو نہیں لیتے البتہ ان کے ہاں اس قسم کو لیتے ہیں جو مدعی کی جانب سے ہو البتہ مالکیہ کے ہاں اس قسم سے اموال اور جو چیزیں مال کی طرف لوٹتی ہیں صرف جیسے خیار اور اجل ومدت میں جو قصاص حدود اور تعزیر کے علاوہ ہیں اور شوافع کے ہاں یمین مردودہ سے تمام حقوق میں فیصلہ کیا جائے گا البتہ خون اور حدود والی جنایات کے علاوہ۔

دوسری بحث......قتل کا اثبات خاص طریقہ سے

قسامت......اس بحث میں چھ مقصد ہیں۔

قسامت کا معنی: قسامت کی مشروعیت، اس کی مشروعت کے متعلق فقہاء کی آراء، محل قسامت، قسامت کب ہوگی؟ قسامت کی شرائط، کیفیت، کس پر قسامت واجب ہے اور ان کا حکم یا اس پر کیا واجب ہوتا ہے۔

پہلا مقصد: قسامۃ کا معنی......لغوی اعتبار سے قسامت مصدر ہے اور قسم کے معنی میں ہے اور شرعًا وہ قسمیں ہیں جو دعوئ قتل میں مقرر ہیں اور یہ پچاس قسمیں ہیں پچاس آدمیوں سے۔ حنفیہ کے ہاں اہل یہ قسمیں اٹھائیں گے جن کے محلے میں مقتول پایا گیا ہے اور قسم دینے کے لیے ولی مقتول انہیں منتخب کرے گا متہم سے قتل کی تہمت کی نفی کی وجہ سے ان میں سے ہر ایک کہے گا اللہ کی قسم بخدا میں نے نہ ہی اسے قتل کیا اور نہ ہی میں اس کے قاتلوں کو جانتا ہوں جب سب قسمیں اٹھالیں تو دیت ادا کریں گے جمہور کے ہاں مقتول کے اولیاء قسم اٹھائیں گے جانی پر قتل کی تہمت کے متعلق کہ ان میں سے ہر ایک یہ کہے: اس اللہ کی قسم جس کے علاوہ کوئی معبود نہیں کہ فلاں نے اسے مارا ہے اور یہ مر گیا ہے یا فلاں نے اسے قتل کیا ہے اگر مقتول کے بعض ورثاء انکار کر دیں قسم سے تو باقی ساری قسمیں اٹھائیں گے اور اس کے حصہ کی دیت

لے لیں گے اگر سب کے سب نے قسم سے انکار کر دیا یا وہاں پر کوئی ظاہری قرینہ اور ظاہری دشمنی نہ ہو تو پھر مدعیٰ علیہ بھی قسم اٹھائے گا تا کہ اس کے اولیاء پچاس قسمیں کھالیں اگر اس کے اولیاء نہ ہوں تو پھر متہم جانی کا پچاس قسمیں کھا کر بری ہو جائے گا۔

جب مقتول کے اولیاء نے قسم اٹھالی تو عمدہ کی صورت میں مالکیہ کے ہاں قصاص واجب ہے اور خطا میں دیت اور شوافع کے ہاں تمام حالتوں میں صرف دیت واجب ہے جو میں عنقریب بیان کروں گا اور حنابلہ عمداً قتل کے دعویٰ میں قصاص واجب قرار دیتے ہیں شبہ عمد اور خطا میں دیت۔

کیا اس صورت میں قسامت نفی یا اثبات کی دلیل ہے...... حنفیہ کے ہاں قسامت مدعیٰ علیہم سے تہمت کی نفی کی دلیل ہے اور جمہور کے ہاں قاتل پر قتل کی تہمت کے اثبات کی دلیل ہے مدعیان کے لیے جب دوسرے وسائل نہ ہو۔

دوسرا مقصد: مشروعیت قسامت اس کی قانون سازی کی حکمت اور قسامت کے وجوب کا سبب...... جاہلیت میں بھی قسامت مشہور تھی اور سب سے پہلے ولید بن مغیرہ نے اس کے ذریعہ فیصلہ کیا اور قسامت کی مشروعیت سنت میں کئی احادیث سے ثابت ہے ان میں سے وہ روایت جسے ایک انصار صحابی نے روایت کیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جاہلیت میں جو قسامت تھی اسے برقرار رکھا اور ایک جماعت نے سہل بن ابی حثمہ سے روایت کی ہے کہ عبداللہ بن سہل اور محیصہ بن مسعود خیبر کی طرف گئے اور یہ زمانہ صلح کا تھا دونوں جدا ہو گئے حضرت محیصہ عبداللہ بن سہل کی طرف آئے اور وہ خون میں لت پت مقتول حالت میں پڑے ہوئے تھے آپ نے انہیں دفن کیا پھر مدینہ تشریف لائے تو عبدالرحمٰن بن سہل محیصہ اور حویصہ حضرت مسعود کے بیٹے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے حضرت عبدالرحمٰن بات کرنے لگے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بڑا بات کرے، بڑا بات کرے اور وہ ان میں سے چھوٹے تھے خاموش ہو گئے تو حویصہ اور محیصہ نے بات شروع کی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تم قسمیں اٹھا کر اپنے قاتل کے مستحق بن سکتے ہو تو انہوں نے عرض کی ہم کیسے قسمیں اٹھائیں حالانکہ ہم میں سے نہ کوئی وہاں حاضر تھا اور نہ کسی نے دیکھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہودی پچاس قسمیں کھا کر بری ہو سکتے ہیں تو انہوں نے عرض کیا ہم کیسے کافروں کی قسموں پر اعتبار کریں؟ تو پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طرف سے انہیں دیت ادا کی۔ اور دوسری روایت کے الفاظ ہیں کیا تم پچاس قسمیں اٹھا کر اپنے ساتھی کے خون کے مستحق بن سکتے ہو؟ یعنی تمہاری طرف سے تمہارے قاتل سے قصاص لی جائے۔

قسامت شروع کرنے کی حکمت یہ ہے کہ یہ خونوں کی حفاظت کی خاطر اور انہیں رائیگاں ہونے سے بچانے کے لیے کہ اسلام میں کوئی خون رائیگاں نہ جائے اور مجرم سزاء سے بچ نہ نکلے حضرت علی رضی اللہ عنہ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ان لوگوں کے بارے میں جو جمعہ کے دن یا طواف کی بھیڑ میں مر جاتے تھے کہا: اے امیر المؤمنین! کسی مسلمان کا خون رائیگاں نہیں جانا چاہیے اگر آپ اس کے قاتل کو جانتے ہیں ورنہ بیت المال سے اس کی دیت ادا کریں۔ اور حنفیہ کے ہاں قسامت میں اور دیت میں متہم بالقتل کے عاقلہ یا عصبہ پر اس کے لازم ہونے کی وجہ ان کی حفاظت میں کوتاہی کی وجہ سے ہے کہ جس جگہ مقتول پایا گیا قتل سے پہلے اس کی زندگی کی حفاظت ان پر ضروری تھی اور ان کی نصرت اور حمایت جانی کے خلاف نہ پائے جانے کی وجہ سے جیسے قتل خطا میں گویا وہ پولیس والے ہیں اور اس وجہ سے بھی کہ محلّہ کی حفاظت اور محلّہ میں تصرف کی ولایت ان کی طرف عائد ہوتی ہے لہٰذا یہ مسئول ہیں اور فائدہ اٹھانے میں ضمان بھی ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک کے مطابق۔ اور یاد رہے کہ قسامت کے بعد دیت واجب کرنا یہ قسامت کا ہدف اصلی نہیں بلکہ اس کی اصل غرض وہ قتل کے جرم کا اظہار ہے اور قسم کے ذریعہ ان پر قصاص لازم کرنا ہے تا کہ وہ جھوٹی قسم سے بچ جائیں اور قتل کا اقرار کر لیں لیکن جب انہوں نے قسم اٹھالی تو قصاص سے بری ہوں گے اور دیت ثابت ہوگئی تا کہ مقتول کا خون رائیگاں نہ جائے اور اسی بناء پر قسامت دیت واجب کرنے کے لیے نہیں الا یہ کہ وہ قسم سے

انکار کرلیں۔ بلکہ یہ قتل کی تہمت ختم کرنے کے لیے ہے اور دیت اس وجہ سے ہے کہ مقتول ان کے درمیان پایا گیا اور اسی بات کی طرف عمر رضی اللہ عنہ نے اشارہ فرمایا ہے جب ان سے کہا گیا، کیا ہم اپنے مال بھی خرچ کریں اور قسمیں بھی اٹھائیں تو آپ نے فرمایا: تمہاری قسمیں تمہارے خون کی حفاظت کے لیے ہیں اور تمہارے مال مقتول کے تمہارے درمیان ہونے کی وجہ سے ہیں اور قاتل کے عصبہ میں سے جس نے انکار کر دیا قسم سے تو اسے گرفتار کیا جائے گا تا آنکہ وہ قسم اٹھالے اس لیے کہ اس میں قسم ذاتی طور پر ضروری ہے خون کے معاملہ کی عظمت کی وجہ سے لہٰذا قسم اور دیت کو جمع کیا جائے گا اور مالوں میں قسم کے یہ برعکس ہے اس لیے کہ قسم اموال میں صاحب مال کے اصلی حق کا بدل ہے یہی وجہ ہے کہ مدعی بہ کے خرچ سے قسم ساقط ہوجاتی ہے جبکہ قسامت کی قسمیں دیت دینے سے ساقط نہیں ہوتیں اس لیے کہ یہ قسمیں اصلی واجب میں اظہار قصاص کے لیے اور حق کا بدل نہیں۔

تیسرا مقصد: مشروعیتِ قسامت کے سلسلہ میں فقہاء کی آراء..... فقہاء آئمہ اربعہ اور ظاہریہ وغیرہ نے قسامت کے سنت نبوی سے ثابت ہونے کی وجہ سے اس کو برقرار رکھا ہے لیکن قاضی عیاض نے سلف کی ایک جماعت سے نقل کیا ہے ان میں سے ابوقلابہ، سالم بن عبداللہ، حکم بن عتیبہ، قتادہ، سلیمان بن یسار، ابراہیم بن علیہ، مسلم بن خالد اور ایک روایت میں عمر بن عبدالعزیز سے روایت ہے کہ قسامت ثابت نہیں چونکہ یہ اصول شریعت کے مخالف ہے چند وجوہ سے ان میں سے ایک یہ کہ قسم تب ہی جائز ہے جب کسی چیز کا قطعی طور پر علم ہو یا مشاہدہ میں۔ دوسرے یہ کہ گواہ مدعی کے ذمہ ہیں اور قسم مدعی علیہ پر۔ تیسرے یہ کہ حضرت سہل رضی اللہ عنہ والی حدیث جو اس سلسلہ میں ہے اس میں قسامت کا حکم نہیں بلکہ قسامت تو زمانہ جاہلیت کے احکام میں سے اور اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بطلان کی کیفیت کو واضح فرمایا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ قسامت ایک خاص حدیث سے ثابت ہے لہٰذا عام دلیل کی وجہ سے اسے چھوڑا نہیں جائے گا لہٰذا یہ عام کو خاص کرنے والی ہے اس لیے کہ اس میں خونوں کی حفاظت ہے اور ظلم کرنے والوں کے لیے زجر اور قتل کے مرتکب پر گواہ قائم کرنا متعذر ہے چونکہ خفیۃً ایسا کیا جاتا ہے اور رہ گیا یہ دعوی کرنا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بطلان کے لیے بطور تلطف ایسا کیا تو یہ دعویٰ مردود ہے اس لیے کہ اس کے ثبوت دوسرے واقعات اور احادیث سے ہے ان میں سے ابوسلمی کی حدیث سابقہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جاہلیت کی قسامت کو برقرار رکھا ہے۔

چوتھا مقصد محل قسامت..... قسامت صرف قتل کے جرائم میں ہے فقط جو بھی قتل کی قسم ہو عمد خطا یا شبہ عمد برخلاف دوسرے جرائم کے جو نفس پر ہوتے ہیں مثلاً قطع کرنا زخمی کرنا یا کسی عضو کی منفعت معطل کرنا اس لیے کہ نص صرف قتل کے متعلق ہے لہٰذا قسامت اپنے محل ورود پر مقصور ہوگی اس بناء پر زخمیں صرف اعتراف اور شہادت سے ثابت ہوں گی اور زخموں میں قسامت نہیں۔

جیسا کہ حنفیہ کے ہاں قاتل مجہول ہو تو قسامت ہے لیکن اگر قاتل معلوم ہو تو کوئی قسامت نہیں اور اس صورت میں قصاص یا دیت واجب ہوتی ہے اور جمہور کے ہاں قسامت جب ہی صحیح ہے جب وہاں کوئی شبہ اور قرینہ ہو مثلاً خون وغیرہ اور قاتل کی تعیین کے لیے گواہ نہ ہوں اور نہ اقرار ہو اور قرینہ (لوث) جیسا کہ مالکیہ نے وضاحت کی ایسا معاملہ جس سے دعویٰ پر غلبہ ظن حاصل ہو یا ایسا امر جس سے قتل کا غلبہ ظن ہو اور انہوں نے اس کی پانچ مثالیں ذکر کی ہیں ان سے قاتل کی تعیین ہوتی ہے لیکن یہ ایسی دلیل ہے جو اثبات قتل کے لیے کافی نہیں۔

۱..... مسلمان بالغ آزاد خون میں لت پت زخمی کہے میرا خون فلاں کے ذمہ ہے اور زخم وضرب کا اثر بھی ہو یا کہے مجھے فلاں نے قتل کیا ہے چاہے خون آلود آدمی عادل ہو یا فاسق اور قتل عمد میں خون مالکیہ کے ہاں بالاتفاق قرینہ ہے اور خطا کے بارے میں دو قول ہیں راجح یہ ہے کہ علامت اور قرینہ ہے۔

۲.....دو عادل آدمیوں کی گواہی مارنے یا زخمی کرنے پر یا خون آلود کے اقرار پر۔

۳.....ایک آدمی کی گواہی زخم وضرب پر۔

۴.....قتل کے معاینے پر ایک کی گواہی۔

۵.....مقتول پایا جائے اور اس کے قریب ایک شخص ہو جس پر قتل کا اثر ہو۔

شوافع نے (لوث) کی تعریف یوں کی کہ حالی یا مقالی قرینہ مدعی کے صدق پر یا ایسا معنی پایا جائے جس میں غلبہ ظن ہو مدعی کے صدق پر مثلاً مقتول پایا جائے یا اس کا سر وغیرہ کسی محلہ میں یا چھوٹے گاؤں میں اس کے درمیان اور مقتول کے قبیلہ کے درمیان دشمنی ہو دینی یا دنیاوی اور اس کا قاتل معلوم نہ ہو اور گواہ بھی نہ ہوں یا ایک مجمع کے جدا ہونے میں مقتول پایا جائے جیسے کسی کنویں یا کعبہ کے دروازے پر بھیڑ میں پایا جائے اور وہ لوگ اس سے علیحدہ ہو جائیں کیونکہ غلبہ ظن یہی ہے کہ انہوں نے ہی قتل کیا ہے اور یہاں دشمن ہونا شرط نہیں لیکن یہ شرط ہے کہ وہ سارے محصور ہوں اس طور پر کہ مقتول پر ان سب کا اجتماع متصور ہو ورنہ دعویٰ کی سماعت نہ ہوگی اور نہ ہی قسامت ہوگی دو صفوں کے درمیان قتل وقتال ہونا یا ایک کا اسلحہ دوسرے تک پہنچا تو ایک کا حلف دوسرے کے حق میں ہونا لوث ہے ایک عادل کی گواہی یا عورتوں کی اور فاسقوں کا قول بچوں اور کفار کی گواہی اصح قول میں قرینہ ہے حنابلہ نے لوث کی یوں تعریف کی ہے: مقتول اور مدعی علیہ کے درمیان ظاہری عداوت ودشمنی جیسے انصار اور خیبر کے یہود کے درمیان تھی یا وہ جو قبائل اور اہل دیہات کے درمیان ہوتی ہے اور ان میں خونریزی بھی ہوتی رہتی ہے اور رہ وہ جو باغیوں اور اہل عدل کے درمیان ہوتی ہے اور پولیس اور چوروں کے درمیان اور ہر وہ لوگ جن کے اور مقتول کے درمیان کینہ ہو اور غالب گمان ہو کہ انہوں نے ہی اسے قتل کیا ہوگا لیکن اگر مقتول اور مدعی علیہ اور متہم کے درمیان ظاہری عدوات نہ ہو لیکن غلبہ ظن ہو مدعی کے سچے ہونے میں جیسے مقتول کے پاس سے ایک جماعت کا منتشر ہونا یا رش میں ہونا یا عورتیں بچے اور فساق یا ایک عادل گواہی دے تو یہ لوث نہیں اگر کوئی شخص قتل کا دعویٰ کرے بغیر دشمنی کے تو پھر مدعی علیہ کا تعین ضروری ہے اور اگر دعوی غیر متعین لوگوں کے خلاف کیا گیا تو اس کی سماعت نہ ہوگی کما قال الشافعیة اس سے ظاہر ہوا کہ مالکیہ کے ہاں مقتول کا کسی محلہ میں پایا جانا قرینہ اور لوث نہیں اگر چہ ان لوگوں کے ساتھ دشمنی ہی کیوں نہ ہو مقتول کی وفات سے پہلے متہم پر دعویٰ جو ہے اس کا اعتبار ہوگا اور قتل عمد میں یہ خون آلود ہونا ہے اور یہ مقتول کا قول ہے کہ فلاں نے مجھے قتل کیا ہے یا میرا خون فلاں کے ذمہ ہے جبکہ شوافع اور سارے علماء اسے قرینہ نہیں کہتے خاص اور عام لوگوں کی زبان پر یہ بات کہ فلاں نے اسے قتل کیا ہے یہ شوافع کے ہاں قرینہ ہے مالکیہ کے ہاں قرینہ نہیں خلاصہ یہ کہ لوث صرف علامت ہے قتل کی قطعی دلیل نہیں لیکن قرینہ کے حالات جمہور کے ہاں مختلف ہیں۔

پانچواں مقصد: قسامت کی شرائط.....حنفیہ نے قسامت میں درج ذیل سات شرطیں رکھی ہیں:

۱.....مقتول پر زخم مار گلا گھونٹنے وغیرہ کا اثر ہو اگر ان میں سے کوئی چیز نہ ہو تو اس میں نہ قسامت ہے نہ دیت اس لیے کہ جب اس پر ظاہری طور پر قتل کا اثر نہیں تو ظاہر ہے کہ وہ اپنی موت آپ مرا ہے لہٰذا اس سے کچھ بھی واجب نہیں ہوگا اور اگر وہ پایا گیا اور اس کے منہ سے یا ناک سے یا دبر اور ذکر سے خون بہہ رہا ہو تو اس میں کوئی چیز نہیں اس لیے کہ ان جگہوں سے عام طور پر بغیر مارنے کے بھی خون نکلتا ہے ور اس کا سبب الٹی یا نکسیر وغیرہ ہوتی ہے لہٰذا مقتول ہونا معلوم نہیں ہوا اور اگر خون آنکھوں کانوں وغیرہ سے بہہ رہا ہو تو اس میں قسمات اور دیت ہے اس لیے کہ ان جگہوں سے عادۃ خون نہیں نکلتا لہٰذا خون نکلنا قتل کی وجہ سے ہے اور اس پر حنفیہ لوث اور قرینہ کی شرط نہیں لگاتے صرف جسم کا ایسے محلہ میں پایا جانا کافی ہے کہ اس پر قتل کا اثر ہو۔ جمہور فقہاء کے ہاں قسامت کے لیے لوث کا ہونا شرط ہے اور لوث کے لیے قرینہ کا ہونا شرط نہیں کہ مقتول پر کوئی اور ہو صرف موت کا ہونا کسی سبب سے شرط ہے نہ کہ صرف قضاء وقدر سے ہونا اس لیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتول خیبر کے بارے میں انصار سے نہیں پوچھا کہ آیا مقتول پر کوئی اثر تھا یا نہیں نیز کبھی قتل ایسے اسباب سے بھی ہوتا ہے کہ قتل کا اثر نہیں ہوتا جیسے گلا گھونٹنا

خصتین دبانا وغیرہ اور جس پر یہ اثر ہو کہ وہ اپنی موت آپ مرا ہے گرنے کی وجہ سے یا پچھاڑنے کی وجہ وغیرہ سے۔

۲.....قاتل مجہول ہو اگر معلوم ہو تو قسامت نہیں۔ قتل عمد میں شرائط کے ساتھ قصاص ہے اور شبہ عمد اور خطا میں دیت واجب ہے۔

۳.....مقتول انسان ہو جانوروں میں قسامت نہیں اور نہ تاوان۔

۴.....اولیاء مقتول دعویٰ دائر کریں قاضی کے پاس اس لیے کہ قسامت قسم ہے اور قسم دعویٰ کے بغیر واجب نہیں ہوتی جیسا کہ تمام دعووں میں مالکیہ شوافع اور حنابلہ کے ہاں تمام اولیاء کا دعویٰ میں متفق ہونا شرط ہے اگر ان کا اختلاف ہو تو قسامت ثابت نہیں اور شوافع نے اس کے تعبیر یوں کی کہ مدعی کے دعوی میں تناقض نہ ہو اگر کسی نے منفرد طور پر قتل کا دعوی کیا اور پھر دوسرے پر دعویٰ کیا کہ وہ شریک ہے یا وہ منفرد قاتل ہے تو دوسرا دعوی مسموع نہ ہوگا کیونکہ پہلے دعویٰ کے یہ مناقض ہے۔

۵۔ مدعی علیہ کا انکار......اس لیے کہ قسم منکر کا وظیفہ ہے اگر اس نے اعتراف کرلیا تو کوئی قسامت نہیں۔

۶.....قسامت کا مطالبہ اس لیے کہ یہ قسمیں ہیں اور قسم مدعی کا حق ہے اور انسان کا حق طلب پر پورا کرو یا جاتا ہے جیسے ساری قسموں میں ہے یہی وجہ ہے کہ مقتول کے اولیاء جیسے متہم کر کے منتخب کریں اگر جن پر قسامت ہے ان کا مطالبہ کیا گیا ہو وہ قسم سے انکار کریں تو اسے قید کیا جائے گا کہ وہ اقرار کرلے یا حلف اٹھالے اس لیے کہ قسم ذاتی طور پر مقصود حق ہے نہ کہ مقصود کا وسیلہ جو کہ دیت ہے اس وجہ سے کہ دیت اور اس کو جمع کیا جاتا ہے حارث بن ازمعہ نے ہمارے آقا عمر رضی اللہ عنہ سے کہا ہم اپنے مال اور قسمیں خرچ کریں تو آپ نے فرمایا ہاں اور یہ ساری حقوق کے برخلاف ہے اس لیے کہ باقی قسمیں ذاتی طور پر مقصود نہیں بلکہ وہ مقصود کا وسیلہ ہیں اور وہ مال ہے لہٰذا ان دونوں کو جمع نہیں کیا جائے گا اگر منکر قسم کرے تو بری ہو جاتا ہے۔

۷.....جس جگہ مقتول پایا جائے وہ کسی کی ملکیت میں ہو یا کسی کے قبضہ میں ہو ورنہ نہ قسامت ہے نہ دیت اس لیے کہ یہ دونوں حفاظت چھوڑنے کی وجہ سے واجب ہوتے ہیں اگر محل کسی کی ملکیت میں نہ ہو یا کسی کے قبضہ میں نہ ہو کسی پر اس کی حفاظت لازم نہیں لہٰذا قسامت اور دیت واجب نہیں بلکہ بیت المال میں دیت واجب ہے اس لیے کہ عام جگہوں کی حفاظت عام لوگوں پر ہے یا جماعت پر اور بیت المال کا مال ان کا مال ہے اور اس کی تطبیق درج ذیل مثالوں سے ہے۔ جب مقتول کسی صحراء یا جنگل میں پایا جائے جو کسی کی ملکیت نہیں اب اگر یہ ایسی جگہ پر ہے کہ وہاں سے آواز بستی گاؤں یا شہر میں پہنچ سکتی ہے تو ان پر قسامت ہے اور اگر ایسی جگہ ہے جہاں آواز سنائی نہیں دیتی تو پھر کسی پر بھی قسامت نہیں اور نہ دیت اس کی دیت بیت المال سے لی جائے گی۔ اگر مقتول کسی بڑی نہر کے درمیان میں پایا جائے جیسے دجلہ، فرات اور نیل اور وہ پانی کی سطح پر بہہ رہا ہے تو کسی پر بھی قسامت اور دیت نہیں اس لیے کہ بڑی نہر کسی کی ملکیت نہیں نہ کسی کے قبضہ میں ہے دیت بیت المال سے واجب ہے۔ اور اگر وہ پانی پر نہیں بہہ رہا بلکہ پانی کے کنارے ہے یا کسی جزیرہ میں ہے تو اس جگہ سے قریب ترین بستی والوں پر قسامت ہوگی اگر آواز سنتے ہوں اس لیے کہ اس جگہ کی نصرت کے متعلق وہ مسئول ہیں اور یہ ان کے تصرف میں ہے لہٰذا ان کے قبضہ میں ہے اور اگر چھوٹی نہر میں پایا گیا تو قسامت اور دیت نہر والوں پر ہوگی اس لیے کہ نہر ان کی ملکیت میں ہے۔ جامع مسجد شارع عام پلوں عام بازاروں یا قید خانہ میں اگر مقتول پایا جائے تو قسامت نہیں اس لیے کہ یہ جگہیں کسی کی ملکیت نہیں اور نہ کسی کے قبضہ میں اور دیت بیت المال میں سے ہوگی اور اگر محلّہ کی مسجد میں پایا گیا تو قسامت اہل محلّہ پر ہے۔ اگر مقتول کشتی میں ہو تو قسامت اس میں موجود سواروں اور ملاحوں پر ہے کیونکہ یہ ان کے قبضہ میں ہے گاڑیاں بھی کشتی کے حکم میں ہیں۔ اگر مقتول جانور پر پایا جائے اور اس کے ساتھ قائد یا شائق یا سوار ہو تو قسامت اسی پر ہے اور دیت اس کے عاقلہ پر نہ کہ اہل محلّہ پر اس لیے کہ وہ اس کے قبضہ میں ہے اور اسی کے مثل ہے اگر مقتول کسی کے گھر میں ہو تو قسامت اسی پر ہے اور دیت اس کے عاقلہ پر اگر ایسا جانور جس کے ساتھ کوئی بھی نہ ہو اس پر مقتول ہو تو قسامت اور دیت کسی پر نہیں بلکہ دیت بیت المال میں ہے۔ اگر مقتول دو بستیوں کے درمیان پایا جائے اور بایں طور پر کہ دونوں بستیوں میں آواز پہنچتی ہو اور وہ مدد پر قادر بھی ہوں تو قسامت اور

دیت ان میں سے قریب ترین پر ہوگی۔ خلاصہ یہ کہ ہر وہ جگہ جو عام مسلمانوں کے تصرف میں ہو کسی جماعت وغیرہ کی ملکیت نہ ہو تو کسی پر بھی قسامت اور دیت نہیں بلکہ بیت المال میں ہے۔

چھٹا مقصد: کیفیت قسامت.....فقہاء کا اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا پہلے قسمیں کون اٹھائے مدعیان یا مدعی علیہم۔

ا.....مدعی علیہم سے حلف کی ابتداء ہوگی جیسا کہ قسم میں اصل یہی ہے اور انہیں ولی مقتول منتخب کرے گا۔ اس لیے کہ قسم اس کا حق ہے لہٰذا متہم قتل کو وہ منتخب کرے گا ان میں سے ہر ایک یہ قسم اٹھائے گا اللہ کی قسم میں نے اسے قتل نہیں کیا اور نہ ہی میں اس کا قاتل جانتا ہوں۔'' ان کا استدلال بخاری کی روایت سے ہے کہ انصاری صحابی سہل بن حثمہ کو خیبر میں قتل کیا گیا ان کے اولیاء نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے آپ نے فرمایا گواہ لاؤ انہوں نے عرض کیا ہمارے پاس گواہ نہیں آپ نے فرمایا وہ تمہارے لیے قسم کریں انہوں نے عرض کیا ہم یہود کی قسموں پر راضی نہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خون کے رائیگاں ہونے کو ناپسند کیا اور اپنے ان کی دیت صدقہ کے اونٹوں سے ادا کی۔ ان کا استدلال ایک اور بخاری کی روایت سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود سے کہا اور ان سے قسم کی ابتداء کی کہ تم میں سے پچاس آدمی قسم اٹھائیں تو انہوں نے انکار کیا تو انصار سے کہا تم قسم اٹھاؤ تو انہوں نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! کیا ہم غیب پر قسم اٹھائیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت یہود کے ذمہ لگائی کیونکہ ان ہی کے پاس وہ پائے گئے۔

علامہ کاسانی نے استدلال کیا ہے زیاد بن ابو مریم کی روایت سے کہ ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اس نے عرض کی اے اللہ کے رسول میں نے اپنے بھائی کو مقتول حالت میں بنوفلاں کے ہاں پایا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان میں سے پچاس آدمی جمع کر وہ اللہ کی قسم کریں کہ انہوں نے قتل نہیں کیا اور اس کا قاتل نہیں جانتے انہوں نے عرض کی اے اللہ کے رسول میرا صرف یہی بھائی ہے؟ تو آپ نے فرمایا آپ کے لیے سو اونٹ ہیں پس یہ حدیث مدعی علیہم پر قسامت کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔

اور وہ اہل محلہ ہیں اور ان پر دیت واجب ہے قسامت کے ساتھ۔ اگر انہوں نے قسمیں کھالیں تو قتل عمد میں دیت اہل محلہ پر واجب ہو گی اور قتل خطا میں ان کی عاقلہ پر اگر مدعی علیہم یا ان میں سے بعض قسم کھانے سے رک جائیں تو انہیں قید کیا جائے گا قسم اٹھانے تک اس لیے کہ قسم اس میں ذاتی طور پر ضروری ہے خون کے معاملہ کے عظیم ہونے کی وجہ سے۔

۲.....مالکیہ، شوافع: حنابلہ اور داؤد ظاہری کے ہاں پہلے اولیاء مقتول سے پچاس قسمیں لی جائیں گی۔ سہل بن ابی حثمہ کی حدیث پر عمل کرتے ہوئے اور اس میں ہے کیا تم پچاس قسمیں اٹھاؤ گے اور اپنے ساتھی کے خون کے مستحق بنو لہٰذا ہر ولی ان میں سے حاکم اور مدعی کے سامنے قسم اٹھائیں گے اور بڑی مسجد میں نماز کے بعد لوگوں کے اجتماع میں ان الفاظ سے باللہ الذی لا الہ الا ھو لقد ضربہ فلان فمات اولقد قتلہ فلان اور یہ بھی شرط ہے کہ قسم قطعی ہو متہم کے جرم کے ارتکاب کے لیے۔

مالکیہ کے ہاں یہ بھی شرط ہے کہ قسمیں پے در پے ہوں کئی دنوں اور اوقات پر تقسیم نہیں کی جائیں گی اس لیے کہ پے در پے اٹھانے میں زجر وردع میں اثر ہے شوافع اور حنابلہ کے ہاں موالات شرط نہیں اس لیے کہ قسمیں دلائل میں سے ہیں اور دلائل میں تفریق جائز ہے جیسے گواہ متفرق طور پر گواہی دیں جب مدعیان قسمیں نہ اٹھائیں تو مدعی علیہ پچاس قسمیں اٹھائیں گے اور بری ہو جائیں گے ان الفاظ سے'' واللہ ماقتلتہ ولاشار کتہ فی قتلہ ولانسببت فی موتہ'' کیونکہ نبی علیہ السلام نے فرمایا تھا یہود تمہیں پچاس قسمیں اٹھا کر بری کر دیں گے اگر مدعیان قسم نہ اٹھائیں اور مدعی علیہ کی قسموں پر راضی نہ ہوں تو متہم بری ہو جائیں گے اور دیت حنابلہ کے ہاں بیت المال میں ہوگی برخلاف مالکیہ اور شوافع کے ہاں۔ اگر مدعی علیہ قسم سے رک جائے تو قسم شوافع کے ہاں مدعیان پر ہوگی اگر وہ قسم اٹھالیں تو مدعی علیہ کو سزا ملے گی اگر وہ حلف نہ اٹھائیں تو ان پر کوئی چیز نہیں اور مالکیہ کے ہاں مدعی علیہ میں سے جو بھی انکار کرے تو اسے قید کر دیا جائے گا قسم اٹھانے تک یا مرنے تک اور ایک قول ہے کہ سو کوڑے لگائے جائیں یا ایک سال قید کیا جائے۔ اور حنابلہ کے ہاں قید نہیں کیا جائے گا تمام قسموں کی طرح۔

ساتواں مقصد: کس پر قسامت ہے.....قسامت بعض فقہاء کے ہاں تمام ورثاء پر واجب ہے اور بعض کے ہاں بعض ورثاء پر۔

۱.....حنفیہ کے ہاں حلف اٹھانے والا وہ مدعی علیہ ہے اور قسامت کی قسمیں بعض ورثاء یعنی بالغ مردوں پر بچے مجنون اور عورتوں پر قسامت نہیں اس لیے کہ ان کے واجب ہونے کا سبب وہ مدد میں کوتاہی ہے اور موضع قتل کی حفاظت نہ کرنے کی وجہ سے اور یہ اس کی اہل نہیں مقتول جہاں بھی پایا جائے بچہ اور مجنون قسامت میں داخل نہیں چاہے مملوکہ جگہ پایا جائے یا غیر مملوکہ البتہ عاقلہ کے ساتھ دیت میں شریک ہوگا اگر مقتول مملوکہ جگہ پایا گیا اس لیے کہ مملوکہ جگہ اس کا پایا جانا ایسے ہے جیسے اسے مباشرۃ قتل کیا گیا ہے بچہ اور مجنون مالی مواخذت میں مسئول ہیں اور اگر مقتول غیر مملوکہ جگہ پایا جائے تو عورت قسامت میں داخل نہیں لیکن اگر عورت کے گھر یا عورت کے گاؤں میں مقتول پایا گیا کہ وہاں اور کوئی اس کے علاوہ نہیں تو اس پر قسامت ہے اس لیے کہ وہ قسم کی اہل ہے اور طرفین کے ہاں اسی سے حلف لیا جائے گا اور بار بار وہی قسمیں اٹھائے گی اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اس پر قسامت نہیں بلکہ اس کی عاقلہ پر دیت ہے کیونکہ وہ اہل نصرت و مدد میں سے نہیں۔ اور اس مسئلہ میں عورت بھی دیت میں عاقلہ کے ساتھ داخل ہوگی اور مقتول کا ولی اہل محلّہ کے ساتھ حلف نہیں اٹھائے گا اور نہ ہی اسے قسم دینے کا فیصلہ ہوگا اس لیے کہ قسم دفاع کے لیے ہے نہ کہ استحقاق کے لیے قسامت اور دیت جہاں مقتول پایا گیا ان کے قریب ترین عاقلہ پر واجب ہیں پہلے گھر اور قوم پھر اہل محلّہ پھر اہل شہر کسی شخص کی قوم اور قبیلہ الاقرب فالاقرب کے تحت داخل ہوں گے امام ابوحنفیہ اور امام محمد کے ہاں اجارہ پر رہنے والے یا عاریت کے طور پر رہنے والے مالکوں کے ساتھ قسامت میں داخل نہیں اس لیے کہ اس سرزمین کی مدد کے لیے مالک ہی مختص ہیں نہ کے رہائشی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں ان سب پر قسامت ہے اس لیے کہ نظام سنبھالنے کی ولایت رہائشی اور مالکوں دونوں پر ہے طرفین کے ہاں قسامت زمین خریدنے والوں پر نہیں بلکہ ان لوگوں کے لیے ہے جنہیں حاکم نے زمین الاٹ کی ہے اگر چہ اہل خطر میں سے ایک ہی بچا ہوا ہو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں سب اس میں مشترک ہیں کسی چیز کا ضمان اس کی حفاظت نہ کرنے کی وجہ سے لازم ہوتا ہے ان لوگوں پر جنہیں حفاظت کی ولایت حاصل ہے اور ولایت ملکیت سے متحقق ہوتی ہے اور یہ سارے یہاں مالک ہیں اور ظاہر ہے کہ عصر حاضر میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی راہ اتباع کے لیے موزوں ہے اور جب اہل محلّہ حلف اٹھالیں تو اگر دعویٰ قتل عمد کا ہے ان کے مالوں میں دیت واجب ہو جائے گی اور اگر دعویٰ قتل خطا کا ہے تو ان کی عاقلہ پر دیت واجب ہوگی اگر مقتول کے ملنے کی جگہ کسی کی ملکیت ہے تو قسامت مالکوں پر ہوگی اور دیت عاقلہ پر جبکہ اہل محلّہ میں پچاس آدمی مکمل نہ ہوں تب ان پر دوبارہ قسم لی جائے گی تا آنکہ پچاس قسمیں پوری ہو جائیں اس لیے کہ یہ سنت سے واجب ہیں لہٰذا جہاں تک ممکن ہو سکے انہیں مکمل کیا جائے گا اور اس طور پر تکرار کے فائدہ سے بحث نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ سنت سے اسی طرح ثابت ہیں۔

۲۔ مالکیہ قتل عمد اور خطا کے درمیان فرق کرتے ہیں..... کہ قتل خطا کی صورت میں قسامت کی قسمیں مقتول کے ورثاء اٹھائیں گے۔ اگر وارث صرف ایک ہو یا عورت ہو یا بھائی ہو یا خیفی بہن ہو اور جب ورثاء زیادہ ہوئے تو قسمیں میراث کی بقدر تقسیم کی جائیں گی اور کسر کو اکثر والے پر پورا کیا جائے گا اور غائب کی حاضری کا انتظار کیا جائے گا قسم اٹھانے تک اور بچے کا بالغ ہونے تک وہ صرف اپنے حصہ کی قسمیں اٹھا کر دیت لے لے گا اگر قتل خطا میں مقتول کے ورثاء اگر قسم سے انکار کر دیں تو قاتل کی عاقلہ قسم اٹھائیں گے ان میں سے ہر ایک ایک قسم اور اگر جانی کی عاقلہ نہ ہو تو پھر جانی پچاس قسمیں اٹھائے گا اور بری ہو جائے گا اگر اس نے انکار کر دیا تو اپنے حصہ کی دیت دے گا اگر بعض ورثا نے حلف سے انکار کر دیا اور باقیوں نے تمام قسمیں اٹھالیں اور وہ صرف دیت میں سے اپنا حصہ لے گا اور عاقلہ میں سے جس نے انکار کر دیا قسم سے تو وہ صرف اپنے حصے کی دیت کا تاوان دے گا مقتول کے ورثہ کے لیے۔ اور قتل عمد میں عصبہ نسبی حلف اٹھائیں گے چاہے وہ وارث ہوں یا نہ اور ان میں سے دو سے کم حلف نہیں اٹھائیں گے اور عمد میں عورتیں حلف نہیں اٹھائیں گی اس لیے کہ اس میں ان کی گواہی قبول نہیں۔ اگر عورتوں کے بغیر کوئی مرد نہ ہو تو مقتول لا وارث قرار دیا جائے گا اور قسمیں مدعی علیہ اٹھائیں گے اور وہ پچاس قسمیں اٹھائے کہ انہوں

نے قتل نہیں کیا۔

۳.....شوافع کے ہاں قسامت کی قسموں میں مرد عورتیں سب داخل ہیں اور قسمیں ان پر وراثت کے حصص کی بقدر تقسیم ہوں گی۔

۴.....حنابلہ کے ہاں قسمیں مذکر ورثاء کے ساتھ خاص ہیں اور وہ بھی ذوالفروض اور عصبات ہیں بقدر حصص اگر کئی ہوں لیکن اگر وارث صرف ایک ہو تو وہی پچاس قسمیں اٹھائے اور قسامت میں عورتیں بچے اور مجنون داخل نہیں ہوں گے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے تم میں سے پچاس مرد قسمیں اٹھائیں اور اپنے ساتھ کے خون کے مستحق بن جائیں نیز قسامت حجت ہے اس سے قتل عمد ثابت ہوتا ہے لہٰذا شہادت کی طرح عورتوں کی سماعت نہ ہوگی اور بچے اور مجنون کا قول حجت نہیں اگر ان میں سے کوئی اپنے لیے اقرار کرے تو اس کا اقرار قبول نہ ہوگا پس غیر کے حق میں اس کا قول قبول نہ ہونا اولیٰ ہے۔

آٹھواں مقصد: قسامت کا اثر.....فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ قتل خطا اور شبہ عمد میں قسامت سے دیت واجب ہوتی ہے مخففہ اور مغلظہ اور رہ گیا قتل عمد تو حنفیہ اور شوافع کے جدید مذہب کے مطابق یہ کہ قصاص واجب نہیں بلکہ فوری طور پر جانی کے مال سے دیت واجب ہے بخاری کی حدیث کی وجہ سے کہ یا تو تم دیت ادا کرو یا پھر جنگ کے لیے تیار ہو جاؤ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت کو مطلق ذکر فرمایا عمد اور خطا کا فرق بیان نہیں فرمایا اگر قسامت سے قصاص واجب ہوئی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس کا تذکرہ ضرور فرماتے۔ نیز شبہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے قسامت ضعیف حجت ہے لہٰذا قصاص واجب نہیں کرے گی خون کے معاملہ کی احتیاط کی وجہ سے اور عمر و علی رضی اللہ عنہما نے دو بستیوں میں موجود قاتل کی دیت کا فیصلہ قریب ترین بستی والوں پر کیا مالکیہ و حنابلہ کے ہاں قتل عمد میں قصاص قسامت کی وجہ سے واجب ہے لیکن مالکیہ کے ہاں اگر متہم زیادہ ہوں تو صرف ایک ہی قتل کیا جائے گا اور حنابلہ کے ہاں مانع نہ ہو تو اور استدلال کرتے ہیں۔ صحیحین کی روایت سے کیا تم قسمیں اٹھا کر اپنے ساتھی کے خون کے مستحق بن سکتے ہو یعنی قاتل کے خون کے اور ایک روایت میں ہے وہ تمہارے حوالہ کر دیا جائے نیز قسامت حجت ہے اس سے عمد ثابت ہوگا لہٰذا اس میں قصاص بھی ثابت ہوگی اور اثرم نے اپنی سند سے عامر احول سے روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف میں قسامت سے قصاص لی۔

انتهى الجزء السابع ويتبعه الجزء الثامن تتمة الفقه العام الجهاد وتوابعه القضاء

......۞......۞......۞......

اردو ترجمہ

الفقہ الاسلامی وادلتہ

دور حاضر کے فقہی مسائل، ادلہ شرعیہ، مذاہب اربعہ کے فقہا کی آرا،
اور اہم فقہی نظریات پر مشتمل دور جدید کے عین تقاضوں کے مطابق مرتب کردہ
ایک علمی ذخیرہ جس میں احادیث کی تحقیق وتخریج بھی شامل ہے

حصہ ہشتم

باب الجہاد، باب القضاء

مؤلف

الاستاذ الدکتور وھبۃ الزحیلی رکن مجمع الفقہ الاسلامی

مترجم

مولانا محمد یوسف تنولی

فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی

دارالاشاعت اردو بازار، کراچی

اصطلاحات

جہاد:......دین کی سربلندی کے لئے مسلح جدوجہد جہاد ہے۔

مجاہد:......جہاد فی سبیل اللہ کا فریضہ انجام دینے والا۔

امان:......غیر مسلم حربی کو اس کی ذات اور جان ومال کے سلسلہ میں مستقل طور پر یا ایک مدت کے لئے سلامتی کی ضمانت دینا خواہ حکومت سلامتی دے یا کوئی مسلمان شہری۔

حربی:......ایسا غیر مسلم دشمن جس کی قوم کے ساتھ جنگ ہو رہی ہو۔

مستامن:......وہ غیر ملکی جو باقاعدہ اجازت لے کر ملک میں داخل ہو۔

عقد ذمہ:......مفتوحہ کفار کے ساتھ معاہدہ کر کے انھیں مفتوحہ علاقہ میں رہنے دینا۔

ذمی:......وہ غیر مسلم جو دار الاسلام میں معاہدہ کے تحت رہ رہا ہو۔

نفل:......جنگ میں دیا جانے والا انعام۔

سلب:......دشمن کے فوجی کا ساز وسامان اور اس کے کپڑے بوٹ وغیرہ۔

فئی:......وہ مال جو دشمنوں سے بغیر جنگ کے اسلامی حکومت کو حاصل ہو۔

غنیمت:......دورانِ جنگ دشمن سے حاصل ہونے والا مال۔

حاکم:......حکومتِ وقت یا قاضی یا حکومت کا مقرر کردہ عہدہ دار۔

حکم:......قاضی کا صادر کیا ہوا فیصلہ۔

محکوم بہ:......وہ حق جو قاضی کے فیصلہ سے لازم قرار پائے۔

محکوم علیہ:......جس کے خلاف قاضی کا فیصلہ ہوا ہو۔

محکوم لہ:......وہ شخص جس کے حق میں قاضی کا فیصلہ ہوا ہو۔

قاضی:......جج، لوگوں کے تنازعات کے فیصلے کرنے والا۔

ولایت:......اختیارات۔

شہادت:......گواہی دینا۔

رجوع:......گواہی سے رجوع کر لینا۔

شاہد زور:......جھوٹا گواہ۔

اقرار:......اپنے اوپر دوسرے کے حق کے ثابت ہونے کی خبر دینا۔

مُقر:......اقرار کرنے والا۔

مقرلہ:......جس کے حق میں اقرار کیا جائے۔

مقربہ:......وہ چیز جس کا اقرار کیا جائے۔

حسبہ:......محکمہ امر بالمعروف ونہی عن المنکر۔

پہلی فصل...... جہاد کا حکم اور قواعد

عام طور پر فقہاء ''کتاب السیر'' کے عنوان کے ذیل میں بین الاقوامی اور مسلمانوں کے آپس کے تعلقات کے متعلق کلام کرتے ہیں۔ ''السیر'' سیرۃ کی جمع ہے، اس کا لغوی معنی راستہ، طریقہ ہے۔ لیکن اس سے مراد رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے غزوات ہوتے ہیں، تاہم اس کے ذیل میں جہاد کی حقیقت، جنگ وقتال کے ذمہ داران، معرکہ سے پہلے، معرکہ کے دوران اور معرکہ کے اختتام پر مسلمانوں کی ذمہ داریوں کے متعلق بھی گفتگو کی جاتی ہے، اس کے علاوہ معاہدات کا حکم، جنگ بندی، عقد ذمہ، اموال غنیمت کے احکام، مال غنیمت کے خمس (پانچویں حصے) کی تقسیم کی کیفیت، مسلمانوں کے ان اموال کا حکم جن پر دشمن قبضہ کرلے، قیدیوں اور مرتدین کا حکم بھی اس بحث میں شامل ہے۔

میں ان سب موضوعات کو اجمالاً بیان کروں گا چونکہ ان کی تفصیل مستقل ضخیم تالیف کی محتاج ہے۔

جہاد کا معنی

لغوی معنی...... جہاد ''جہد'' سے مشتق ہے جس کا معنی کوشش ہے۔ یا ''جہد'' سے ماخوذ ہے اور معنی عمل میں مبالغہ کرنا۔

اصطلاحی تعریف

حنفیہ کے نزدیک...... ''هو الدعاء الى الدين الحق وقتال من لم يقبله بالمال والنفس''

دین حق کی دعوت دینا اور جو اس دین کو قبول نہ کرے اس سے مال اور جان کے ساتھ لڑنا جہاد کہلاتا ہے۔

چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّ ثِقَالًا وَّ جَاهِدُوْا بِاَمْوَالِكُمْ وَ اَنْفُسِكُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ؕ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ۝۴۱

جہاد کے لئے نکل کھڑے ہو چاہے تم ہلکے ہو یا بوجھل اور اپنے مال و جان سے اللہ کے راستے میں جہاد کرو،

اگر تم سمجھ رکھتے ہو تو یہی تمہارے حق میں بہتر ہے۔ التوبۃ ۹/۴۱

اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰى مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنْفُسَهُمْ وَ اَمْوَالَهُمْ بِاَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ ؕ يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَيَقْتُلُوْنَ وَ يُقْتَلُوْنَ ۫ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرٰىةِ وَ الْاِنْجِيْلِ وَ الْقُرْاٰنِ ؕ وَ مَنْ اَوْفٰى بِعَهْدِهٖ مِنَ اللّٰهِ فَاسْتَبْشِرُوْا بِبَيْعِكُمُ الَّذِيْ بَايَعْتُمْ بِهٖ ؕ وَ ذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ ۝۱۱۱ التوبۃ ۹/۱۱۱

واقعہ یہ ہے کہ اللہ نے مومنوں سے ان کی جانیں اور ان کے اموال اس بات کے بدلے میں خرید لئے ہیں کہ جنت انہی کی ہے، وہ اللہ کے راستے میں جنگ کرتے ہیں۔ جس کے نتیجے میں مارتے بھی ہیں اور مارے بھی جاتے ہیں۔ یہ سب اللہ کا سچا وعدہ ہے۔ توراۃ، انجیل اور قرآن میں بھی، اور کون ہے جو اللہ سے زیادہ اپنے وعدے کو پورا کرنے والا ہے؟ لہٰذا اپنے اس سودے پر خوشی مناؤ، جو تم نے اللہ سے کرلیا ہے اور یہی بڑی زبردست کامیابی ہے۔ ❶

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء نے اس کے قریب قریب تعریف کی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک...... هو قتال الكفار لنصرة الاسلام۔ ❷

❶...... البدائع ۹۷/۷، فتح القدير ۲۷۶/۴، الدر المختار ۲۳۸/۳۔ ❷ حاشیۃ الشرقاوی علی نحفۃ الطلاب ۳۹۱/۳، وآثار الحرب للمؤلف ص ۳۱۔

اسلام کی سربلندی کے لئے کفار کے ساتھ جنگ کرنا جہاد ہے۔

زیادہ بہتر جہاد کی شرعی تعریف یہ ہے:

بذل الوسع والطاقة فی قتال الکفار ومدا فعتھم بالنفس والمال واللسان

کفار کے ساتھ جنگ کرنے اور جان ومال اور زبان سے ان کے خلاف کھڑے ہوجانے اور دفاع کرنے میں آخری درجہ کی کوشش اور طاقت صرف کردینے کا نام جہاد ہے۔

احکام اسلام کی تعلیم وتعلم، لوگوں میں احکام کی نشرواشاعت، مال خرچ کرنا اور امام کے اعلان جہاد پر دشمن سے لڑنا سب جہاد ہے۔ چنانچہ ابوداؤد نے حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت نقل کی ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

''مشرکین کے ساتھ مال، جان اور زبان سے جہاد کرو۔''

اسلام میں جہاد کی فضیلت...... جہاد اسلام کی سربلندی، عزت وافتخار ہے، اسلام کے احکام وضوابط کے اردگرد جنگلہ اور باڑ ہے، اسلام اور مسلمانوں کے ممالک کی حفاظت کا طریقہ ہے، جہاد اسلام کا زبردست اور عظیم الشان اصول ہے چونکہ جہاد عزت وافتخار اور سیاست کا راستہ ہے، جہاد فریضہ محکمہ ہے اور تا قیامت جاری رہے گا، چنانچہ جس قوم نے بھی جہاد ترک کیا وہ ذلیل ورسوا ہوئی وہ اپنے گھر کی چوکھٹ پر ہی ذلیل وخوار ہوئے اور اللہ نے ان کی مدد چھوڑ دی، ان پر شرارت پسند اور حقیر لوگوں کو مسلط کردیا۔

چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَجَاهِدُوْا فِي اللّٰهِ حَقَّ جِهَادِهٖ

اللہ کی راہ میں اس طرح جہاد کرو جس طرح جہاد کرنے کا حق ہے۔ الحج ۲۲/۷۸

ایک آیت اور بھی گذر چکی ہے۔

ان اللہ اشتری من المؤمنین ......الآیة

بہت ساری احادیث وارد ہوئی ہیں جو فضیلت جہاد پر بین ثبوت ہیں، چنانچہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ افضل ترین عمل کون سا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانا، عرض کی گئی: پھر کون سا عمل افضل ہے؟ فرمایا: جہاد فی سبیل اللہ، عرض کیا گیا: پھر کون سا عمل؟ فرمایا حج مقبول ہے۔ ❶

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''اللہ کی راہ میں ایک صبح یا ایک شام دنیا اور جو کچھ دنیا میں ہے سے بہتر ہے۔ ❷ وہ مجاہد جو اللہ تعالیٰ کی راہ میں اپنی جان قربان کردیتا ہے، معاشرہ اور اعلیٰ اقدار کے قیام کے لئے اپنی جان کی پرواہ نہیں کرتا وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں اور انسانی تاریخ میں ارفع واعلیٰ مقام ومرتبہ پر فائز ہوجاتا ہے اور اللہ تعالیٰ اسے انبیاء ومرسلین کے اوصاف سے سرفراز فرماتے ہیں، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا ؕ بَلْ اَحْيَآءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ ﴿۱۶۹﴾ فَرِحِيْنَ بِمَآ اٰتٰىهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ ۙ وَ يَسْتَبْشِرُوْنَ بِالَّذِيْنَ لَمْ يَلْحَقُوْا بِهِمْ مِّنْ خَلْفِهِمْ ۙ اَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ﴿۱۷۰﴾

اے پیغمبر! جو لوگ اللہ کے راستے میں قتل ہوئے ہیں انہیں ہرگز مردہ مت سمجھنا، بلکہ وہ زندہ ہیں، انہیں اپنے رب کے پاس رزق ملتا ہے، اللہ نے ان کو اپنے فضل سے جو کچھ دیا ہے وہ اس پر مگن ہیں، اور ان کے پیچھے جو لوگ ابھی ان کے ساتھ (شہادت میں) شامل نہیں ہوئے ان کے بارے میں اس بات پر بھی خوشی مناتے ہیں کہ (جب وہ ان سے آکر ملیں گے تو) نہ ان پر کوئی خوف ہوگا اور نہ وہ غمگین ہوں گے۔ آل عمران ۳/ ۱۶۹۔ ۱۷۰

---

❶......رواه البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن خزیمة فی صحیحه عن ابی هریرة رضی الله تعالیٰ عنه. ❷رواه الشیخان وغیرهما عن انس بن مالک رضی الله تعالیٰ عنه.

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کی راہ میں درجہ شہادت حاصل کرنے کی بار ہا تمنا کی ہے اور ارشاد فرمایا ہے ''قسم اس ذات کی جس کے قبضہ قدرت میں محمد کی جان ہے پسند کرتا ہوں کہ اللہ کی راہ میں جہاد کروں اور قتل کر دیا جاؤں، پھر جہاد کروں اور قتل کر دیا جاؤں پھر جہاد کروں اور قتل کر دیا جاؤں۔ ❶ ایک اور حدیث میں آپ نے فرمایا'' شہید کا ہر گناہ بخش دیا جاتا ہے سوائے قرضے کے ❷ بلکہ شہید تو دوبارہ دنیا میں آنے کی تمنا کرے گا، چنانچہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔'' کوئی شخص ایسا نہیں ہوگا جو جنت میں داخل ہو اور پھر دنیا میں واپس آنے کی تمنا کرے اور یہ کہ دنیا میں اسے کوئی چیز ملے البتہ ایک شہید دنیا میں واپس آنے کی تمنا کرے گا کہ اسے دسیوں مرتبہ قتل کیا جائے۔ وہ یہ تمنا اس لئے کرے گا کہ وہ شرف وکرامت کو بھانپ جائے گا۔ ❸

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتولین کی تین قسمیں بیان فرمائیں۔ ارشاد فرمایا: مقتولین تین قسم کے لوگ ہیں: بندہ مومن جو اپنی جان اور مال سے اللہ کی راہ میں جہاد کرتا ہے، یہاں تک کہ دشمن کے مدمقابل ہو جاتا ہے اور (لڑتے لڑتے) شہید ہو جاتا ہے، یہ آزمودہ شہید ہے، یہ اللہ تعالیٰ کے عرش تلے نصب خیمے میں ہوگا، اس کے اور انبیاء کے درمیان صرف درجۂ نبوت کا فرق ہوگا۔ دوسرا وہ شخص جو طرح طرح کے گناہ کرتا ہے پھر اللہ کی راہ میں اپنی جان اور مال سے جہاد کرتا ہے، یہاں تک کہ دشمن سے اس کی مڈبھیڑ ہو جاتی ہے آخر کار وہ مقتول ہو جاتا ہے، اس کا یہ عمل اس کے لئے پاکی کا سبب بن جاتا ہے اس کے گناہوں اور خطاؤں کو مٹا دیتا ہے، حقیقت میں تلوار گناہ مٹا دیتی ہے، پھر اس شخص کو جنت میں داخل کیا جائے گا وہ جس دروازے سے چاہے گا جنت میں داخل ہو جائے گا، جنت کے آٹھ دروازے ہیں، جب کہ دوزخ کے سات دروازے ہیں جو ایک دوسرے کے اوپر نیچے ہیں، تیسرا شخص منافق ہے جو اپنی جان اور مال سے جہاد کرتا ہے یہاں تک کہ دشمن سے اس کی مڈبھیڑ ہو جاتی ہے اور وہ مقتول ہو جاتا ہے یہ شخص دوزخ میں جائے گا، حقیقت میں تلوار نفاق نہیں مٹاتی۔ ❹

فریضۂ جہاد:

اگر نفیر عام نہ ہو (اقدامی جہاد)...... اگر نفیر عام نہ ہو تو جہاد فرض کفایہ ہے، کفایہ ہونے کا معنی یہ ہے کہ جہاد ہر اس شخص پر فرض ہوگا جو جہاد کا اہل ہو، لیکن اگر کچھ لوگ جہاد کے لئے کھڑے ہو جائیں تو بقیہ لوگوں سے ساقط ہو جائے گا۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

فضل اللہ المجاهدین باموالهم وانفسهم علی القاعدین درجة و کلاً وعد اللہ الحسنٰی

اور اللہ نے مجاہدین کو بیٹھے رہنے والوں پر درجے میں فضیلت دی ہے اور اللہ نے سب سے اچھائی کا وعدہ کر رکھا ہے۔

آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مجاہدین اور بیٹھے رہنے والوں دونوں قسم کے لوگوں کے ساتھ اچھائی کا وعدہ کیا ہوا ہے، اگر اقدامی جہاد فرض عین ہوتا تو بیٹھے رہنے والوں کے ساتھ اچھائی کا وعدہ نہ ہوتا۔ چونکہ اس صورت میں بیٹھا رہنا حرام ہوگا۔

فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَآفَّةً ؕ فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْٓا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ ﴿۱۲۲﴾ التوبة ۹/ ۱۲۲

اور مسلمانوں کے لئے یہ بھی مناسب نہیں ہے کہ وہ ہمیشہ سب کے سب جہاد کے لئے نکل جائیں، لہٰذا ایسا کیوں نہ ہو کہ ان کی ہر بڑی جماعت میں سے ایک گروہ جہاد کے لئے نکلا کرے تا کہ (جو لوگ جہاد میں نہ گئے ہوں) وہ دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرنے کے لئے محنت کریں۔

---

❶......رواه البخاری و مسلم عن ابی هریرة رضی اللہ تعالیٰ عنه۔ ❷رواه مسلم عن عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنه۔ ❸رواه البخاری ومسلم والترمذی عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنه۔ ❹اخرجه الدارمی من حدیث عتبة بن عبدالسلمی والطیالسی وابن حبان والبیهقی واحمد والطبرانی ورجال احمد رجال الصحیح خلا ابا المثنی، الملوکی وهو ثقة۔

نیز جہاد کا مقصد دعوت الی اللہ دعوت الی الاسلام، اعلاء کلمۃ اللہ، اعلاء حق، کفار کے شر کا دفعیہ ہے۔ یہ مقصد کچھ لوگوں کے کھڑے ہونے سے حاصل ہو جائے تو دوسرے لوگوں سے فریضہ ساقط ہو جائے گا۔

اگر ایک ملک یا شہر یا علاقہ کے لوگ کافروں کی سرکوبی کے لئے کافی نہ ہوں تو ان کے پڑوسی ملک یا شہر کے لوگوں پر فرض ہوگا کہ وہ اصل متحرکین کے ساتھ کھڑے ہوں اسی طرح الاقرب فالاقرب کے اصول پر۔ پڑوسی مسلمان اسلحہ، مال و جان سے مجاہدین کی مدد کریں۔

خاوند کی اجازت کے بغیر جہاد میں عورت کا شریک ہونا جائز نہیں۔ چونکہ حقوق زوجیت کی ادائیگی فرض عین ہے، اسی طرح والدین کی اجازت کے بغیر اولاد کا جہاد میں شریک ہونا بھی جائز نہیں چونکہ والدین کی خدمت فرض عین ہے اور فرض عین فرض کفایہ پر مقدم ہوتا ہے۔

اگر جہاد کے لئے افرادی قوت بھرپور موجود ہو تو اس صورت میں سال میں کم از کم ایک مرتبہ جہاد میں شریک ہونا ضروری ہے جیسے احیائے کعبہ سال میں ایک بار (مستطیع کے لئے ضروری ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

أَوَ لَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ

کیا یہ لوگ دیکھتے ہیں کہ وہ ہر سال ایک دو مرتبہ کسی آزمائش میں مبتلا ہوتے ہیں۔ التوبۃ ۹/۱۲۶

مجاہد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: یہ آیت جہاد کے متعلق نازل ہوئی ہے۔

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جہاد فرض کفایہ تھا۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

لَا يَسْتَوِي الْقٰعِدُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَ الْمُجٰهِدُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجٰهِدِيْنَ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقٰعِدِيْنَ دَرَجَةً ۚ وَ كُلًّا وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى ۚ النساء ۴/۹۵

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مجاہدین اور بیٹھے رہنے والوں کے درمیان خط فاصل کھینچا ہے، ہاں البتہ سب سے اچھائی کا وعدہ کیا ہے، جب کہ گناہ گار سے اچھائی کا وعدہ نہیں کیا جاتا، حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کفار کی دو حالتیں ہیں۔

(اول)..... کفار اپنے ہی ملک میں ہوں تو جہاد فرض کفایہ ہے اگر اتنے لوگ کھڑے ہو جائیں جن سے کفایت ہو سکتی ہو تو بقیہ لوگوں سے فریضہ ساقط ہو جائے گا۔

(دوم)..... یہ کہ کفار ہمارے کسی شہر پر حملہ آور ہو جائیں، اس ملک کے اہالی پر دفاع لازمی ہو جاتا ہے، اگر اس شہر کے لوگ کافی نہ ہوں تو ان کے پڑوسی ملک کے مسلمانوں پر کفار سے جنگ کرنا واجب ہے، کفایت کی قید اس امر پر دلیل ہے کہ سبھی لوگوں کا جہاد میں نکلنا واجب نہیں بلکہ اگر بقدر کفایت لوگ اس ذمہ داری کو نبھانے کے لئے اٹھ کھڑے ہوں تو بقیہ لوگوں سے فریضہ ساقط ہو جائے گا۔ ❶

اگر نفیر عام ہو (دفاعی جہاد)..... مثلاً کفار کسی اسلامی ملک پر حملہ آور ہو جائیں تو ہر قدرت رکھنے والے پر جہاد فرض عین ہوگا۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

انفروا خفافًا وثقالاً

جہاد کے لئے نکل کھڑے ہو خواہ تم ہلکے ہو یا بوجھل۔

یہ آیت جہاد میں کوچ کرنے کے متعلق نازل ہوئی ہے:

مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِيْنَةِ وَ مَنْ حَوْلَهُمْ مِّنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَّتَخَلَّفُوْا عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ وَ لَا يَرْغَبُوْا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَّفْسِهٖ

❶..... مغنی المحتاج ۴/۲۰۸ المغنی ۸/۳۴۸۔

مدینہ کے باشندوں اوران کے اردگرد کے دیہات میں رہنے والوں کے لئے یہ جائز نہیں تھا کہ وہ اللہ کے رسول (کا ساتھ دینے) سے پیچھے رہیں، اور نہ یہ جائز تھا کہ وہ بس اپنی جان پیاری سمجھ کران کی جان سے بے فکر ہو بیٹھیں۔سورۃ التوبہ، آیت ۱۲۰

جب جہاد کے لئے اعلان عام ہو تو اس صورت میں عورت اپنے خاوند کی اجازت کے بغیر جہاد کے لئے نکلے، اولاد کے لئے بھی جائز ہے کہ وہ والدین کی اجازت کے بغیر نکلے۔

تین صورتوں میں جہاد متعین ہے:❶

(اول)......جب مسلمانوں کا دشمن سے آمنا سامنا ہو جائے صفیں باہم مقابل ہو جائیں تو جو شخص جہاد کے لئے حاضر ہو اس پر منہ موڑنا یا واپس ہونا حرام ہے بلکہ ڈٹ جانا متعین ہے، چنانچہ فرمان باری اللہ تعالیٰ ہے:

یاایھا الذین آمنوا اذا لقیتم فئۃ فاثبتوا واذکروا اللہ کثیراً

اے ایمان والو! جب کسی جماعت سے تمہارا مقابلہ ہو جائے تو ثابت قدم رہو اور زیادہ سے زیادہ اللہ کا ذکر کرتے رہو۔

(دوم)......اگر کفار کسی شہر پر چڑھائی کر آئیں تو اہل شہر پر دفاع اور جنگ واجب ہے۔

(سوم)......اگر امام کسی قوم سے جہاد کے لئے کوچ کرنے کا مطالبہ کرے تو اس قوم پر جہاد کے لئے کوچ کرنا لازم ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَا لَكُمْ اِذَا قِيْلَ لَكُمُ انْفِرُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اثَّاقَلْتُمْ اِلَى الْاَرْضِ

اے ایمان والو! تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ جب تم سے کہا گیا کہ اللہ کے راستے میں جہاد کے لیے کوچ کرو تو تم بوجھل ہو کر زمین سے لگ گئے۔التوبۃ ۹/۳۸

اسی طرح متفق علیہ حدیث ہے کہ جب تم سے جہاد کے لئے کوچ کا مطالبہ کیا جائے تو کوچ کرو۔

فریضۂ جہاد کے متعلق یہ حکم فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے۔❷

شرائط جہاد......وجوب جہاد کی سات شرائط ہیں۔اسلام، بلوغت، عقل، آزادی، مرد ہونا، کسی بھی عذر سے سلامت ہونا اور نان نفقہ موجود ہونا۔

اسلام بلوغ اور عقل تقریباً سبھی احکام شرعیہ کے لئے شرائط ہیں۔رہی بات آزادی کی سو وہ اس لئے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آزاد شخص سے اسلام اور جہاد پر بیعت لیتے تھے جب کہ غلام سے صرف جہاد پر بیعت لیتے تھے۔

مرد ہونا اس لئے شرط ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا وغیرھا کی حدیث بخاری نے روایت نقل کی ہے کہ وہ کہتی ہیں: میں نے عرض کیا: ہم (عورتیں) سمجھتی ہیں کہ جہاد افضل عمل ہے، کیا ہم جہاد میں شریک نہ ہوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لیکن حج مبرور (مقبول) افضل جہاد ہے۔

رہی بات عذر سے سلامت ہونا یعنی نابینا، لنگڑا اور مریض نہ ہونا سو اس کی دلیل یہ آیت ہے:

لَيْسَ عَلَى الْاَعْمٰى حَرَجٌ وَّ لَا عَلَى الْاَعْرَجِ حَرَجٌ وَّ لَا عَلَى الْمَرِيْضِ حَرَجٌ

نابینا پر کوئی گناہ نہیں لنگڑے پر کوئی گناہ نہیں اور مریض پر بھی کوئی گناہ نہیں۔النور ۲۴/۶۱

نان ونفقہ موجود ہونے کی دلیل یہ آیت ہے:

---

❶......المغنی ۳۴۶/۸۔❷البدائع: المرجع السابق ص ۹۸، تبیین الحقائق ۲۴۱/۳، فتح القدیر ۲۷۸/۴، الدرالمختار ۲۳۹۳۔آثار الحرب ص ۸۷۔

لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَآءِ وَ لَا عَلَى الْمَرْضٰى وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ مَا يُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ اِذَا نَصَحُوْا لِلّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ

کمزور لوگوں پر جہاد میں نہ جانے کا کوئی گناہ نہیں، نہ بیماروں پر، اور نہ ان لوگوں پر جن کے پاس خرچ کرنے کو کچھ نہیں ہے جب کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کے لئے مخلص ہوں۔ التوبۃ ۹/۹۱

عقلی وجہ یہ ہے کہ جہاد ہتھیاروں کے بغیر ناممکن ہے، لہٰذا ہتھیاروں پر قادر ہونا ضروری ہوا، یہ چیز زمانہ ماضی میں تھی ہمارے زمانے میں حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ مجاہد کو مسلح کرے اور اسے خرچہ بہم پہنچائے۔

مکلفین جہاد...... جو شخص جہاد کی قدرت رکھتا ہو اس پر جہاد فرض ہے، اور جو شخص جہاد کی قدرت نہیں رکھتا اس پر جہاد فرض نہیں، چنانچہ نابینا، لنگڑا اور مریض سے جہاد کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اسی طرح اپاہج، شیخ فانی، کمزور، جس کا ہاتھ کٹا ہو، جو شخص جہاد کے اخراجات نہ پاتا ہو، بچہ، عورت اور غلام پر بھی جہاد فرض نہیں۔ عورت اور غلام بالترتیب اپنے شوہر اور آقا کی خدمت میں مصروف ہوتے ہیں اور بچہ غیر مکلف ہے اور جہاد کی اہلیت نہیں رکھتا۔ اس کی دلیل ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جو صحیحین میں وارد ہوئی ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں:

غزوۂ احد کے موقع پر مجھے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے لایا گیا میں اس وقت ۱۴ سال کی عمر میں تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ میں شریک ہونے کی مجھے اجازت مرحمت نہیں فرمائی...... الحدیث

ان کے علاوہ باقی لوگ چونکہ جہاد سے عاجز ہیں اس لئے ان پر جہاد فرض نہیں، انہی معذورین کے متعلق یہ آیت نازل ہوئی:

لَيْسَ عَلَى الْاَعْمٰى حَرَجٌ وَّلَا عَلَى الْاَعْرَجِ حَرَجٌ وَّلَا عَلَى الْمَرِيْضِ حَرَجٌ...... الآیۃ

چنانچہ آیت تخلف نازل ہونے کے بعد معذورین نے جہاد میں شرکت کا ارادہ کیا اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ دوسری آیت میں ہے:

لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَآءِ وَ لَا عَلَى الْمَرْضٰى وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ مَا يُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ اِذَا نَصَحُوْا لِلّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ

سورۃ التوبۃ ۹/۹۱ ❶

قبل از جنگ کیا کیا امور واجب ہیں؟...... جہاد کی تمام تر ذمہ داری امام کے سپرد ہے رعایا پر امام کی اطاعت واجب ہے، مناسب یہ ہے کہ مشرکین کے آس پاس جو لوگ رہتے ہوں انہیں مشرکین کے خلاف جہاد کرنے کے لئے تیار کیا جائے، قلعے تعمیر کئے جائیں خندقیں کھودی جائیں اور دیگر ضروریات کا انتظام کیا جائے۔ امام ہر علاقے میں ایک امیر مقرر کرے جو جو امور جنگ اور تدبیر جہاد میں امام کا مقلد ہو ❷ اگر یہ مسلمانوں اور کافروں کے درمیان تعلقات خراب ہو جائیں اور جنگ کے اسباب موجود ہوں اور مسلمان حکمران دشمن کے ساتھ معرکہ کی ٹھان لے۔ تو اس وقت اعلان جہاد اور دعوت اسلام کے ذریعے دشمن کو ڈرانا دھمکانا واجب ہے۔

دعوت اسلام کے پہنچانے کے متعلق فقہاء کی تین آراء ہیں:

(اول)...... جنگ شروع کرنے سے پہلے دعوت اسلام مطلقاً واجب ہے مطلقاً کا معنی یہ ہے کہ دشمن کو خواہ دعوت پہنچی ہو یا نہ پہنچی ہو۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ، ہادویہ اور زیدیہ کا یہی مذہب ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

سَتُدْعَوْنَ اِلٰى قَوْمٍ اُولِىْ بَاْسٍ شَدِيْدٍ تُقَاتِلُوْنَهُمْ اَوْ يُسْلِمُوْنَ

تمہیں ایسے لوگوں کے پاس لڑنے کے لئے بلایا جائے گا جو بڑے سخت جنگجو ہوں گے، کہ یا تو ان سے لڑتے رہو یا وہ اطاعت قبول کرلیں۔

سورۃ الفتح ۴۸/۱۶

---

❶...... المراجع السابقة، البدائع ص ۹۸، تبيين الحقائق ص ۲۴۱، فتح القدير ص ۲۸۳، الدر المختار ص ۲۴۱۔ ❷ المغنی ۳۵۲/۸۔

(دوم)...... دشمن تک اسلام کی دعوت پہنچانا مطلقاً واجب نہیں، یہ حنابلہ کی رائے ہے۔

(سوم)...... جن کفار کے پاس دعوت نہ پہنچی ہو انہیں دعوت دینا واجب ہے اگرچہ اسلام کی نشر و اشاعت ہو چکی ہو اور پوری طرح اسلام کا ظہور ہو چکا ہو۔ لوگوں کو بھی پتہ ہو کہ ہمیں کس دین کی دعوت دی جارہی ہے، اور کس امر پر ہم سے جنگ کی جارہی ہے، چنانچہ اس رائے کے مطابق دعوت اعلان و انذار (خوفزدہ کرنے کے لئے) کے طور پر مستحب ہے واجب نہیں۔ یہ جمہور فقہاء، شیعہ، امامیہ اور اباضیہ کی رائے ہے۔ ابن منذر کہتے ہیں: یہ جمہور اہل علم کا قول ہے، بہت ساری احادیث اس پر شاہد اور دال ہیں اور مختلف روایتوں میں تطبیق بھی اسی رائے سے ہو جاتی ہے۔ ❶

جن احادیث سے وجوب دعوت ثابت ہوتا ہے ان میں سے ایک حدیث یہ ہے۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر دعوت کے کبھی کسی قوم کے ساتھ جنگ نہیں کی۔ ❷

سلیمان بن بریدہ اپنے والد سے روایت نقل کرتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی شخص کو لشکر یا دستے کا امیر مقرر کرتے تو اسے بالخصوص تقویٰ اور مسلمانوں کے ساتھ بھلائی کرنے کی وصیت کرتے، پھر فرماتے: جب مشرکین کے ساتھ تمہارا آمنا سامنا ہو تو انہیں تین باتوں کی طرف بلاؤ، ان میں سے جون سی بات بھی وہ قبول کریں تم اسے تسلیم کرلو، انہیں اسلام کی دعوت دو اگر دعوت قبول کرلیں تو تم بھی انہیں تسلیم کرلو اور جنگ سے باز رہو، اگر دعوت سے انکار کریں تو پھر ان سے جزیہ کا مطالبہ کرو اگر مان جائیں تو تم قبول کرلو اور جنگ سے باز رہو اگر جزیہ (ٹیکس) دینے سے انکار کریں تو اللہ تعالیٰ سے مدد طلب کر کے ان پر چڑھائی کردو۔ الحدیث۔ ❸

وہ احادیث جن سے دعوت اسلام کا پہنچنا واجب ثابت نہیں ہوتا ان میں سے ایک حدیث حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ بنی مصطلق پر حملہ کیا درحالیکہ قبیلہ کے لوگ غفلت میں تھے اور ان کے مویشی پانی پی رہے تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے جنگجوؤں کو قتل کرنے اور بقیہ کو قید کرنے کا حکم دیا۔ ❹

ایک اور حدیث حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں حکم دیا تھا کہ مقام اُبنی کے لوگوں پر غارت گری ڈال دو اور ان کے مکانات وغیرہ جلا دو۔ ❺ چنانچہ غارتگری دعوت کے ساتھ نہیں ہوئی۔

پہلی دو احادیث میں دعوت کا اعتبار کیا گیا ہے اور دعوت جواز جہاد کے لئے شرط قرار دی گئی ہے، جب کہ دوسری دو احادیث میں بغیر دعوت کے دشمن پر چڑھائی کو جائز قرار دیا گیا ہے، ان دو احادیث میں اس امر کی رعایت کی گئی ہے کہ قبل ازیں اسلام کی دعوت پہنچی ہوگی، چنانچہ پہلی اور دوسری رائے کے اصحاب نے احادیث میں نسخ کا قول اختیار کر کے تطبیق دی ہے۔

جب کہ جمہور نے احادیث کو جمع کیا ہے چونکہ نسخ کا قول اسی وقت اختیار کیا جاتا ہے جب دلائل کو یکجا کرنا مشکل ہو، چنانچہ جن لوگوں تک دعوت اسلام نہ پہنچی ہو ان کو دعوت دینا واجب ہے اور جنہیں دعوت پہلے سے پہنچی ہو دوبارہ دعوت دینا مستحب ہے۔

بنا بر ہذا جائز ہے کہ جن کفار کو دعوت پہنچی ہو ہم ان سے جنگ کردیں یا غارت گری ڈالیں یا شبخون ماریں۔ اس تفصیل سے واضح ہو جاتا ہے کہ جن کفار کے ساتھ ہمیں جنگ کرنی ہو تو اس میں دو شرطیں ہیں۔

ا...... یہ کہ کفار مستأمنین (اجازت لے کر ہمارے ملک میں رہنے والے) نہ ہوں، معاہدین نہ ہوں یا ذمی نہ ہوں، چونکہ ان لوگوں کی جانیں محفوظ ہوتی ہیں، معصوم الدم نہیں ہوتے، شریعت نے ان لوگوں کے قتل کو حرام قرار دیا ہے۔

---

❶...... آثار الحرب طبعه سوم ص ۱۵۲، الاحکام السلطانیه للماوردی ص ۳۵۔ ❷رواه احمد والبیهقی وابویعلیٰ والطبرانی وعبد الرزاق، قال الهیثمی رجاله رجال الصحیح مجمع الزوائد ۵/۳۰۵۔ ❸رواه الجماعة الا البخاری وصححه الترمذی (نصب الرایة ۳/۳۸۰، سبل السلام ۴/۴۶)۔ ❹رواه احمد والشیخان۔ ❺رواه ابو داؤد وابن ماجه۔ (نصب الرایة ۳/۳۱۲) مقام اُبنی فلسطین میں عسقلان اور رملہ کے درمیان واقع ہے۔

۲.....کفار کو دعوت دینا، انہیں اسلام کی حقیقت، اہداف، واغراض سے آگاہ کرنا اور دشمنان اسلام سے جہاد کرنے کے اسباب سے آگاہ کرنا۔ اگر چہ دو شرطیں پائی جائیں تو پیشگی دعوت کے بغیر بھی جہاد کرنا جائز ہے۔

دوران جنگ کن لوگوں کو قتل کیا جائے اور کن لوگوں کے قتل سے باز رہا جائے؟......وہ لوگ جو جنگ میں کسی طرح سے بھی شریک ہوں خواہ براہِ راست فوج میں شامل ہو یا جنگی تدبیر رکھتے ہو یا صاحب رائے ہوں انہیں قتل کرنا جائز ہے۔ فوجیوں کے علاوہ عورت، بچے، مجنون، بوڑھا، مریض، اپاہج، لولا، نابینا، جس کے ہاتھ پاؤں کٹے ہوں، معتوہ، گرجے میں بیٹھے راہب، عبادت گاہوں میں عبادت میں مشغول لوگ، جنگ سے عاجز اور کسانوں کو قتل کرنا جائز نہیں، ہاں البتہ اگر ان میں سے کوئی جنگ میں شریک ہو یا رائے دیتا ہو یا تدبیریں بتاتا ہو تو اسے قتل کرنا جائز ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ربیعہ بن رفیع سلمی رضی اللہ عنہ نے غزوۂ حنین کے موقع پر درید بن صمہ کو پکڑ لیا، اور اسے قتل کر دیا جب کہ اس کی عمر سو سال سے زائد تھی، صرف اس سے رائے ہی لی جا سکتی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ملی آپ نے ربیعہ رضی اللہ عنہ پر نکیر نہیں کی۔ ❶

اگر عورت دشمن کی ملکہ ہو یا دشمن کی کمان سنبھال رکھی ہو اسے قتل کرنا جائز ہے تا کہ دشمن کی صفوں میں انتشار پڑ جائے اور وہ افراتفری کا شکار ہو جائیں۔ اسی طرح اگر دشمن کا بادشاہ چھوٹا بچہ ہو اور جنگ میں اسے شریک کر دیں تو اسے بھی قتل کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

اگر مذکورہ لوگ جنگ میں شریک نہ ہوں تو انہیں قتل نہ کرنے کے دلائل یہ ہیں۔ چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کسی عورت اور کسی بچے کو قتل مت کرو۔ ❷ یہ ثابت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا ہے۔ ❸ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ایک صحابی سے فرمایا: خالد کے پاس جاؤ اور اسے کہو: بچوں اور خادم کو قتل نہ کرے۔ ❹ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب لشکر روانہ کرتے تو فرماتے: گرجوں کے مقیمین کو قتل نہ کرو۔ ❺

حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ کے نام سے، اللہ کی مدد سے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملت پر قائم رہتے ہوئے چل پڑو، شیخ فانی کو قتل مت کرو، بچے، چھوٹے اور عورت کو قتل نہ کرو، خیانت مت کرو، آپس میں صلح سے رہو اور احسان کرو بے شک اللہ تعالیٰ احسان کرنے والوں کو پسند فرماتا ہے۔ ❻

جنگ ختم ہونے کے بعد......چنانچہ دوران جنگ جن لوگوں کو قتل کرنا حلال نہیں جنگ سے فارغ ہونے کے بعد بھی انہیں قتل کرنا حلال نہیں۔ اور ہر وہ آدمی جسے دوران جنگ قتل کرنا حلال ہو جو جنگ میں شریک ہو تو اسے گرفتار اور قید کرنے کے بعد قتل کرنا مباح ہے ہاں البتہ بچہ اور معتوہ جو نا سمجھ ہوں اس سے مستثنیٰ ہیں۔ چنانچہ دوران جنگ انہیں قتل کرنا مباح ہے لیکن گرفتار کرنے کے بعد انہیں قتل کرنا مباح نہیں۔ اگر چہ انہوں نے مسلمانوں کی بڑی جماعت قتل کر دی ہو، چونکہ گرفتار کرنے کے بعد انہیں قتل کرنا بطور سزا کے ہوگا حالانکہ بچہ اور معتوہ سزا کے اہل نہیں ہوتے ہیں۔ دوران جنگ انہیں قتل کرنا اس لیے مباح ہے چونکہ جنگجوؤں کے شر و فساد کا خاتمہ کرنا ہوتا ہے جب ان دونوں کی طرف سے شر و فساد ہو رہا ہو تو ان کا قتل مباح ہوگا علامہ کاسانی نے یہی موقف اختیار کیا ہے۔ ❼

مسلمانوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ معاہدہ کی خلاف ورزی نہ کریں، مال غنیمت میں چوری اور خیانت نہ کریں، دشمن کا مثلہ نہ کریں،

---

❶......روی ذالک فی الصحیحین عن ابی موسیٰ (نیل الأوطار ۷/۲۴۷) ❷رواہ الطبرانی فی الکبیر والاوسط عن ابن عباس (مجمع الزوائد ۵/۳۱۶) ❸رواہ الجماعۃ الا النسائی عن ابن عمر (نیل الأوطار ۷/۲۴۶، جامع الاصول ۳/۲۰۸) ❹رواہ احمد واصحاب السنن الا الترمذی وابن حبان والحاکم والبیہقی عن رباح بن ربیع (نیل الأوطار المرجع السابق نصب الرایۃ ۳/۳۸۶) ❺اخرجہ احمد عن ابن عباس (نیل الأوطار المرجع السابق) ❻اخرجہ ابو داؤد عن انس (نیل الاوطار المرجع وسنن ابی داؤد ۳/۵۲) ❼البدائع ۷/۱۰۱۔ شرح اللباب علی الکتاب ۴/۲۱۰ وکشاف القناع ۳/۴۴۔

بعض حنفیہ کہتے ہیں کہ دشمن پر فتح پالینے کے بعد مثلہ کرنا مکروہ ہے فتح وغلبہ سے پہلے مثلہ کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ ❶

یہ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ، شیعہ، زیدیہ کا مذہب ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، شیعہ امامیہ، ظاہریہ ابن منذر اور امام شافعی کا ظاہری قول یہ ہے کہ عورتوں اور بچوں کے علاوہ بقیہ لوگوں کو قتل کرنا جائز ہے۔ ❷

بستیاں اجاڑنا اور تخریب کاری...... جنگی ضرورت کے پیش نظر دشمن کے قلعوں کو نظر آتش کرنا، پانی میں غرق کرنا، تخریب وتباہی، مکانات منہدم کرنا، درختوں اور فصلوں کے کاٹنے اور منجنیقیں نصب کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

يُخْرِبُوْنَ بُيُوْتَهُمْ بِاَيْدِيْهِمْ وَ اَيْدِي الْمُؤْمِنِيْنَ

وہ (یہود) اپنے ہاتھوں سے اپنے گھروں کو تباہ کر رہے تھے اور مسلمانوں کے ہاتھوں سے بھی۔ الحشر ۵۹/ ۲

نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کے قریب بویرہ نامی بستی کو جلوادیا تھا اور دشمن پر پانی کا ریلا چھوڑنے میں دشمن کی شان وشوکت کا خاتمہ ہے اور ادن کا شیرازہ بکھیرنا ہے۔

دشمن پر تمام جدید اسلحہ مثلاً: میزائل وغیرہ چلانے میں کوئی حرج نہیں اگر چہ دشمن کے پاس مسلمان قیدی یا تاجر ہی کیوں نہ ہوں چونکہ میزائل داغنا ضرورت کی بنا پر ہوتا ہے اور داغتے وقت کفار کی نیت ہو نہ کہ مسلمانوں کی، چونکہ ناحق مسلمان کو قتل کرنا جائز نہیں۔

اسی طرح اگر کفار مسلمانوں کے بچوں یا قیدیوں کو ڈھال بنا کر جنگ لڑ رہے ہوں تو بھی ضرورت کی بنا پر کفار پر حملہ جائز ہے لیکن نیت کفار کو مارنے کی ہو۔ اگر دوران حملہ کوئی مسلمان مرجائے تو اس کی دیت اور کفارہ نہیں ہوگا۔ مسلمانوں کے لئے جائز نہیں کہ وہ کفار کے خلاف کفار سے مدد طلب کریں اس کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے کہ غزوۂ بدر کے موقع پر ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ہولیا تا کہ آپ کی مدد کر سکے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: واپس چلے جاؤ ہم کسی مشرک سے مدد نہیں لیں گے۔'' عقلی دلیل یہ ہے کہ کافر خیانت بھی کر سکتا ہے اس پر کوئی بھروسہ نہیں۔ نیز دینی عداوت اسے غدر پر برانگیختہ کر سکتی ہے۔ ❸

جب کہ مذاہب اربعہ کے اکثر فقہاء نے کافر کے خلاف کافر سے مدد لینے کو جائز قرار دیا ہے، لیکن اس میں یہ شرط ہے کہ قیادت مسلمانوں کے پاس ہو اور کافر مسلمانوں کے متعلق بہتر رائے رکھتا ہو۔

شافعیہ نے ضرورت واحتیاج کے ساتھ اس کو مقید کیا ہے چونکہ غزوۂ حنین کی موقع پر حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت صفوان بن امیہ سے مدد حاصل کی تھی، اور فتح مکہ والے سال قبیلہ خزاعہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدد کی تھی، اسی طرح غزوۂ احد کے موقع پر قزمان ظفری باوجود یہ کہ منافقین میں سے تھا اور مشرک تھا صحابہ رضی اللہ عنہم کے ساتھ جنگ میں شریک رہا تھا۔ ❹

وہ امور جو دورانِ جنگ مجاہدین پر واجب ہیں...... میدان جنگ میں دوران معرکہ مجاہدین پر ثابت قدم رہنا واجب ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا لَقِيْتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوْا وَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِيْرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ۝

اے ایمان والو! جب کسی جماعت سے تمہارا مقابلہ ہو جائے تو تم ثابت قدم رہو اور زیادہ سے زیادہ اللہ کا ذکر کرو تا کہ تم کامیاب ہو جاؤ۔ الانفال ۸/ ۴۵

اگر ایک مسلمان کے مقابلے میں دو کافر ہوں تو مسلمان کا ڈٹ جانا واجب ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

---

❶..... آثار الحرب ص ۲۹۴۔ ❷ آثار الحرب ص ۴۹۴۔ ❸ البدائع ۷/ ۱۰۰، الکتاب مع اللباب ۴/ ۱۱۷۔ ❹ نیل الاوطار ۷/ ۱۳۶، القسطلانی شرح البخاری ۵/ ۱۷۰۔

اَلۡـٰٔنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنۡكُمۡ وَ عَلِمَ اَنَّ فِيۡكُمۡ ضَعۡفًا‌ ؕ فَاِنۡ يَّكُنۡ مِّنۡكُمۡ مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَّغۡلِبُوۡا مِائَتَيۡنِ‌ ۚ وَاِنۡ يَّكُنۡ مِّنۡكُمۡ اَلۡفٌ يَّغۡلِبُوۡۤا اَلۡفَيۡنِ بِاِذۡنِ اللّٰهِ‌ ؕ وَاللّٰهُ مَعَ الصّٰبِرِيۡنَ ﴿۶۶﴾

اب خدا نے تم سے بوجھ ہلکا کر دیا اور معلوم کر لیا کہ ابھی تم میں کسی قدر کمزوری ہے پس اگر تم میں ایک سو ثابت قدم رہنے والے ہوں گے تو دو سو پر غالب رہیں گے اور اگر ایک ہزار ہوں گے تو خدا کے حکم سے دو ہزار پر غالب رہیں گے اور خدا ثابت قدم رہنے والوں کا مددگار ہے۔ الانفال ۸/ ۶۶

اگر مسلمان فوجیوں کا ظن غالب ہو کہ انہیں شکست ہو جائے گی یا انہیں قتل کر دیا جائے گا۔ تو وہ کمک حاصل کرنے کے لئے اپنی چھاؤنی کی طرف بھاگ سکتے ہیں، یہاں گنتی کا چنداں اعتبار نہیں حتیٰ کہ اگر ایک مسلمان نہتا ہو اور اس کے مقابلہ میں دو مسلح کافر ہوں تو وہ ایک بھاگ سکتا ہے، یا اگر مسلمان مسلح ہو لیکن بیمار ہو تب بھی دو مسلح کافروں سے بھاگ سکتا ہے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡۤا اِذَا لَقِيۡتُمُ الَّذِيۡنَ كَفَرُوۡا زَحۡفًا فَلَا تُوَلُّوۡهُمُ الۡاَدۡبَارَ‌ ﴿۱۵﴾ وَمَنۡ يُّوَلِّهِمۡ يَوۡمَٮِٕذٍ دُبُرَهٗۤ اِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ اَوۡ مُتَحَيِّزًا اِلٰى فِئَةٍ فَقَدۡ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَمَاۡوٰٮهُ جَهَنَّمُ‌ ؕ وَبِئۡسَ الۡمَصِيۡرُ ﴿۱۶﴾

اے اہل ایمان جب میدان جنگ میں کفار سے تمہارا مقابلہ ہو ان سے پیٹھ نہ پھیرنا۔ اور جو شخص جنگ کے روز اس صورت کے سوا کہ لڑائی کے لئے کنارے کنارے چلے (یعنی جنگی چال سے دشمن کو مارے) یا اپنی فوج سے جا ملنا چاہے ان سے پیٹھ پھیرے گا تو وہ خدا کے غضب میں گرفتار ہو گیا اور اس کا ٹھکانا دوزخ ہے اور وہ بہت ہی بری جگہ ہے۔ الانفال ۸/ ۱۵۔۱۶

اس کی تائید حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بسوئے نجد ایک دستہ روانہ کیا میں بھی اس دستے میں شامل تھا، چنانچہ مسلمانوں کو شکست ہوئی اور جب ہم مدینہ پہنچے تو ہم نے کہا: ہم جنگ سے بھاگنے والے ہیں۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بلکہ تم دوبارہ اللہ کی راہ میں لوٹ کر جانے والے ہو اور میں تمہارے لئے مرکز اور مرجع ہوں، تا کہ تم میرے ساتھ جہاد فی سبیل اللہ کے لئے لوٹ جاؤ۔ ❶ اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کے فعل کا اقرار فرمایا۔

دوسری فصل.....قبولِ اسلام یا معاہدہ کے ذریعہ جنگ کی انتہاء

جنگ مختلف طریقوں سے ختم ہو سکتی ہے ان میں سے ایک طریقہ اسلام قبول کر لینا یا مسلمانوں کے ساتھ معاہدہ کر لینا یا امان کا پروانہ مل جانا بھی ہے۔ ❷

اسلام قبول کر کے جنگ کا خاتمہ..... یہاں اسلام میں داخل ہونے اور دوران جنگ اعلانِ اسلام کرنے کے متعلق گفتگو ہوگی۔

اسلام میں داخلہ کے بھی چند طریقے ہیں:

۱..... اسلام میں داخلہ صراحۃ ہو۔

۲..... اسلام میں داخلہ ضمناً ہو۔

۳..... اسلام میں داخلہ تابع بن کر ہو۔

اسلام کا اعلان صراحۃ ہو..... زبان سے شہادتین کی ادائیگی ہو یا گواہی کے ساتھ ساتھ سابقہ عقیدے سے بیزاری کا اعلان ہو، چنانچہ اس اعتبار سے کفار کی چار صورتیں ہیں:

۱..... وہ کفار جو اللہ تعالیٰ کے وجود کے منکر ہیں اور وہ دہریہ ہیں۔

---

❶..... رواہ احمد وابو داؤد والترمذی عن ابن عمر (جامع الاصول ۲۲۲/۳ نیل الاوطار ۲۵۲/۷) ❷ الکتاب مع اللباب ۱۲۳/۴۔

۲.....وہ کفار جواللہ کی وحدانیت کے منکر ہیں اور وہ بت پرست اور مجوسی ہیں۔

۳.....وہ کفار جو اللہ کے وجود اور وحدانیت کے قائل ہیں لیکن رسالت اور نبوت کے منکر ہیں۔

۴.....وہ کفار جو صرف ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے منکر ہیں۔

اگر کافر پہلی یا دوسری قسم میں سے ہو تو اس کے لئے "لاالٰہ الا اللہ" یا اشھد ان محمداً رسول اللہ" کہہ دینا کافی ہے تاکہ اس پر اسلام کا حکم لگایا جاسکے۔ اس کی دلیل یہ حدیث ہے۔ "مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں کے ساتھ قتال کروں یہاں تک کہ وہ "لاالٰہ الا اللہ" کا اقرار کرلیں، جب یہ لوگ اس کلمہ کا اقرار کرلیں تو انہوں نے اپنی جانوں، اپنے اموال کو مجھ سے محفوظ کرلیا ہاں البتہ کسی حق کی وجہ سے اور ان کا حساب اللہ کے ذمہ ہے۔ (۱۱)

حضرت ابو مالک اپنے والد سے روایت نقل کرتے ہیں کہ میں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے سنا کہ جس شخص نے لاالٰہ الا اللہ کا اقرار کیا اور اللہ کے علاوہ جن معبودوں کی عبادت کرتا تھا ان سے بیزاری کا اعلان کیا اس کا مال اور اس کی جان حرام ہوگی اور اس کا حساب اللہ کے ذمہ ہے۔ (۱۲)

حضرت ثوبان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے ایک یہودی حبر نے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا: "تم سچ کہتے ہو، بلاشبہ تم نبی ہو" پھر وہ یہودی واپس چلا گیا۔ (۱۳)

اگر کافر تیسری قسم سے ہو تو اس کا صرف "لاالٰہ الا اللہ" کہہ دینا کافی نہیں بلکہ ساتھ میں شہادتِ رسالت کا اقرار بھی ضروری ہے اور یوں کہے: اشھد ان محمداً رسول اللہ اس وقت اس پر اسلام کا حکم عائد کیا جائے گا۔

اگر کافر چوتھی قسم سے ہو تو شہادتین کا نطق کر لینا کافی نہیں ہوگا بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ جس دین پر وہ ہو اس سے بیزاری کا اعلان کرے، اگر اس نے یوں کہا میں مؤمن ہوں، میں مسلمان ہوں، میں نے ایمان لایا ہے، میں نے اسلام قبول کیا ہے وغیرہ کہنے سے اس کا اسلام مقبول نہیں ہوگا۔ یہ ساری تفصیل امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کی ہے اور یہ ان کے زمانے کے اعتبار سے ہے، اور آج کل مفتی بہ قول وہی ہے جو ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے کہ یہودی ونصاریٰ اگر اتنا کہہ دے۔ "میں مسلمان ہوں۔" تو یہ کافی ہوگا، کیونکہ یہود ونصاریٰ "میں مسلمان ہوں" کہنے سے باز رہتے ہیں، جب کوئی کہہ دے تو یہ اس کے اسلام کی دلیل ہوگی۔ (۱۴)

رہی بات بت پرست کی سو اگر اس نے اتنا کہہ دیا "میں مسلمان ہوں" تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اس کی دلیل حضرت مقداد بن اسود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اگر کسی کافر سے میرا مقابلہ ہو جائے اور وہ میرے ساتھ لڑ پڑے اور میرے ایک ہاتھ کو تلوار سے کاٹ دے پھر کسی درخت کی پناہ لے کر کہے: میں نے محض اللہ کے لئے اسلام قبول کرلیا: تو کیا میں اسے قتل کردوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اسے قتل نہ کرو۔ (۱۵)

ضمناً اعلان اسلام......مثلاً کوئی کتابی یا کوئی مشرک مسلمانوں کے ساتھ باجماعت نماز پڑھ لے چونکہ مخصوص کیفیت کے ساتھ نماز پہلی شریعتوں میں نہیں تھی، لہٰذا مشرک یا کتابی کا مخصوص کیفیت سے نماز پڑھنا اس کے مسلمان ہونے کی دلیل ہے۔ یہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے شافعیہ کہتے ہیں ایسے شخص کے مسلمان ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ چونکہ نماز انفرادی حالت میں ایمان کے ہونے پر دلیل نہیں، اسی طرح اجتماعی حالت میں بھی ایمان کے ہونے پر دلیل نہیں۔

---

(۱۱).....هذا الحديث متواتر روى من تسعة عشر صحابياً فرواه بخارى ومسلم وابوداؤد وغيرهم عن ابى هريرة وابن عمر وانس وغيرهم۔ (۱۲)اخرجه مسلم (جامع الاصول ۱/۱٦٦) (۱۳)اخرجه مسلم (الصحيح مسلم ۱/۹۹) (۱۴)رد المحتار على الدر المختار ۳/۳۱۵. (۱۵)اخرجه البخارى ومسلم

تبعاً اسلام کا حکم......اس کا حاصل یہ ہے کہ بچہ والدین کے تابع ہوتا ہے لہٰذا والدین کے تابع بنا کر بچے کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور اگر والدین میں سے ایک مسلمان اور دوسرا غیر مسلم ہو تو خیر الابوین کے تابع ہوگا یعنی مسلمان ہوگا چونکہ اسلام میں سربلندی ہے اس کے اوپر کسی دین کو بلندی حاصل نہیں۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی بچے کو گرفتار کر کے دارالاسلام میں لایا جائے تو وہ دارالاسلام کے تابع سمجھا جائے گا اور مسلمان ہوگا۔ ❶

کفار کی بابت اسلام میں داخل ہونے پر مرتب ہونے والے احکام...... یہ جان و مال کا محفوظ ہونا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے۔ "مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے لڑتا رہوں یہاں تک کہ وہ لا الٰہ الا اللہ کا اقرار کریں، جب وہ اس کا اقرار کر لیں تو انہوں نے اپنی جانوں اور اموال کو محفوظ کر لیا ہاں البتہ کسی حق کے ساتھ۔

بنا بریں اگر اہل حرب اپنے کسی شہر میں مسلمانوں کے غلبہ پانے سے پہلے اسلام قبول کر لیں تو ان کا قتلِ عام حرام ہوگا اور ان کے پاس جو مال ہوگا وہ کسی مسلمان کے لیے حلال نہیں ہوگا اس کی دلیل حدیث سابق ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بھی ہے۔ جو شخص اسلام لایا دراں حالیکہ اس کے پاس مال ہو تو وہ اس کی ملکیت ہوگا۔

اگر لڑائی کے ذریعہ ہم ان پر غالب آئے تو اسلام قبول کرنے والے کی زمین، بیوی اور بڑی اولاد مسلمانوں کے لئے مال غنیمت ہوگی چونکہ زمین جملہ دار حرب میں سے ہے، اس کی بیوی حربیہ کافرہ ہوگی، اسی طرح اس کی اولاد بھی کفار حربی ہوگی وہ ان کے تابع نہیں ہوگی چونکہ ان کی ذات کا حکم ہوگا۔

اسی طرح اسلام جمہور علماء کے نزدیک چھوٹی اولاد اور حمل کو معصوم قرار دیتا ہے۔ بشرط یہ کہ ماں یا باپ اسلام قبول کر لے، خواہ دارالحرب میں ہو یا دارالاسلام میں چونکہ بچہ مطلقاً اسلام کے حوالے سے ماں یا باپ کے تابع ہوتا ہے۔ جب کہ بچہ خیر الابوین کے تابع ہوتا ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّیَّتُهُمْ بِاِیْمَانٍ اَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ

جو لوگ ایمان لائے اور ان کی اولاد ایمان لانے میں ان کی تابع رہی تو ہم ان کی اولاد کو ان کے ساتھ ملا دیں گے۔ الطور ۵۲/۲۱

حنفیہ کہتے ہیں......اگر دارالاسلام میں کافر نے اسلام قبول کر لیا تو اس کی چھوٹی اولاد اس کے مسلمان ہونے کی وجہ سے مسلمان نہیں ہوگی اگر اولاد دارالحرب میں ہو چونکہ دونوں کے دار الگ الگ ہیں اور اولاد فی الجملہ مال غنیمت میں سے ہوگی۔

اس نو مسلم کی بیوی اور بڑی اولاد کے متعلق آئمہ مذاہب اربعہ، شیعہ امامیہ اور زیدیہ اور ظاہریہ کا اس پر اتفاق ہے کہ کسی شخص کا اسلام اس کی بیوی اور بالغ اولاد کو معصوم نہیں بناتا چونکہ بیوی اور بالغ اولاد پر ان کے اپنے تئیں کفر و اسلام کا حکم لگتا ہے۔ ❷

چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ لَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ اِلَّا عَلَيْهَا

ہر جان جو کچھ بھی کمائے گی اس کا وبال اسی پر ہوگا۔ الانعام ۶/ ۱۶۴

كُلُّ امْرِئٍۭ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ ﴿۲۱﴾

ہر شخص اپنے کئے کا مرہون ہے۔ الطور ۵۲/۲۱ ❸

---

❶......آثار الحرب ص ۶۴۳، البدائع ۷/ ۱۰۲، رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۳۱۶ المغنی ۸/ ۱۴۳۔ ❷رواہ البیہقی و ابویعلی وابو عدی فی الکامل۔ (مجمع الزوائد ۵/ ۳۳۵) ❸آثار الحرب ص ۶۵۔

امان سے لڑائی کا خاتمہ......امان کے متعلق درج ذیل امور سے گفتگو ہوگی امان کا رکن، شرائط، حکم، صفت، وہ امور جن سے امان باطل ہوجاتا ہے، امان کی جگہ، امان کی مدت اور امان کی مصلحت۔

امان کی تعریف رکن اور انواع......لغت میں امن، خوف کی ضد ہے، امان کی شافعیہ نے اصطلاحی تعریف یوں کی ہے۔'' امان ایسا عقد ہے جو اہل حرب کے ساتھ قتل وقتال کے ترک کا فائدہ دیتا ہے۔'' امان کا رکن، ایسا لفظ ہے جو امان پر دلالت کرتا ہو، مثلاً کوئی مجاہد کہے میں نے تمہیں امان دے دیا، تم امن میں ہو، میں نے تمہیں امان دے دیا وغیرھا۔

امان کی دو انواع......امان یا تو عام ہوگا یا خاص۔

عام......ایسا امن جو غیر محصور جماعت کے لئے ہو جیسے کسی ایک ریاست کے لوگ، اس طرح کا امان امام یا اس کا نائب ہی جاری کرسکتا ہے، معاہدہ جنگ بندی، عقد ذمہ بھی اس نوع میں داخل ہیں، چونکہ اس عقد کا تعلق ایسے مصالح عامہ سے ہے جو امام کے متعلق ہیں۔

خاص......ایسا امان جو فرد واحد یا محدود افراد جیسے دس افراد کے لئے امان ہو، اس سے زائد افراد کو امان خاص دینا جائز نہیں جیسے کسی بڑے شہر کے رہنے والوں کو امان دیدیا، اس میں امام کی خلاف ورزی اور عمل جہاد کو چھوڑنا لازم آتا ہے۔ حنفیہ نے جو یہ تصریح کی ہے کہ فرد واحد کو امن دینے کا اختیار سونپا جاسکتا ہے کہ وہ کسی قلعہ یا شہر کے محصورین کو امان دے سکتا ہے، اس تصریح کو امانِ خاص کے لئے حجت نہیں بنایا جاسکتا۔ چونکہ امان کے متعلق احادیث واردہ معین فردی احوال میں محصور ہیں۔

امان عام یا تو مؤقت ہوگا اور وہ معاہدہ جنگ بندی ہے یا مؤبد ہوگا اور وہ عقد ذمہ ہے۔ ❶

امان کی شرائط......امان کے صحیح ہونے کے لئے حنیفہ نے چار شرائط عائد کی ہیں۔ ❷

۱......یہ کہ مسلمان کمزوری کی حالت میں ہوں اور کفار قوت میں ہوں۔

۲......عقل چنانچہ مجنون اور غیر ممیز بچے کا امان جائز نہیں، چونکہ اہلیت تصرف کے لئے عقل شرط ہے۔

۳......بالغ ہونا اور عقل کا سلامت ہونا۔

۴......اسلام، چنانچہ کافر اور ذمی کا امان صحیح نہیں۔ اگرچہ ذمی مسلمانوں کے ساتھ مل کر جنگ کررہا ہو، چونکہ ذمی مسلمانوں کی بابت تہمت زدہ ہوتا ہے اور اس کی خیانت سے بےخوف نہیں رہا جاسکتا اور امان کا دارومدار مسلمان کی مصلحت پر ہے، جب کہ مصلحت کے معاملہ میں کافر مشکوک ہوتا ہے

آزاد ہونا شرط نہیں چنانچہ جمہور علماء کے نزدیک غلام کا امان صحیح ہے، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس غلام کے امان کو جائز قرار نہیں دیا جس پر جنگ کی پابندی ہو، ہاں البتہ اس کا مالک اگر اسے اجازت دے دے تو صحیح ہوگا، چونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک امان جملہ عقود میں سے ہے اور محجور علیہ غلام کا عقد (معاملہ) صحیح نہیں ہوگا۔

صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کہتے ہیں......غلام کا امان صحیح ہے چونکہ غلام مؤمن ہے قوت ودفاع کا حق رکھتا ہے، اسی سے خوف جنم لیتا ہے اور امان (پناہ) خوف کے بسبب ہوتا ہے۔

مرد ہونا بھی شرط نہیں چنانچہ عورت پناہ دے سکتی ہے، اس کی دلیل یہ حدیث ہے۔'' عورت اپنی قوم (یعنی مسلمانوں) میں پناہ دے سکتی ہے۔'' ❸ '' اے ام ہانی جس کو تم نے پناہ دی ہے ہم بھی اسے پناہ دیتے ہیں۔'' ❹

---

❶......آثار الحرب ص۲۲۵۔ ❷البدائع ۷/۱۰۶، فتح القدیر ۴/۲۹۸ تبیین الحقائق ۳/۲۴۷، الدر المختار ۳/۲۴۹۔ ❸رواہ الترمذی عن ابی ہریرہ وقال حسن غریب (نیل الاوطار ۸/۲۸) ❹حدیث متفق۔

جسمانی اعذار، نابیناپن، لنگڑاپن، مرض وغیرہ سے سلامت، ہونا شرط نہیں، چنانچہ نابینا، اپاہج اور مریض بھی پناہ دے سکتا ہے۔

دارالحرب میں تاجر، قیدی اور نومسلم حربی کا امان (پناہ) صحیح نہیں چونکہ یہ لوگ امان کی مصلحت کو وہاں رہتے ہوئے نہیں سمجھ سکتے، دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ مذکورہ پناہ دہندہ مجاہدین کی نظر میں گرجائے گا۔ اسی طرح جماعت بھی شرط نہیں فردواحد بھی پناہ دے سکتا ہے۔

مذکورہ صورتوں میں سے اکثر میں جمہور فقہاء، شیعہ امامیہ، زیدیہ اور اباضیہ نے حنفیہ کے موافقت کی ہے، چنانچہ ان سب کی رائے ہے کہ ہر عاقل بالغ اور مختار مسلمان کا امان صحیح ہے۔ خواہ غلام ہو، کسی مسلمان کا ہو یا کافر کا، فاسق ہو یا مجبور علیہ، عورت ہو یا مرد، سلامت الاعضاء ہو یا معذور الاعضاء، تندرست ہو یا بیمار، مطیع ہو یا امام پر خروج کیا ہو چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: خوارج ہمارے بھائی ہیں انہوں نے ہمارے خلاف بغاوت کردی ہے۔

دلائل حسبِ ذیل ہیں:

قرآن سے:.....فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ اِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ

اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ طلب کرے تو اسے پناہ دو تا کہ وہ اللہ کا کلام سنے۔ التوبہ ۹/۶

اس نص میں عموم ہے جو ہر مسلمان کو شامل ہے۔ اس میں ہر مستأمن (ویزہ حاصل کرکے آنے والا) شامل ہے۔

سنت سے.....رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مسلمانوں کا ذمہ واحد ہے، ادنیٰ مسلمان بھی اس ذمہ کی وجہ سے پناہ دے سکتا ہے، جس نے مسلمان کو دھوکا دیا اس پر اللہ، فرشتوں اور سبھی لوگوں کی لعنت ہو، اللہ تعالیٰ روز قیامت اس کا فرض قبول کریں گے نہ نفل۔ ❶ ایک اور روایت میں ہے۔ ''مسلمان (قصاص ودیت) میں برابر ہیں، مسلمان اپنے دشمن کے خلاف ایک مٹھی کی مانند ہیں، ادنیٰ مسلمان بھی ان کے ذمہ کو لے کر پناہ دے سکتا ہے۔'' رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ام ہانی رضی اللہ عنہا کے امان کو نافذ قرار دیا، ❷ آپ نے اپنی بیٹی کے امان کو بھی جائز قرار دیا آپ کی بیٹی زینب رضی اللہ عنہا نے اپنے خاوند ابوعاص بن ربیع کو امان دیا تھا وہ بغرض تجارت مدینہ آیا تھا اور مسلمانوں کے کسی دستے سے اس کی مڈبھیڑ ہوگئی تھی۔ ❸

عقل سے.....عقلی دلیل یہ ہے کہ مسلمانوں کا ہر فرد اہلِ قتال اور اہلِ قوت میں سے ہے، اس سے دشمن خوفزدہ رہتا ہے وہ مسلمانوں کی مصلحت کو متحقق کرنے کا اہتمام کرتا ہے لہٰذا امام کی اجازت کے بغیر بھی اس کی پناہ معتبر ہوگی، چونکہ مسلمان کا فعل صاحب اہلیت سے صادر ہوتا ہے اور اپنے محل میں واقع ہوتا ہے۔ ❹

امان کا حکم.....پناہ ملنے سے مستأمن (طالب پناہ) امن واطمینان میں آجاتا ہے، امان مل جانے کے بعد مستأمنین کے ساتھ جنگ کرنا، ان کی عورتوں کو قید کرنا، بچوں کو غلام بنانا، ان کے اموال کا تاخت وتاراج کرنا حرام ہوگا، مستأمنین پر جزیہ مقرر کرنا ناجائز ہے۔ چونکہ مذکورہ بالا امور غدر (دھوکا دہی) کے زمرے میں آتے ہیں اور غدر حرام ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں.....امن میں مستأمن کا مال بھی داخل ہوگا اور اس کی اولاد بھی داخل ہوگی اس میں کوئی شرط ملحوظ نہیں ہوگی، اگرچہ امان امام نے دیا ہو۔

---

❶.....اخرجه البخاری نحوه عن انس بن مالک، واخرجه مسلم ايضاً عن ابی هريرة (نصب الراية ۳/۳۹۳۔) ❷اخرجه البخاری ومسلم واحمد وابو داؤد والموطا والترمذی والبيهقی عن ام هانی (العينی شرح البخاری ۱۵/۱۳، القسطلانی ۵/۲۲۸، سنن ابی داؤد ۱۱۲۳، سنن البيهقی ۹/۹۴۔) ❸اخرجه الطبرانی عن ام سلمه وفيه ابن لهيعه ورواه الترمذی وقال حسن غريب. ❹راجع آثار الحرب ص ۲۲۲۔

حنابلہ اور حنفیہ کے نزدیک امان میں مستامن، اس کی چھوٹی (نابالغ) اولاد اور مال داخل ہوگا، اور یہ داخلہ استحساناً ہے۔ ہادویہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ امان شرط کے تابع ہوگا۔ ❶

بنا برایں پناہ گزینوں کی دیکھ بھال اور انہیں اذیت اور تکلیف پہنچانے سے گریز کرنا مسلمانوں پر واجب ہے۔ جب امان کی مدت پوری ہوجائے تو مستامنین کو آگاہ کرنا واجب ہے۔ جمہور کے نزدیک اگر مستامن کی طرف سے خیانت کا خدشہ نہ ہو تو معاہدہ امان توڑنا جائز نہیں۔

اجازت ناموں پر حکومت کی نگرانی......افراد کی طرف سے صادر ہونے والے امان نامہ کی نگرانی حکومت کی ذمہ داری ہے۔ بالخصوص عورت غلام اور بچے کے امان پر کڑی نظر رکھی جائے، ہاں البتہ جمہور کے نزدیک امان امام کی اجازت پر موقوف نہیں ہے، ابن ماجشون مالکی اور سحنون مالکی کہتے ہیں: عورت کا امان امام کی اجازت پر موقوف ہے۔ لیکن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث جسے بیہقی ابوداؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے سے ان دونوں پر رد کیا گیا ہے حدیث یہ ہے۔ ''عورت مومنین کے ہوتے ہوئے پناہ دے سکتی ہے'' اور اس کی پناہ جائز ہے۔ ایک اور روایت میں ہے۔ ''عورت کی پناہ جائز ہے جب وہ کسی قوم کو امان دے دے۔'' ترمذی نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی ہے کہ عورت پناہ دے سکتی ہے۔

صفت امان......حنفیہ کی رائے ہے کہ امان عقد غیر لازم ہے، حتیٰ کہ اگر امام امان (پناہ) ختم کرنے میں مصلحت سمجھے تو ختم کر سکتا ہے چونکہ حنفیہ کے نزدیک امان کا جواز شرط مصلحت کے ساتھ مشروع ہے، جب مصلحت متاثر ہو رہی ہو تو امان بھی ختم کیا جا سکتا ہے اور مستامن سے معاہدے کے خاتمے کا اعلان کیا جا سکتا ہے۔ ❷

جمہور فقہاء، شیعہ امامیہ اور زیدیہ کی رائے ہے کہ امان عقد لازم ہے اور اس کا لزوم عدم ضرر کے ساتھ باقی رہتا ہے چونکہ امان مسلمان پر نافذ ہونے والا حق ہے، لہٰذا اس کے خاتمے میں تہمت ہو سکتی ہے۔ ❸

وہ امور جن سے امان ٹوٹ جاتا ہے......اگر امان (پناہ) کی کوئی مقررہ مدت ہو تو جونہی مدت پوری ہوگی معاہدہ امان ٹوٹ جائے گا۔ اگر امان مطلق ہو اس کی کوئی مقررہ مدت نہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک امام کے توڑنے سے امان ٹوٹے گا، لیکن صاحب امان کو خبر کرنا ضروری ہے، اگر دشمن خود نقض امان کا مطالبہ کرے تو اس سے بھی امان ختم ہوجائے گا، ایسی صورت میں امام دشمن کو دعوت اسلام دے، اگر انکار کریں تو ان پر جزیہ لاگو کرے۔ اگر دشمن ادائے جزیہ سے بھی انکار کردے تو امام انہیں واپس اپنی جگہ بھیج دے اور پھر ان سے جنگ کرے، یہ ساری کارروائی اس لئے عمل میں لانا ضروری ہے تاکہ غدر کا الزام نہ رہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک جب امام دیکھے کہ امان سے مسلمانوں کا ضرر ہو رہا ہے تو وہ معاہدہ امان توڑ دے ان کی دلیل یہ آیت ہے:

وَ اِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْۢبِذْ اِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَآءٍ ؕ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْخَآئِنِيْنَ ﴿۵۸﴾

اگر آپ کو کسی قوم سے خیانت (معاہدہ توڑنے) کا خوف ہو تو آپ برابری کے طور پر معاہدہ توڑ دیں

چونکہ اللہ تعالیٰ خیانت کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ الانفال ۸/۵۸

مدت امان......جب حربی امان (ویزہ) لے کر دارالاسلام میں داخل ہو تو دارالاسلام میں اسے ایک سال یا اس سے زائد مدت اقامت کی اجازت نہ دی جائے چونکہ اس سے زیادہ اقامت سے وہ دشمن کا جاسوس بن جائے گا بلکہ امام یا اس کا نائب کہے: تم اگر ہمارے ملک میں پورا سال رہو گے تو ہم تمہارے اوپر جزیہ لاگو کریں گے، اگر اس نے یہ ذمہ داری قبول کرلی تو وہ ذمی بن جائے گا، اس کے بعد اسے دارالحرب

---

❶......راجع التفصیل فی آثار الحرب ص ۲۴۵۔ ❷البدائع ۱۰۷/۷، البحر الرائق ۸۱/۵، مخطوط النھدی ۴۵/۸، فتح القدیر ۳۰۰/۴۔ ❸آثار الحرب ص ۲۹۳۔

میں واپس جانے کی اجازت نہیں ہوگی چونکہ ذمی ہونے کا معاہدہ نہیں ٹوٹتا۔

اگر مستأمن دارالحرب کی طرف واپس چلا گیا اور کچھ مال کسی مسلمان یا کسی ذمی کے پاس بطور امانت رکھ گیا یا کسی مسلمان یا ذمی کے حق میں قرض چھوڑ گیا تو امان باطل کرنے کی وجہ سے وہ مباح الدم ہو جائے گا، دارالاسلام میں اس کا جو مال ہوگا وہ موقوف تصور ہوگا (یعنی اس کے جملہ اکاؤنٹس منجمد کر دیئے جائیں گے) اگر وہ قیدی بنا لیا گیا یا قتل کر دیا گیا تو اس کے دیون ساقط ہو جائیں گے اور دارالاسلام میں اس کی رکھی ہوئی امانتیں مال غنیمت (فئی) تصور ہوں گی، چونکہ یہ امانتیں حکماً اس کے قبضہ میں ہیں لہٰذا فئی ہوں گی۔ ❶

امان کی مصلحت......حنفیہ اور مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ امان کسی مصلحت کے تحت ہو، چونکہ جنگ تو دشمن کے ساتھ جاری رہتی ہی ہے، ❷ شافعیہ اور حنابلہ نے اس شرط پر اکتفا کیا ہے کہ امان سے ضرر نہ ہوتا ہو ان حضرات نے مصلحت کی شرط نہیں رکھی، چنانچہ جاسوس کو امان دینا جائز نہیں چونکہ اسلام میں ضرر کی گنجائش نہیں۔ ❸

امان کی جگہ......امان کی جگہ دارالاسلام ہے، اگر امان دہندہ امام ہو یا سپہ سالار ہو تو امان کی جگہ دارالاسلام ہی ہے، مستأمن دارالاسلام کے تمام شہروں میں آ جا سکتا ہے۔ ہاں البتہ اگر اس کا امان کسی مخصوص جگہ کے ساتھ مقید کر دیا گیا تو پھر وہ وہاں سے باہر نہیں جا سکتا۔ یا شرعی طور پر اس کو مقید کیا گیا ہو، شرعی قید (پابندی) فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے، چنانچہ حنفیہ کی رائے میں کافر پورے دارالاسلام میں گھوم پھر سکتا ہے حتیٰ کہ وہ حرم مکی اور مسجد میں بھی جا سکتا ہے اور مسجد حرام میں داخل ہونے کے لئے اسے اجازت لینے کی بھی ضرورت نہیں، رہی یہ آیت ''اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا''۔ بس مشرکین تو پلید ہیں وہ اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب بھی نہ آئیں۔ التوبۃ ۹/۲۸

مسجد میں داخل ہونے سے مراد حج اور عمرہ کی ممانعت ہے، گویا نجاست سے مراد عقائد کی نجاست ہے، باطنی نجاست ہے، ظاہری نجاست مراد نہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ نے حرم مکہ میں غیر مسلم کے داخلہ کو ممنوع قرار دیا ہے ان کی دلیل بھی یہی آیت کریمہ ہے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا

اے ایمان والو! مشرکین پلید ہیں وہ اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب بھی نہ آئیں۔ التوبہ ۹/۲۸

مفسرین کا اجماع ہے کہ مسجد حرام سے مراد حرم مکی ہے، چونکہ اس کے بعد آیت ہے:

وَ اِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيْكُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖٓ

اور اگر تمہیں تنگدستی کا خوف ہو تو عنقریب اللہ تعالیٰ تمہیں اپنے فضل سے بے نیاز کر دے گا۔ التوبہ ۹/۲۸

یعنی غیر مسلم بغرض تجارت حرم میں داخل ہوں گے اور ممانعت کی صورت میں تمہیں تنگدستی کا خدشہ لاحق نہ ہو۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک غیر مسلم حجاز مقدس میں داخل نہیں ہو سکتا اور نہ ہی حجاز مقدس میں توطن اختیار کر سکتا ہے، ہاں البتہ اگر اس کے داخلہ میں مسلمانوں کی کوئی مصلحت مضمر ہو مثلاً: تجارت وغیرہ کی غرض سے تو پھر حاکم وقت کی اجازت سے داخل ہو سکتا ہے۔ اور یہ سہولت صرف تین دن کے ساتھ مقید ہے۔ ان فقہاء کی دلیل امام احمد، امام مسلم اور ترمذی کی روایت ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ''اگر میں زندہ رہا ضرور یہود اور نصاریٰ کو جزیرۂ عرب سے نکال باہر کروں گا یہاں تک کہ مسلمان کے سوا کسی کو نہیں چھوڑوں گا۔''

---

❶......الکتاب مع اللباب ۱۳۵/۴۔ ❷فتح القدیر ۳۰۰/۴، الشرح الکبیر ۱۸۵/۲، الشرح الصغیر ۱۸۶/۲۔ ❸نهاية المحتاج ۲۱۷/۷، مغني المحتاج ۲۳۸/۴، کشاف القناع ۹۷/۳۔

حدیث میں جزیرۂ عرب سے مراد خاص حجازِ مقدس ہے، جیسا کہ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے جمہور علماء سے نقل کیا ہے، اس کی دلیل امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کردہ حدیث ہے۔ ''یہود کو حجاز سے نکال باہر کرو۔''

دوسری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فعل بھی ہے کہ جو کہ بخاری اور بیہقی نے روایت کیا ہے کہ آپ رضی اللہ عنہ نے یہود اور نصاریٰ کو صرف حجاز سے باہر نکالا ہے، جزیرۂ عرب سے نہیں۔'' چنانچہ آپ رضی اللہ عنہ نے یمن میں یہود و نصاریٰ کو ٹکے رہنے دیا باوجود یہ کہ یمن جزیرۂ عرب کا حصہ ہے۔

مالکیہ غیر مسلم کو حرم مکہ میں داخلے کی اجازت دیتے ہیں جب کہ بیت اللہ حرام میں داخلے کو ممنوع قرار دیتے ہیں، غیر مسلم حرم مکہ میں امان نامہ لے کر داخل ہوسکتا ہے اور اس کے داخلہ کی مدت تین دن سے زائد نہ ہو، ہاں البتہ اگر امام زائد مدت میں مصلحت سمجھے تو اجازت دے سکتا ہے۔ مالکیہ کے نزدیک غیر مسلم کا جزیرۂ عرب کو وطن بنالینا جائز نہیں، ان کی دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کا عموم ہے کہ ''میں ضرور یہود اور نصاریٰ کو جزیرۂ عرب سے نکال باہر کروں گا یہاں تک کہ مسلمان کے سوا کسی کو باقی نہیں چھوڑوں گا۔'' ان کی دلیل ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی متفق علیہ حدیث بھی ہے۔ کہ ''مشرکین کو جزیرۂ عرب سے نکال باہر کرو۔'' حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث بھی کہ ''جزیرۂ عرب میں دو ادیان باقی نہیں چھوڑے جاسکتے۔'' حضرت ابوعبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہ کی حدیث بھی جو احمد و بیہقی نے روایت کی ہے کہ ''اہل حجاز میں سے یہود کو باہر نکال دو اور اہل نجران کے یہود کو بھی۔'' رہی بات امام مالک کی زہری سے مروی مرسل حدیث۔'' ''کہ جزیرۂ عرب میں دو ادیان جمع نہیں ہوسکتے۔'' اور یہ حدیث۔ کہ ''اہل حجاز میں سے یہود کو نکال باہر کرو۔'' کی سو یہ حدیثیں تخصیص عام کی صلاحیت نہیں رکھتی ہیں۔

تیسری بحث......معاہدہ جنگ بندی کے ذریعہ خاتمۂ جنگ

معاہدہ جنگ بندی کے متعلق درج ذیل امور زیر بحث لائے جائیں گے معاہدہ جنگ بندی کا رکن، شرائط، حکم، صفت و کیفیت، وہ امور جن سے معاہدہ جنگ بندی ٹوٹ جاتا ہے اور معاہدہ کی مدت۔

معاہدہ جنگ بندی

تعریف...... اہل حرب کے ساتھ ترک جنگ پر مصالحت کرلینے کو کہا جاتا ہے جس کی مدت متعین ہوتی ہے خواہ مصالحت بالعوض ہو یا بغیر عوض، خواہ اہل حرب کو ان کے دین پر برقرار رکھا جائے یا نہ رکھا جائے، قطع نظر اس کے کہ وہ احکام اسلام کے ماتحت ہوں۔ (۱) مصالحت کا عقد امام یا اس کا نائب طے کرتا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اگر امام یا اس کے نائب کے علاوہ کسی اور فرد نے معاہدۂ صلح کرلیا تو اس معاہدہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور یہ عقد مصالحت جمہور فقہاء کے نزدیک درست نہیں ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک اگر مسلمانوں کی کوئی جماعت مصالحت کرے اور صلح میں مسلمانوں کے لئے مصلحت بھی ہو اور یہ اقدام امام کی اجازت کے بغیر کیا گیا ہو تو معاہدہ جنگ بندی صحیح ہوگا چونکہ معاہدہ کا دارومدار مصلحت پر ہے اور یہاں بھی مصلحت پائی گئی ہے۔ (۲)

صیغہ...... معاہدہ جنگ بندی لفظ معاہدہ، موادعت، مسالمت، مصالحت اور مہاونت سے طے ہوجاتا ہے۔

رکن...... امام یا اس کے نائب اور دشمن کے سربراہ کے درمیان ایجاب وقبول کا ہونا رکن ہے۔

---

(۱)......راجع الآثار الحرب ص۶۶۲۔ (۲) البدائع ۱۰۸/۷، الدسوقی ۱۸۹/۲، مغنی المحتاج ۲۶۰/۴۔ المغنی ۴۶۲/۸، الفروق ۲۰۷/۱۔

معاہدہ جنگ بندی کی شرائط...... یہ کہ مسلمان کمزوری کی حالت میں ہوں اور کفار طاقتور ہوں، چونکہ معاہدہ جنگ ترک کرنے پر ہورہا ہوتا ہے اور معاہدہ جنگ بندی صرف اس حالت میں جائز ہے کہ اس میں مسلمانوں کی مصلحت ہو اور ہماری کمزوری کی صورت میں مصلحت متحقق ہوجاتی ہے، دوسری اغراض کے پیش نظر بھی یہ مصلحت متحقق ہوسکتی ہے مثلاً کفار کے قبول اسلام کی امید پیدا ہو یا عقد ذمہ طے پانا ہو یا ان کے تعاون سے دوسرے دشمنوں کا دفاع مقصود ہو یا اقتصادی منافع کا تبادلہ مقصود ہو وغیرہ ذالک۔ ❶ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

فَلَا تَهِنُوْا وَ تَدْعُوْٓا اِلَى السَّلْمِ ۖ وَ اَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ ۖ وَ اللّٰهُ مَعَكُمْ

کمزوری نہ دکھاؤ، صلح کی دعوت دو تم ہی غالب رہوگے اور اللہ تمہارے ساتھ ہے۔ محمد: ۴۷/۳۵

وَ اِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ

اور اگر (کفار) صلح کی طرف مائل ہوں تو آپ بھی صلح کی طرف مائل ہوجائیں اور اللہ پر بھروسہ کرلیں۔ الانفال ۸/۶۱

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے موقع پر اہل مکہ کے ساتھ دس سال کے لئے جنگ بندی کا معاہدہ کیا تھا۔ ❷

معاہدہ ہوجانے کے بعد معاہدین سے جنگ کرنا ممنوع ہوگی ہاں البتہ اگر دشمن معاہدہ کی خلاف ورزی کرے تو مسلمان بھی معاہدہ توڑ دیں چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

واما تخافن من قوم خيانةً فانبذ اليهم علىٰ سواء ان الله لايحب الخائنين

اگر آپ کو کسی قوم سے خیانت کا خوف ہو تو آپ بھی برابری کے طور پر معاہدہ توڑ دیں چونکہ اللہ تعالیٰ خیانت کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا۔

اضطراری حالت میں مسلمان صلح کی خاطر کفار کو مالی معاوضہ جو بدل صلح ہو دے سکتے ہیں اور مسلمان کفار سے بھی مالی عوض لے سکتے ہیں، چونکہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے لئے صلح کو مباح قرار دیا ہے اور اس اباحت کو مطلق رکھا ہے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ اِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا

اگر کفار صلح کی طرف مائل ہوں تو آپ بھی ان سے صلح کرلیں۔ الانفال ۸/۶۱

اس آیت کی رو سے صلح بالعوض بھی جائز ہے بغیر عوض کے بھی۔ چونکہ صلح کرنے کا مقصد دفعِ شر ہے لہٰذا یہ مقصد جس طرح بھی حاصل ہوجائز ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ ❸

معاہدۂ جنگ بندی کا حکم...... معاہدہ ہوجانے پر جنگ کا خاتمہ ضروری ہوتا ہے چنانچہ دونوں فریق جنگ بندی کا اعلان کردیں یہی جنگ بندی کا حکم ہے، اس کے بعد دشمن کی جان اور مال محفوظ ہوں گے، چونکہ عقد صلح عقد امان کے معنی میں ہوتا ہے، بنابرایں ہمیں ہر طرح کی اذیت سے باز رہنا ہوگا جیسے ذمیوں کو اذیت نہیں پہنچائی جاتی، صلح میں جو صحیح شرائط رکھی گئی ہو، ان کی پاسداری واجب ہوگی اور جو باطل شرائط ہوں ان کی عدم پاسداری ضروری ہوگی مثلاً: کفار نے یہ شرط لگادی کہ مسلمان عورتوں کو ان کی طرف واپس لوٹایا جائے، تاہم یہ شرط باطل ہے۔ ❹

جنگ بندی اور امانِ عام میں فرق...... جنگ بندی اور امان عام کے درمیان چار پہلوؤں سے فرق ہے۔

اول...... جنگ بندی کا معاہدہ دو حکومتوں کے درمیان ہوتا ہے، جس کی وجہ سے جنگ اختتام پذیر ہوجاتی ہے، رہی بات امان عام کی سووہ مخصوص جماعت یا گروہ کو امن دینے کے متعلق ہے اگرچہ یہ امان دوران جنگ ہی کیوں نہ ہو۔

---

❶...... آثار الحرب ص ۶۶۹ البدائع ۷/۱۰۸، فتح القدير ۴/۲۹۳۔ ❷ القسطلانی شرح صحيح البخاری ۵/۳۳۶، العينی شرح البخاری ۱۴/۱۳، شرح مسلم ۱۲/۱۳۵۔ ❸ آثار الحرب ص ۶۷۰ الدر المختار ۳/۲۴۷، اللباب شرح الكتاب ۴/۱۲۰۔ ❹ آثار الحرب ص ۶۸۲۔

دوم.....جنگ بندی مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان خاتمہ جنگ کا ایک طریقہ ہے جب کہ امان عام ایک جماعت کو امن دینا ہوتا ہے۔

سوم.....امان طلب کی امان طلبی کا جواب دینا واجب ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

وَ اِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ

اگر مشرکین میں سے کوئی مشرک آپ سے امان طلب کرے تو اسے امان دے دو تاکہ وہ اللہ کا کلام سن لے۔التوبہ ۶/۹

جب کہ جنگ بندی کے مطالبہ کا مثبت جواب مباح اور جائز ہے واجب نہیں، اور اس میں اسلامی مصلحت کی شرط بھی ملحوظ ہوتی ہے۔

چہارم.....جب مردوں کا امان باطل ہو جائے تو عورتوں اور بچوں کا امان باطل نہیں ہوتا، اور جب جنگ بندی معاہدہ توڑ دیا جاتا ہے تو تمام معاہدین کا معاہدۂ جنگ بندی ٹوٹ جاتا ہے۔

معاہدۂ جنگ بندی کی صفت و کیفیت.....حنفیہ کی رائے ہے کہ معاہدہ جنگ بندی غیر لازم ہوتا ہے اور نقض (ٹوٹنے) کا احتمال رکھتا ہے، امام کو اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ کفار سے کیا ہوا معاہدہ توڑ دے یعنی جب بھی مسلمانوں کی مصلحت سمجھے تو عہد توڑ دے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ اِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْۢبِذْ اِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَآءٍ

اور اگر تمہیں کسی قوم سے خیانت کا خوف ہو تو برابری کرنے کے لئے معاہدہ توڑ دو۔الانفال ۸/۵۸

چنانچہ جب کفار کو خبر ہو جائے تو ان سے جنگ کرنا جائز ہے۔

معاہدہ توڑنے میں غدر (دھوکا دہی) سے اجتناب کرنا ضروری ہے، چنانچہ اتنی مدت کا وقفہ ضروری ہے جتنی مدت میں معاہدہ توڑنے کی خبر کفار کو ہو جائے، اگر کفار خیانت کرنے پر اتفاق کر لیں تو معاہدہ توڑنے کا اعلان کرنے کی ضرورت نہیں چونکہ کفار نے عہد توڑ دیا ہے اب دوبارہ توڑنے کی ضرورت نہیں۔

البتہ اگر کفار کی ایک جماعت معاہدہ توڑے پھر اگر انہوں نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے عہد توڑا ہو تو گویا سبھی کفار نے عہد توڑ دیا چونکہ اس پر سبھی کا اتفاق ہو گیا۔

اگر کفار نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے معاہدہ نہ توڑا ہو اور ہمارے ملک میں دراندازی کر دی ہو اور راہزنی کی واردات کر دی ہو، اس کی ان کے پاس طاقت بھی ہو اور اعلانیہ مسلمانوں سے جنگ کر رہے ہوں تو صرف انہی کے حق میں نقضِ عہد ہو گا۔[1]

جمہور فقہاء کے ہاں یہ طے ہے کہ معاہدۂ جنگ بندی عقد لازم ہے اس کا توڑنا جائز نہیں الا یہ کہ دشمن کی طرف سے خیانت ہو یا غدر سرزد ہو یعنی نقضِ عہد پر ایسی واضح علامات پائی جائیں جن کی تاویل ناممکن ہو اگر علامات نہ پائی جائیں تو عہد کی پاسداری ضروری ہوگی اور یہی آیت کا مقتضا بھی ہے:

وَ اِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْۢبِذْ اِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَآءٍ

اگر امام کو خیانت اور غدر کا خوف نہ ہو تو نقضِ عہد جائز نہیں۔الانفال ۸/۵۸

معاہدۂ جنگ بندی صحیح ہونے کی شرائط.....معاہدۂ جنگ کے صحیح ہونے کی مندرجہ ذیل چار شرائط ہیں۔[2]

۱.....معاہدۂ جنگ بندی دشمن کے ساتھ امام یا اس کا نائب طے کرے اگر کسی صوبے کے متعلق معاہدہ کرنا ہو تو اس کا گورنر یا والی معاہدہ کرے۔

۲.....معاہدۂ جنگ بندی کسی اسلامی مصلحت کے پیش نظر ہو، مفسدہ کا انتفاء کافی نہیں ہوگا جیسے جزیہ میں ہوتا ہے چونکہ اس میں مصلحت

---

[1] الکتاب مع اللباب ۴/۱۲۰۔ [2] البدائع ۷/۱۰۹، آثار الحرب ص ۳۶۱۔

پوری طرح نہیں پائی جاتی، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

فَلَا تَهِنُوْا وَ تَدْعُوْٓا اِلَى السَّلْمِ ۖ وَ اَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ

کمزوری مت دکھلاؤ کہ تم صلح کی دعوت دینے پر اتر آؤ حالانکہ تم ہی غالب رہو گے۔محمد ۴۷/۳۵

مصلحت جیسے مثلاً ہم عسکری اعتبار سے کمزور ہوں۔اسلحہ کم ہو یا ہماری تعداد تھوڑی ہو، یا دشمن کو اسلام کی طرف مائل کرنا ہو یا ان پر جزیہ لاگو کرنا ہو وغیرہ ذالک۔

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقع پر چار ماہ تک صفوان بن امیہ کے ساتھ معاہدہ کئے رکھا تا کہ وہ اسلام کی طرف راغب ہو جائے چنانچہ بعد میں انہوں نے اسلام قبول کر لیا تھا۔

۳.....یہ کہ معاہدۂ جنگ بندی کی مدت مقرر ہونی چاہئے مدت نہ ہی ہمیشہ ہمیشہ کی علی التابید ہو اور نہ ہی معاہدہ مطلق ہو کہ مدت ہی مقرر نہ کی ہو۔مدت جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے کہ چار ماہ ہو سال نہ ہو۔اس کا استیناس اس آیت سے کیا گیا ہے:

فَسِيْحُوْا فِي الْاَرْضِ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّاعْلَمُوْٓا اَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللّٰهِ ۙ وَ اَنَّ اللّٰهَ مُخْزِي الْكٰفِرِيْنَ ۝ سورۃ التوبۃ ۹/۲

اگر ہماری عسکری حالت کمزور ہو تو دس سال کی مدت مقرر کرنا جائز ہے اس سے زیادہ جائز نہیں چونکہ دس سال کی مدت انتہائی مدت ہے۔

چنانچہ ابوداؤد کی روایت ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے موقع پر قریش سے یہی مدت طے کی تھی، لیکن صلح حدیبیہ کا واقعہ اسلام کے قوی ہونے سے پہلے کا ہے۔

۴.....معاہدۂ جنگ بندی ہر قسم کی شرط فاسد سے پاک ہو، مثلاً: دشمن یہ شرط لگا دے کہ وہ ہمارے قیدیوں کو رہا نہیں کریں گے، یا یہ شرط لگا دیں کہ وہ ہمارے جس مال پر قابض ہو گئے ہوں وہ انہی کے پاس رہنے دیا جائے، یا عقد ذمہ میں ان پر ایک دینار سے کم ٹیکس لاگو کرنے کی شرط لگا دی، یا بعض مالی واجبات سے انہیں دستبردار قرار دینا وغیرہ۔چنانچہ اسی طرح کی جو شرط بھی لگائی جائے اس سے معاہدۂ جنگ بندی فاسد ہو جاتا ہے۔

وہ امور جن سے معاہدۂ جنگ بندی ٹوٹ جاتا ہے.....حنفیہ کہتے ہیں اگر معاہدۂ جنگ بندی مؤقت ہو تو جب اس کی مدت پوری ہو گی تو معاہدہ خود بخود ٹوٹ جائے گا۔

اگر معاہدہ مطلق ہو یعنی معاہدہ میں مدت کی تعیین نہ کی گئی ہو تو معاہدہ امام کی رائے پر چھوڑا جائے گا پھر یا تو مسلمانوں کے صراحۃً توڑنے سے ٹوٹے گا یا ضمناً ٹوٹ جائے گا یا دلالۃً ٹوٹ جائے گا مثلاً: دشمن کی طرف سے ایسے امور پائے گئے جو معاہدہ کے خلاف ہوں جیسے: رہزنی وغیرہ۔

فی الجملہ حنفیہ کے نزدیک معاہدۂ جنگ بندی دشمن کی متفقہ خیانت سے ٹوٹ جاتا ہے۔خیانت سے مراد ہر ایسا اقدام ہے جو عہد کو توڑ دے اور امان کو تہ و بالا کر دے یا عرفِ عام میں وہ اقدام خیانت سمجھا جاتا ہو۔

جمہور کہتے ہیں: معاہدہ جنگ بندی دشمن کی طرف سے دوبارہ جنگ چھیڑنے سے ٹوٹتا ہے یا دشمن کسی دوسرے کی مسلمانوں کے خلاف مدد کرے یا مسلمانوں کو سرعام قتل کریں یا مسلمانوں کا مال چھین لیں یا اللہ، اللہ کے رسول اور قرآن کی گستاخی و بے حرمتی کریں، یا مسلمانوں کی جاسوسی کریں یا کسی مسلمان عورت سے ارتکاب زنا کریں۔❶

فقہاء نے نقض عہد پر مختلف دلائل سے استدلال کیا ہے۔

---

❶.....البدائع: المرجع السابق، آثار الحرب ص ۳۸۰۔

چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

فَمَا اسْتَقَامُوْا لَكُمْ فَاسْتَقِيْمُوْا لَهُمْ

جب تک کفار راستباز ہیں تم بھی راست باز رہو۔ التوبۃ ۹/۷

اِلَّا الَّذِيْنَ عٰهَدْتُّمْ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوْكُمْ شَيْـًٔا وَّلَمْ يُظَاهِرُوْا عَلَيْكُمْ اَحَدًا فَاَتِمُّوْۤا اِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ اِلٰى مُدَّتِهِمْ

ہاں البتہ وہ جن مشرکین سے تم نے معاہدہ کرلیا ہو اور پھر وہ اس میں کسی قسم کی کمی نہ کریں اور نہ ہی تمہارے خلاف کسی کی پشت پناہی کریں

تو مقررہ مدت تک ان کے ساتھ کیا ہوا معاہدہ پورا کرو۔ التوبۃ ۹/۴

وَ اِنْ نَّكَثُوْۤا اَيْمَانَهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوْا فِيْ دِيْنِكُمْ فَقَاتِلُوْۤا اَىِٕمَّةَ الْكُفْرِ ۙ اِنَّهُمْ لَاۤ اَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُوْنَ ﴿۱۲﴾

اگر کفار معاہدہ طے کرنے کے بعد توڑ دیں اور تمہارے دین پر طعنے کرنے لگیں تو کفر کے سرغنوں کو قتل کرو

چونکہ ان کے عہد اور قسموں کی کوئی حقیقت نہیں، تاکہ وہ (اس طرح) باز آجائیں۔ التوبۃ ۹/۱۲

جمہور کی ایک دلیل بیہقی کی روایت بھی ہے کہ جب قریش نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا ہوا صلح حدیبیہ کا معاہدہ توڑ دیا تو آپ نے قریش کی طرف خروج کیا، ان کے ساتھ جنگ کی اور مکہ فتح کرلیا۔ مشہور دلیل یہ بھی ہے کہ جب بنی نضیر نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو قتل کرنے کا ارادہ کیا اور آپ پر دیوار گرانے کی سازش کی تو آپ نے ان کے ساتھ کیا ہوا معاہدہ توڑ دیا۔ رواہ البیہقی وغیرہ

معاہدۂ جنگ بندی کی مدت..... فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ معاہدہ جنگ بندی کی معین مدت ہونی چاہئے، معاہدہ علی التابید درست نہیں ہوگا بلکہ معاہدہ تو مقررہ مدت کا ہوتا ہے چونکہ دائمی صلح سے فریضہ جہاد متروک ہوجاتا ہے۔ اس امر پر تو فقہاء کا اتفاق ہے البتہ معاہدہ کی مدت کتنی ہو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ..... کہتے ہیں: اگر مسلمانوں میں قوت اور طاقت موجود ہو تو چار مہینے سے لے کر ایک سال تک معاہدہ کی مدت مقرر کرنا جائز ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

بَرَآءَةٌ مِّنَ اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖۤ اِلَى الَّذِيْنَ عٰهَدْتُّمْ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ ﴿۱﴾ فَسِيْحُوْا فِي الْاَرْضِ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ التوبۃ ۹/۱-۲

نیز رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے سال صفوان بن امیہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ چار مہینے کا معاہدہ کرلیا تھا:

۱..... چنانچہ مدت معاہدہ سال تک نہ پہنچے چونکہ یہ ایسی مدت ہے کہ اس میں جزیہ واجب ہوجاتا ہے۔

اگر مسلمانوں میں کمزوری ہو تو اس صورت میں صرف دس سال تک کا معاہدہ کرنا جائز ہے، دس سال سے کم حسب ضرورت معاہدہ کی مدت مقرر کی جاسکتی ہے، چونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے موقع پر قریش سے دس سال کے لئے صلح کا معاہدہ کیا تھا۔

۲..... اگر اس مدت کے دوران مسلمان عسکری قوت نہ حاصل کرسکیں تو مدت معاہدہ میں اضافہ کرلیں اور اگر مدت پوری ہوجائے لیکن ضرورت ابھی باقی ہو تو معاہدہ کی تجدید کی جاسکتی ہے۔

یہی مذہب شیعہ امامیہ کا ہے اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا ظاہر کلام بھی اسی کا مؤید ہے۔

چنانچہ حنابلہ میں سے ابوالخطاب کہتے ہیں: امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر امام غور وخوض کے بعد دس سال سے زائد مدت میں مسلمانوں کی مصلحت سمجھے تو وہ دس سال کے بعد بھی معاہدہ کی مدت بڑھا سکتا ہے۔ بظاہر ابوالخطاب کی منقول روایت امام احمد کے نزدیک اصح ہے۔ ❶ حنفیہ مالکیہ اور زیدیہ کہتے ہیں: معاہدۂ جنگ بندی کی کوئی مقررہ مدت نہیں: مدت کی تعیین کا اختیار امام کو سپرد ہے، چونکہ معاہدۂ جنگ بندی ایسا عقد ہے جو دس سال کی مدت کے لئے جائز ہے لہٰذا عقد اجارہ کی طرح جائز ہے۔ ❷

---

❶..... راجع تلخيص الحبير ۱۳۱/۴، الاستيعاب ۲۰/۲-۷. ❷ كشاف القناع ۱۰۴/۳.

چوتھی بحث: عقد ذمہ کے ساتھ جنگ بندی......عقد ذمہ کے متعلق درج ذیل امور زیر بحث آئیں گے۔ عقد ذمہ کا رکن، حکم، صفت، جزیہ کی مقدار اور وہ امور جن سے جزیہ ساقط ہو جاتا ہے۔

"ذمہ کا لغوی معنی امان (پناہ) دینا، ضمان اور کفالت ہے، فقہی اصطلاح میں عقد ذمہ: کفار کو دارالاسلام میں ٹھہرانا، ان کی حفاظت کرنا اور ان کا دفاع کرنا جس کے بدلہ میں وہ ٹیکس (جزیہ) دیں اور سرنگوں رہیں۔" ❶

عقد ذمہ کو صرف امام یا اس کا کوئی نائب طے کر سکتا ہے چونکہ عقد ذمہ عظیم مصالح میں سے ہے جو غور وفکر اور اجتہاد کا محتاج ہے۔ غور وفکر اور اجتہاد کا وصف امام ہی میں پایا جاتا ہے۔ البتہ مالکیہ کہتے ہیں: اگر غیر امام نے ذمہ کا معاہدہ کر لیا تو کفار امن میں آجائیں گے اور قتل قید ساقط ہو جائے گا، جب کہ غیر امام کے طے کئے ہوئے معاہدہ ذمہ امام کی اجازت پر موقوف ہوگا امام چاہے تو اس معاہدہ کو برقرار رکھے چاہے رد کر دے۔ ❷

ذمیوں کے ساتھ معاہدہ ہونے کے بعد ان سے جنگ کرنا حرام ہو جاتا ہے بشرطیکہ جب تک وہ معاہدہ کی پاسداری کرتے رہیں، اس کی دلیل ابوداؤد کی روایت ہے جو حضرت ابوبکرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جس شخص نے کسی ذمی کو قتل کیا وہ جنت کی خوشبو نہیں پائے گا جب کہ جنت کی خوشبو ستر سال کی مسافت سے سونگھی جا سکتی ہے۔" اسی طرح ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہوشیار رہو، جس شخص نے کسی معاہد کو قتل کیا حالانکہ وہ اللہ اور اس کے رسول کے ذمہ میں داخل تھا وہ (قاتل) جنت کی خوشبو نہیں پائے گا حالانکہ جنت کی خوشبو ستر سال کی مسافت سے سونگھی جا سکتی ہے۔

عقدِ ذمہ کی حکمت......مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان پرامن اور خوشگوار زندگی کو وجود دینا، اور غیر مسلموں کو اسلام کے اسرار رموز اور حقائق کی آگہی وشعور حاصل کرنے کا موقع فراہم کرنا، نتیجۃً بھی لوگ حق اور صالح عقیدہ پر اکٹھے ہو جائیں گے۔

جزیہ مسلمانوں کے دفاع اور حمایت وحفاظت کا متبادل امر ہے اور اس سے اسلامی مملکت کی مادی قوت میں اضافہ کرنا مقصود ہوتا ہے۔

عقد ذمہ کا رکن یا اس کا صیغہ......عقد ذمہ طے کرنے کے لئے یا تو صریح لفظ کا تلفظ کیا جائے جیسے لفظ عہد، معاہدہ، عقد یا جو لفظ بھی عقد ذمہ کے لئے متعین ہو، یا ایسا فعل جو قبول جزیہ پر دلالت کرتا ہو مثلاً: پناہ (امان) لے کر حربی دارالاسلام میں آجائے، اور سال بھر تک دارالاسلام میں مقیم رہے۔ چنانچہ اس سے مطالبہ کیا جائے گا کہ یا تو وہ دارالاسلام سے کوچ کر جائے یا ذمی بن کر رہے اگر ہمارے ہاں مقیم رہنے کو ترجیح دے تو ذمی کہلائے گا۔

عقد ذمہ صحیح ہونے کے شرائط......معقود لہ یعنی جس غیر مسلم کے ساتھ معاہدہ ذمہ کیا جا رہا ہو اس میں تین شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔

اول......یہ کہ وہ غیر مسلم معاہد عرب کے مشرکین میں سے نہ ہو، چنانچہ مشرکین عرب کے لئے سوائے اسلام کے کوئی دوسرا آپشن (اختیار) نہیں ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

تُقَاتِلُوْنَهُمْ اَوْ يُسْلِمُوْنَ

تم ان (مشرکین عرب) سے جنگ کرو یا وہ اسلام قبول کریں۔ الفتح ۴۸/۱۶

قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ لَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ لَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَ لَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّ هُمْ صٰغِرُوْنَ ﴿۲۹﴾

---

❶......آثار الحرب ص ۶۷۵۔ ❷فتح القدير ۳۶۸/۴، الطبعة الاولى ۱۶۶/۳، مغنى المحتاج ۲۴۳/۴ كشاف القناع ۹۲/۳۔

اہل کتاب میں سے جو لوگ خدا پر ایمان نہیں لاتے اور نہ روز آخرت پر یقین رکھتے ہیں اور نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جو خدا اور اس کے رسول کی حرام کردہ ہیں اور نہ ہی دین حق کو قبول کرتے ہیں، ان سے جنگ کرو یہاں تک کہ ذلیل ہو کر اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں۔ التوبہ ۲۹/۹

مجوسیوں کے ساتھ بھی یہ معاہدہ کیا جائے گا چونکہ وہ اہل کتاب کے مشابہ ہیں چنانچہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے کہ میں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے ہوئے سنا کہ مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب جیسا معاملہ کرو ❶ حضرت عمر رضی اللہ عنہ مجوسیوں سے جزیہ نہیں لیتے تھے یہاں تک کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے گواہی دی کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ھجر کے مجوسیوں سے جزیہ لیا ہے۔ ❷

یہ شرط حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ، ظاہریہ، اباضیہ، شیعہ امامیہ اور زیدیہ کے درمیان متفق علیہ ہے۔

امام اوزاعی، ثوری، فقہائے شام اور مالکیہ کہتے ہیں: ہر طرح کے کافر سے جزیہ لیا جائے گا خواہ وہ کافر عربی ہو یا عجمی، اہل کتاب میں سے ہو یا بتوں کا پجاری، ❸ ان کی دلیل سلیمان بن بریدرضی اللہ عنہ کی روایت ہے جو وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ جب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کسی لشکر یا کسی دستے پر "امیر مقرر کرتے تو اسے تقویٰ اختیار کرنے اور مسلمانوں کے ساتھ نیکی اور بھلائی سے پیش آنے کی وصیت کرتے۔ پھر فرماتے۔ جب دشمن سے تمہارا آمنا سامنا ہو تو دشمن کو تین چیزوں کی دعوت دو، ان میں سے جس چیز کو وہ تسلیم کرلیں تم اسے قبول کرو اور پھر جنگ سے گریزاں رہو، انہیں اسلام کی دعوت دو اگر انکار کریں تو ان سے جزیہ کا مطالبہ کرو۔ ❹ (الحدیث) چنانچہ حدیث میں عدوّ (دشمن) عام ہے جو ہر طرح کے دشمن کو شامل ہے، شوکانی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: یہ حدیث اس امر پر حجت ہے کہ جزیہ اہل کتاب کے ساتھ خاص نہیں۔

دوسری شرط...... یہ کہ معاہد مرتد نہ ہو چونکہ مرتد اگر توبہ نہ کرے تو اس کا حکم قتل ہے، چنانچہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جو شخص اپنے دین (یعنی اسلام) کو تبدیل کردے اسے قتل کردو۔ ❺ یہ شرط بھی فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے۔

تیسری شرط...... یہ کہ عقد ذمہ کا معاہدہ مؤبد (ہمیشہ ہمیشہ کے لئے) ہو اگر اس معاہدہ کی مدت مقرر کردی تو معاہدہ صحیح نہیں ہوگا، چونکہ عقد ذمہ انسان اس کے مال اور جان کی حفاظت کے لئے کیا جاتا ہے جو قبول اسلام کا متبادل یعنی عقد ذمہ بھی مؤبد ہوگا۔ فقہاء کے ہاں یہ شرط بھی متفق علیہ ہے۔ ❻

مکلفین جزیہ کی شرائط...... اہل ذمہ (ذمیوں) پر جزیہ واجب ہونے کی مختلف شرائط ہیں۔

۱...... اہلیت یعنی عقل وبلوغت کا ہونا، چنانچہ بچوں اور مجانین (مجنون کی جمع) پر جزیہ واجب نہیں ہوگا، چونکہ بچے اور مجانین جنگ لڑنے کی قدرت نہیں رکھتے۔

۲...... مذکر ہونا، چنانچہ عورتوں پر جزیہ واجب نہیں چونکہ عورتیں جنگ لڑنے کی قدرت نہیں رکھتیں، جب کہ اللہ تعالیٰ نے جنگجوؤں پر جزیہ واجب کیا ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ لَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ...... التوبہ ۲۹/۹

---

❶...... رواه الشافعی ورواه المالک فی المؤطا (نصب الراية ۴۴۸/۳) ❷ رواه احمد والبخاری وابو داؤد والترمذی (جامع الاصول ۲۶۱، نصب الراية ص۴۴۸) ❸ آثار الحرب ص۷۱۲، الدر المختار ۲۹۳/۳۔ ❹ اخرجه مسلم عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها (شرح مسلم ۳۷/۱۲) ❺ رواه الجماعة الا مسلماً ورواه ابن ابی شيبة وعبدالرزاق (نصب الرابة ۴۵۶/۳) ❻ البدائع ۱۱۰/۷، آثار الحرب ص۷۰۷، فتح القدير ۳۷۱/۴۔

چنانچہ قاتلوا،باب مفاعلہ کا صیغہ ہے،مفاعلہ کی خاصیت مشارکت ہے یعنی دونوں اطراف سے قتال (جنگ) ہو۔جب کہ عورتیں بچے اور مجانین جنگ نہیں کر سکتے۔

۳.....صحت مند ہونا اور مالی قدرت رکھنا۔چنانچہ جو شخص سال بھر سے بیمار ہو یا سال کا اکثر حصہ بیمار رہے اس پر جزیہ واجب نہیں ہوگا،اسی طرح بے روزگار فقیر پر بھی جزیہ نہیں ہوگا اور ایسے راہبوں پر بھی جزیہ نہیں ہوگا جو لوگوں کے ساتھ اختلاط نہ رکھتے ہوں۔

۴.....دائمی آفات سے سلامت ہونا جیسے دائمی امراض،نابینا ہونا،بڑھاپا ہونا۔

۵.....آزاد ہونا،چنانچہ غلام پر جزیہ نہیں ہوگا چونکہ غلام کے پاس مال نہیں ہوتا۔

فی الجملہ فقہاء کا بلوغ،آزادی،مرد ہونے کی شرط پر اتفاق ہے چنانچہ درج ذیل افراد پر جزیہ نہیں ہوگا،عورت،بچہ،مجنون،معتوہ،اپاہج،نابینا،مفلوج اور شیخ فانی چونکہ جزیہ دشمن کے ساتھ جنگ کرنے کا متبادل ہے جب کہ مذکورہ بالا افراد جنگ کی قدرت نہیں رکھتے،بے روزگار فقیر پر بھی جزیہ نہیں ہوگا چونکہ جزیہ ادا کرنا اس کے بس کا روگ نہیں۔

تیسری اور چوتھی شرط میں شافعیہ اور حنابلہ کا اختلاف ہے،چنانچہ ان کے نزدیک اعذار کی وجہ سے جزیہ ساقط نہیں کیا جائے گا۔❶

معاہدۂ جزیہ کا حکم.....عقد جزیہ طے ہو جانے کے بعد کافروں کے ساتھ مسلمانوں کی جنگ کا خاتمہ ہو جاتا ہے کفار کے اموال جان،املاک اور آبرو محفوظ ہو جاتی ہے،چنانچہ معاہدہ ہو جانے کے بعد ان امور کو مباح سمجھنا روا نہیں،اس کی دلیل حضرت بریدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی سابقہ حدیث ہے۔کہ''کفار کو جزیہ دینے کی دعوت دو اگر ادائے جزیہ کو قبول کر لیں تو تم بھی اسے منظور کر لو اور انہیں نقصان پہنچانے سے رک جاؤ۔''نیز فرمان باری تعالیٰ ہے۔

قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ لَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ لَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَ لَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّ هُمْ صٰغِرُوْنَ ﴿۲۹﴾ (التوبۃ ۹/۲۹)

اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ مطالبہ رکھا ہے کہ اگر کفار اسلام قبول کر لیں یا جزیہ دینے پر راضی ہو جائیں تو قتال سے رکا جائے گا۔حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:کفار اس لئے جزیہ دیتے ہیں تا کہ ان کے اموال ہمارے اموال جیسے ہو جائیں ان کی جانیں ہماری جانوں کی طرح محفوظ ہو جائیں۔❷

ابوداؤد،بیہقی اور احمد نے حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ کی روایت ذکر کی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:ہوشیار رہو جس شخص نے کسی معاہد پر ظلم کیا یا معاہدہ میں کمی کوتاہی کی یا اسے طاقت سے زیادہ بار اٹھانے پر مجبور کیا یا اس کی دلی رضامندی کے بغیر اس سے کوئی چیز لی تو قیامت کے دن میں اس کا طرفدار ہوں گا۔❸

جزیہ کی دو اقسام.....جزیہ کی دو اقسام ہیں:

۱:**جزیہ برصلح**.....یہ وہ جزیہ ہوتا ہے جو کفار پر ان کی باہم رضامندی اور صلح سے مقرر کیا جاتا ہے،اس جزیہ کی مقدار اتنی ہی ہوگی جس پر طرفین کا اتفاق ہو جائے،اس کی کوئی مقررہ حد نہیں ہے۔

۲:**جزیہ عنویہ**.....جب مسلمان کفار پر غالب آجائیں اور امام کفار پر جزیہ مقرر کر دے یہ جزیہ عنویہ کہلاتا ہے،چنانچہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک امام،مالدار شخص پر ہر سال اڑتالیس (۴۸) دراہم مقرر کرے جو ماہانہ قسطوں کی صورت میں ادا کیا جائے جو ۴ دراہم ہو،مالدار سے

---

❶.....البدائع المرجع السابق ص ۱۱۱، آثار الحرب ص ۶۹۹، تبیین الحقائق ۴/۲۷۸، فتح القدیر ۴/۳۷۲.❷آثار الحرب ص ۷۲۸ (نصب الرایۃ ۳/۲۸۱).❸رواہ ابو داؤد والبیہقی.

مرادوہ شخص ہے جس کے پاس دس ہزار یا اس سے زائد دراہم ہوں۔

متوسط پر چوبیس (۲۴) دراہم مقرر کرے، ماہانہ دو دراہم ادا کرے گا، متوسط سے مراد وہ شخص ہوتا ہے جس کے پاس دوسو دراہم ہوں۔ مزدوری پیشہ افراد پر بارہ (۱۲) دراہم لاگو کیے جائیں ایک درہم ہر ماہ دینے کا پابند ہوگا مزدور فقیر سے مراد وہ شخص ہے جو دوسو دراہم سے کم مالیت کا مالک ہو یا اس کے پاس کچھ بھی نہ ہو۔ (۲) اسی تقدیر پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا عمل رہا تھا آپ رضی اللہ عنہ نے ذمیوں کو تین طبقات میں تقسیم کیا تھا (۱) طبقۂ مالدار (۲) متوسط طبقہ (۳) مزدور طبقہ۔

مالکیہ کی رائے..... جزیہ کی نقد مقدار چار دینار ہے جو ہر سال مالکان سونا سے لیا جائے گا، اور جن لوگوں کے پاس چاندی ہو ان سے چالیس (۴۰) دراہم لئے جائیں، ابن جزی مالکی کہتے ہیں اس مقدار میں اضافہ یا کمی نہیں کی جائے گی، [1] لیکن مالکیہ کے نزدیک مختار قول یہ ہے کہ فقیر پر اس کی طاقت کے بقدر بوجھ ڈالا جائے گا لہٰذا چالیس دراہم میں کمی کی جاسکتی ہے۔

شافعیہ..... کا مذہب یہ ہے [2] کہ جزیہ کی اقل مقدار ایک دینار ہے ان کی دلیل حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب انہیں یمن کا عامل مقرر کر کے روانہ کیا تو انہیں حکم دیا کہ ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے برابر معافر کپڑا لو۔ [3] شافعیہ کے نزدیک جزیہ میں کمی بیشی کی جاسکتی ہے چنانچہ متوسط الحال ذمی سے دو دینار اور مالدار ذمی سے چار دینار لئے جاسکتے ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اسی پر عمل رہا ہے جیسا کہ بیہقی نے روایت کیا ہے۔

معاہدہ ذمہ کی کیفیت..... فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ معاہدۂ ذمہ مسلمانوں کی طرف سے لازم ہوتا ہے، کسی حال میں بھی مسلمان معاہدہ کو توڑ نہیں سکتے، البتہ غیر مسلمین کی نسبت سے عقد ذمہ غیر لازمی ہوتا ہے، ہاں البتہ حنفیہ کے نزدیک تین باتوں میں سے ایک بات کے وقوع پر عقد توڑا جاسکتا ہے:

۱..... یہ کہ اہل ذمہ مسلمان ہو جائیں۔

۲..... یا دار حرب میں چلے جائیں۔

۳..... یا اہل ذمہ کسی شہر پر غلبہ حاصل کر کے ہمارے مقابلہ پر اتر آئیں۔ ان تین آپشنز (امور) کے علاوہ کسی اور وجہ سے عقد ذمہ نہیں توڑا جائے گا۔ مثلاً: جزیہ دینے سے انکار کردیں یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کردیں۔ یا کسی مسلمان کو قتل کردیں یا کسی مسلمان عورت سے زنا کردیں، چونکہ جزیہ کا التزام (پابندی) باقی رہتی ہے، تاہم حاکم ذمی کو ادائے جزیہ پر مجبور کرے، رہی بات بقیہ مخالفتوں کی سووہ معاصی کے دائرہ میں آتی ہیں جن کا شمار کُفْرٌ دُوْنَ کُفْرٍ میں ہوتا ہے، حالانکہ ہم نے اہل ذمہ کے کفر اصلی کو برداشت کر کے انہیں ملک میں ٹھہرنے دیا ہے لہٰذا کمزور درجہ کے کفر کو بطریقہ اولیٰ برداشت کرنا ہوگا۔ [4]

جمہور فقہاء، شیعہ امامیہ وزیدیہ اور اباضیہ کی رائے ہے کہ ذمی اگر ادائے جزیہ سے انکار کردے تو اس کا معاہدۂ ذمہ ٹوٹ جاتا ہے اسی طرح اگر اہل ذمہ اسلام کے عمومی احکام کی بجاآوری سے انکار کردیں یا مسلمانوں کے خلاف جنگ کرنے پر مجتمع ہو جائیں تو بھی معاہدہ ٹوٹ جائے گا، چونکہ یہ سارے امور معاہدہ ذمہ کے لوازمات میں سے ہیں، ان کی مخالفت مقتضائے عقد کی خلاف ورزی ہوتا ہے، لہٰذا نقض عہد ہوگا۔

شافعیہ اور امامیہ کے علاوہ بقیہ فقہاء کہتے ہیں: اوپر مذکورہ معاصی سے بھی عہد ٹوٹ جاتا ہے چونکہ ان معاصی میں مسلمانوں کا ضرر ہے لہٰذا یہ ارتکاب معاصی جزیہ دینے سے انکار کرنے کے مترادف ہوا۔

---

[1]..... الکتاب مع اللباب ۴/۱۴۳ المغنی ۸/۵۰۱۔ [2] القوانین الفقهیة ص ۱۵۶۔ [3] مغنی المحتاج ۴/۲۴۸۔ [4] معافر یمن میں ہمدان کی ایک بستی ہے جس میں یہ کپڑا تیار ہوتا تھا، اس کی طرف منسوب ہے۔

شافعیہ کے نزدیک زیادہ صحیح یہ ہے کہ ارتکاب معاصی سے معاہدہ نہیں ٹوٹتا تاہم اگر ارتکاب معاصی سے نقص عہد کی اہل ذمہ سے شرط لگا دی گئی ہوتو عہد ٹوٹ جائے گا۔ چونکہ ایسی صورت میں شرط کی مخالفت ہوگی اور مسلمانوں کا اس میں ضرر بھی ہے۔ ❶

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اہل ذمہ اسلام کے دیوانی اور فوجداری احکام کے پابند ہوتے ہیں رہی بات عبادات کی اور دوسرے امور مثلاً: شرب خمر، خنزیر پالنا اور اسے کھانا وہ انہیں چھوڑیں گے۔ ذمی چرچ اور گرجے نہیں بنا سکتے نہ عبادت خانے اور آتش کدے بنا سکتے ہیں، اسی طرح دارالاسلام میں مقبرے بھی تعمیر نہیں کر سکتے، ❷ ہاں البتہ وہ اپنی عبادت گاہوں میں معمول کی ترمیمات کر سکتے ہیں۔

جزیہ کی مقدار کے متعلق فقہاء کی مختلف آراء، ادائیگی کا وقت اور مسقطات جزیہ:

حنفیہ اور حنابلہ.....کی رائے ہے کہ جزیہ کی مقدار مکلف (ذمی) کی حالت کو ملحوظ رکھ کر لاگو کی جائے گی، چنانچہ اگر ذمی مالدار ہو تو اس پر اڑتالیس (۴۸) دراہم واجب ہوں گے، متوسط الحال پر چوبیس دراہم اگر مزدور فقیر ہوتو اس پر بارہ (۱۲) دراہم واجب ہوں گے، جزیہ کی یہ تقدیر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ثابت ہے۔ ❸

مالکیہ...... کہتے ہیں۔ جزیہ کی مقدار چالیس دراہم ہے یعنی چار دینار، فقیر مزدور سے بھی اسی کے حساب سے بحسب طاقت جزیہ کم کیا جائے گا۔ ❹ ابن جزی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: چالیس دراہم سے زیادہ جزیہ لاگو نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی اس میں کمی کی جائے گی۔

شافعیہ......کا مسلک حنفیہ اور حنابلہ سے ملتا جلتا ہے تاہم وہ کہتے ہیں: جزیہ کی کم از کم مقدار جو سال بھر میں ادا کی جائے گی وہ ایک دینار ہے، متوسط الحال سے دو دینار لئے جائیں گے، مالدار سے چار دینار، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اسی پر عمل رہا ہے جیسا کہ بیہقی نے ذکر کیا ہے، جزیہ کی کم از کم مقدار کی دلیل ترمذی، ابوداؤد وغیرہما کی روایت ہے جو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب انہیں یمن کی طرف روانہ کیا تو انہیں حکم دیا کہ ہر بالغ سے ایک دینار جزیہ وصول کر و یا اس کے برابر معافر کپڑا لو۔ ❺

وقت ادائے جزیہ......حنفیہ کے نزدیک ابتدائے سال میں جزیہ ادا کرنا واجب ہے چونکہ جزیہ اس لئے واجب ہے تاکہ مستقبل میں ذمی کی حفاظت کی جائے، جب کہ بقیہ مذاہب کے ہاں آخر سال میں جزیہ واجب ہوتا ہے، چونکہ جزیہ مال ہوتا ہے سال کے تکرار سے متکرر ہوتا ہے یا زکوٰۃ کی طرح سال پورا ہونے پر لیا جائے گا۔ ❻

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر اہل ذمہ اسلام قبول کرلیں تو جزیہ ساقط ہو جائے گا اس کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مسلمان پر جزیہ نہیں ہے۔'' ❼ ''نیز طبرانی کی روایت ہے جو کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ''جو شخص اسلام قبول کرلے اس پر جزیہ نہیں ہوگا۔''

حنفیہ مالکیہ اور زیدیہ کے نزدیک موت سے بھی جزیہ ساقط ہو جاتا ہے چونکہ ان فقہاء کی رائے میں جزیہ عقوبت یعنی ایک طرح کی سزا ہے جو حدود کی طرح موت سے ساقط ہو جاتی ہے۔ جب کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک موت سے جزیہ ساقط نہیں ہوتا بلکہ میت کے ترکہ سے وصول کیا جائے گا چونکہ جزیہ دین کی صورت میں میت کی زندگی میں اس پر واجب ہوا ہے، لہٰذا موت سے ساقط نہیں ہوگا جیسے لوگوں کے دیون موت سے ساقط نہیں ہوتے۔ ❽

---

❶......البدائع المرجع السابق ص ۱۱۲، فتح القدیر ۴/۳۸۱، تبیین الحقائق ۳/۲۸۱، الکتاب مع اللباب ۴/۱۴۷۔ ❷الکتاب مع اللباب ۴/۱۴۶۔ ❸البدائع ۷/۱۱۲، الدر المختار ۲/۲۹۲، تبیین الحقائق ۳/۲۷۶، المغنی، ۸/۵۰۲۔ ❹الشرح الکبیر ۲/۲۰۱۔ ❺مغنی المحتاج ۴/۲۴۸۔ نصب الرایۃ ۳/۴۴۵۔ ❻المراجع السابقہ۔ ❼رواہ احمد وابوداؤد والبیہقی والدار قطنی۔ ذکر الترمذی انہ مرسل۔ ❽لیکن یہ امام کی رأفت اور عظمت کے خلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور زیدیہ کے نزدیک سال گزرنے پر کہ دوسرا سال شروع ہوجائے اس سے بھی جزیہ ساقط ہوجاتا ہے، چونکہ جزیہ عقوبت کے معنی میں ہے، لہٰذا اس میں تداخل ہوگا جیسے حدود میں تداخل ہوتا ہے، جب کہ صاحبین رحمہما اللہ اور دوسرے آئمہ کے نزدیک جزیہ میں تداخل نہیں ہوگا بلکہ گذشتہ کے سب جزیے واجب ہوں گے، چونکہ ان کے نزدیک جزیہ عوض کے معنی میں ہے لہٰذا دوسرے مالی حقوق جیسے دیت، زکاۃ وغیرہ کی طرح معاملہ ہوگا۔

ذمیوں کے حقوق اور ان کے واجبات:

حقوق: ۱.....اپنے ملک میں انہیں ٹھہرانا البتہ حرم مکی میں انہیں ٹھہرایا نہیں جاسکتا، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ جمہور فقہاء کی یہی رائے ہے، ان کی دلیل یہ آیت ہے:

إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا ۚ

بس مشرکین تو پلید ہیں اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب بھی مت جائیں۔ التوبۃ ۹/۲۸

مسجد حرام سے مراد حرم پاک ہے۔ چونکہ آگے آرہا ہے۔ "وان خفتم عیلۃ" اگر چہ تمہیں معاشی تنگدستی کا خوف لاحق ہو۔ التوبہ ۹/۲۸

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حرم مکی میں مشرکین کے داخلہ کو جائز قرار دیتے ہیں جیسے پورے حجاز میں داخل ہوسکتے ہیں۔

البتہ حرم کو مستقل وطن نہیں بناسکتے چنانچہ توطن کی ممانعت داخلہ کے لیے مانع نہیں۔

مالکیہ نے جزیرۂ عرب میں کفار کے توطن کو ممنوع قرار دیا ہے، جزیرۂ عرب سے مراد حجاز اور یمن ہے، لیکن مالکیہ نے حرم مکی میں کفار کے داخلہ کو جائز قرار دیا ہے تاہم پھر بھی بیت حرام میں داخل نہیں ہوسکتے۔

حنابلہ نے بغرض تجارت حجاز میں کفار کے داخلے کو جائز قرار دیا ہے، لیکن تین دن سے زائد اقامت نہیں کرسکتے، بعض حنابلہ سے چار دن کی تحدید منقول ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے مکہ اور حرم پاک میں کافر کے داخلہ کو ممنوع قرار دیا ہے خواہ وہ جس حال میں بھی ہو اور اگر چھپ کر داخل ہوا ہو تو اسے فوراً نکال باہر کرنا واجب ہے۔ اور اگر کافر مرگیا اور مکہ میں دفن کردیا گیا تو جب تک اس کی لاش پھولی نہیں قبر اکھاڑ کر باہر منتقل کرنا واجب ہے۔

۲.....ذمیوں کے ساتھ تعرّض کرنے سے اجتناب کرنا واجب ہے چونکہ ان کی جانیں اور اموال معاہدۂ ذمہ کی وجہ سے معصوم ہوجاتے ہیں، ان کے ساتھ جنگ کا خاتمہ ہوجاتا ہے اور صلح کا معاہدہ ہوجاتا ہے، اس کی دلیل حضرت بریدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے جسے مسلم نے روایت کیا ہے۔ "کفار سے جزیہ کا مطالبہ کرو اگر وہ اسے قبول کرلیں تم بھی اسے منظور کرلو اور تعرض کرنے سے باز رہو۔" نیز بخاری نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ذکر کی ہے کہ میں اسے اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمہ کی وصیت کرتا ہوں کہ وہ ان کے معاہدہ کی پاسداری کرے، ان کا دفاع کرے اور ان کی طاقت سے زائد ان پر بار نہ ڈالا جائے۔

۳.....ذمیوں کے کنیسوں کے ساتھ تعرض نہیں کیا جائے گا، ان کے شراب اور خنزیر سے بھی چھیڑ چھاڑ نہیں کی جائے گی بشرط یہ کہ ان چیزوں کا کھلم کھلا استعمال نہ کرتے ہوں، اگر کھلم کھلا شراب نوشی کریں تو انہیں باز رکھا جائے گا اور شراب انڈیل دی جائے گی، اگر سرعام شراب نوشی نہ کی اور کسی مسلمان نے ان کی شراب انڈیل دی تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مسلمان ضامن ہوگا جب کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا۔ اور جو ذمی سرعام خنزیر کھائے اس کی تادیب کی جائے گی۔

واجبات.....ذمیوں کے واجبات تیرہ (۱۳) ہیں۔

۱..... ہر سال (مقررہ وقت پر) ہر شخص کی طرف سے ادائے جزیہ۔

۲..... جب مسلمانوں کا کوئی گروہ ذمیوں کے پاس سے گزرے تو مسلمانوں کی مہمانی کرنا۔ تین دن تک مہمانی کرنا ان کی ذمہ داری ہے۔

۳..... دوسرے ممالک سے کی ہوئی تجارت کا ٹیکس ادا کرنا۔

۴..... ذمی نئے کنیسے (عبادت خانے) نہیں بنا سکتے، جس شہر کو مسلمانوں نے تعمیر کیا ہو اس میں کسی کنیسہ کو نہیں چھوڑا جائے گا یا جو علاقہ عنوۃً فتح کیا ہو اس میں بھی کنیسہ باقی نہیں چھوڑا جائے گا، اگر علاقہ صلح سے فتح ہوا ہو اور ذمیوں کو اس علاقہ میں ٹھہرنے کی اجازت دے دی گئی ہو تو موجودہ کنیسوں کو باقی رہنے دینا جائز ہے۔

۵..... گھوڑوں اور عمدہ اقسام کے خچروں پر سواری نہیں کر سکتے البتہ گدھوں پر سواری کر سکتے ہیں۔

۶..... راستے کے درمیان میں نہیں چل سکتے بلکہ انہیں کنارے کنارے پر چلنے پر مجبور کیا جائے۔

۷..... ذمیوں کی کوئی ایسی علامت مقرر کی جائے جس کی وہ شدت سے پابندی کریں مثلاً زنار وغیرہ۔ ترک علامت پر ان کی سرزنش کی جائے۔

۸..... مسلمانوں کے خلاف جتھہ بندی نہ کریں، کسی جاسوس کو اپنے ہاں پناہ نہ دیں، مسلمانوں کو اذیت پہنچانے کی غرض سے غیر مسلموں کے ساتھ میل جول نہ رکھیں۔

۹..... یہ کہ اہل ذمہ مسلمانوں کو اپنے کنیسوں میں دن کو یا رات کو ٹھہرنے سے روکیں نہیں۔

۱۰..... یہ کہ مسلمانوں کی عزت و توقیر کریں کسی مسلمان کو ماریں نہیں اور نہ ہی مسلمان کو گالی دیں اور نہ مسلمان سے خدمت لیں۔

۱۱..... اپنے شعائر اور علامت کا اظہار نہ کریں بلکہ چھپا کر رکھیں۔

۱۲..... یہ کہ کسی نبی کو گالی نہ دیں، اپنے عقائد کی تشہیر نہ کریں، خدا تعالیٰ کی شریعت پر طعنہ نہ کریں، قرآن اور رسول کے متعلق کوئی بری بات منسوب نہ کریں۔

۱۳..... معاملات اور تعزیرات کے جملہ احکام ان پر لاگو ہوں گے مثلاً: حرمت زنا، چونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک یہودی اور یہودیہ کو زنا کرنے پر رجم کیا تھا، سود کا لین دین، فواحش کا ارتکاب، معاصی سے اجتناب، فسق و فجور سے گریز، ہاں البتہ انہیں شراب نوشی کی اجازت ہوگی چونکہ ان کے دین میں شراب مباح ہے، الا یہ کہ جب انہیں پکڑ کر ہمارے پاس لایا جائے گا تو ان پر ہماری شریعت کے مطابق حکم لاگو ہوگا۔

تیسری فصل ...... اموالِ غنیمت کا حکم

فقہاء کی اصطلاح میں دشمن سے چھینے ہوئے مال کو غنائم (غنیمت کی جمع) اور فئی کہا جاتا ہے، اور وہ مال جسے امام کسی مجاہد کے لیے مخصوص کر دے اسے نفل (جمع انفال) سے تعبیر کیا جاتا ہے، چنانچہ غنیمت، فئی، اور نفل کا علیحدہ علیحدہ معنی اور حکم بیان کیا جائے گا۔

۱۔ نفل..... نفل کا لغوی معنی کسی چیز کا زائد ہونا ہے۔ اصطلاح میں ایسے مال کو کہا جاتا ہے جس کو امام کسی مجاہد کے لئے خاص کر دے تاکہ جنگ پر اسے ابھارا جا سکے۔ نفل کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مجاہد کو مالِ غنیمت کی حصہ سے زائد مال ملتا ہے۔

تنفیل..... مذکورہ بالا مخصوص انعامی مال کے اعلان کو تنفیل کہا جاتا ہے، مثلاً: سپہ سالار یوں کہے: جس مجاہد کو جو مال ملے گا اس کا چوتھائی حصہ یا تہائی حصہ اس کی ملکیت ہوگا۔ یا یوں کہے:

من قتل قتیلاً فلہ سلبہ

جوشخص کسی دشمن کوقتل کرے گااس کا سامان قاتل کی ملکیت ہوگا۔

یاسپہ سالار کسی دستے کے لئے اعلان کرے کہ تم لوگ جوبھی مال غنیمت حاصل کروگے وہ تمہاری ملکیت ہوگا۔

نفل (انعام کا اعلان) جائز ہے چونکہ اس میں جنگ کی ترغیب ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

يَاَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِيْنَ عَلَى الْقِتَالِ

اے پیغمبر مومنوں کو جنگ پر ابھاریئے۔ الانفال ۸/۶۵

ہر طرح کے مال میں تنفیل (اعلان انعام) جائز ہے خواہ وہ مال سونا ہو، چاندی ہو یا دشمن سے چھینا ہوا اس کا سامان (کپڑے، جوتے، بیگ، رائفل وغیرہ) ہو۔

دوران جنگ بھی امام نفل کا اعلان کرسکتا ہے اور یوں کہے: جس شخص نے کسی دشمن کوقتل کیا اس سے چھینا ہوا سامان اور مال قاتل کی ملکیت ہوگا۔ یا کسی دستے کے لئے یوں اعلان کرسکتا ہے کہ جو مال تمہیں حاصل ہوگا خمس (پانچواں حصہ) لینے کے بعد بقیہ مال تمہاری ملکیت ہوگا۔ یہ اعلان اس لئے تاکہ سپاہیوں میں جذبہ اور جوش پیدا ہوجائے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

حَرِّضِ الْمُؤْمِنِيْنَ عَلَى الْقِتَالِ الانفال ۸/۶۵

سلب...... سے مراد دشمن سے چھینا ہوا سامان یعنی مقتول کے کپڑے، اسلحہ، سواری اور نقدی مال ہے، البتہ وہ ساز وسامان اور مال جو مقتول کے خادم کے پاس ہو یا اس کے دوسرے گھوڑے پر لدا ہوا سامان ہو وہ سب مال غنیمت ہوگا سلب میں اس کا شمار نہیں ہوگا، اس پر مجاہدین کا حق ہوگا۔ یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ مقتول کے سلب کا مال قاتل تب لے گا جب امام (سپہ سالار) نے نفل کا اعلان کیا ہو یا امام نے اجازت دی ہو، اگر انعام کا اعلان نہیں کیا تو مقتول کا سلب جملہ مال غنیمت میں سے ہوگا، قاتل اور دوسرے مجاہدین اس میں برابر کے حصہ دار ہوں گے۔ چونکہ یہ مال لشکر کی قوت سے حاصل ہوا ہے لہٰذا جملہ مال غنیمت کا حصہ ہوگا۔ ❶

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: قاتل ہر حال میں مقتول کے سلب کا حق دار ہوگا خواہ امام نے اجازت دی ہو یا نہ دی ہو۔ ❷ چونکہ اس حدیث میں عموم ہے۔ ''من قتل قتیلاً فلہٗ سلبہ'' جوشخص کسی دشمن کوقتل کرے گا اس کا سلب اس کی ملکیت ہوگا۔ ❸

روایت ہے کہ غزوۂ خیبر میں حضرت ابوطلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بیس کافروں کوقتل کیا اور ان کا ساز وسامان لیا۔ ❹

فریقین کے درمیان منشاء اختلاف یہ ہے کہ آیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ''من قتل قتیلاً فلہ سلبہ'' امامت کے طور پر فرمایا جو وقتی اعلان تھا یا کہ فتویٰ کے طور پر فرمایا؟

حنفیہ اور مالکیہ...... کہتے ہیں۔ صرف غزوۂ حنین کے موقع پر سلب قاتل کی ملکیت قرار دیا گیا تھا، لہٰذا بعض مجاہدین کی تخصیص امام کے اجتہاد پر مبنی ہے اور یہ از روئے سیاست ایک طرح کا تصرف ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو امور از روئے امامت یا سپہ سالاری کے طور پر صادر ہوئے ہر زمانہ میں ان امور میں امام کی اجازت ضروری ہوگی۔

شافعیہ اور حنابلہ...... کہتے ہیں: عطائے سلب کا اعلان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بطور فتویٰ صادر ہوا ہے نہ کہ از روئے

---

❶......البدائع ۷/۱۱۴، فتح القدیر ۴/۳۳۳، تبیین الحقائق ۴/۳۵۸۔ ❷ بدایة المجتهد ۱/۳۸۴ الفروق للقرافی ۳/۷۔ ❸مغنی المحتاج ۳/۹۹، المغنی لابن قدامة ۸/۳۸۸۔ ❹رواه الجماعة الا النسائی ورواه مالک من المؤطا۔ أحمد عن ابی قتادة الانصاری ورواه البیهقی عن سمرة۔(نیل الاؤطار ۷/۳۱۱، نصب الرایة ۳/۴۲۸)۔

امامت، لہٰذا ہر وہ امر جو فتویٰ اور تبلیغ کے طور پر صادر ہو وہ قاضی کے فیصلہ اور امام کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتا بلکہ وہ قانون بن جاتا ہے۔ ❶

مذکورہ بالا اختلاف اس حدیث میں بھی چلے گا۔ ''جس شخص نے بنجر زمین آباد کی وہ اس کی ملکیت ہے۔'' چنانچہ زمین آباد کرنے میں امام کی اجازت ضروری ہے یا امام کی اجازت کے بغیر بھی زمین آباد کی جا سکتی ہے؟ دو آراء ہیں جیسا کہ قبل ازیں موت کی بحث میں ہمیں معلوم ہو چکا ہے۔

فریق اول کی رائے کے مطابق تنفیل کا دارومدار قتل مباح پر ہوگا چنانچہ اگر کسی شخص نے بچے یا عورت یا مجنون وغیرہ کو قتل کر دیا تو وہ سامان کا مستحق نہیں ہوگا، چونکہ مذکورہ افراد پر جنگجو ہونے کا اطلاق نہیں ہوتا، انعام کے اعلان کے لئے یہ شرط نہیں کہ اعلان ہر ہر مجاہد نے سنا ہو چونکہ سبھی مجاہدین تک اعلان کا پہنچانا مشکل ہے۔ ❷

اعلان نفل کے لئے یہ شرط ہے کہ اعلان مال غنیمت پر قبضہ کرنے سے پہلے ہو، اگر مال غنیمت پر مجاہدین نے قبضہ کر لیا تو اب نفل خمس میں سے ہوگا۔

نفل کا حکم...... مقتول کا سلب قاتل کی ملکیت ہوگا اس میں کوئی شریک نہیں ہوگا۔ لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نفل کی ملکیت تب تمام ہوگی جب قاتل سامان دارالاسلام میں لا کر محفوظ کر لے، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دارالاسلام میں لانے سے قبل ہی اس کی ملکیت تمام ہو جائے گی۔ ❸

فیٔ...... لغوی معنی رجوع ہے، اصطلاح میں۔ اس مال کو کہا جاتا ہے جو دشمن سے بغیر قتل وقتال کے حاصل کیا جائے، یعنی جو مال صلح سے حاصل کیا جائے جیسے جزیہ اور خراج ❹ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں فیٔ میں تصرف آپ کے ساتھ مخصوص تھا۔

چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ مَاۤ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَاۤ اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهٗ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ ؕ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ۞

اور جو مال اللہ نے اپنے پیغمبر کو ان لوگوں سے (لڑائی کے بغیر) دلوایا ہے اس میں تمہارا کچھ حق نہیں، کیونکہ اس کے لئے تم نے نہ گھوڑے دوڑائے نہ اونٹ، لیکن خدا اپنے پیغمبروں کو جن پر چاہتا ہے مسلط کر دیتا ہے، اور خدا ہر چیز پر قادر ہے۔ الحشر ۵۹/۶

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: بنی نظیر کے اموال اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا کیے تھے، جو کہ آپ کے لئے خالص تھے، ان اموال میں سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اہل خانہ پر سال بھر خرچ کرتے تھے اور جو باقی بچ رہتا وہ جانوروں (گھوڑوں، بیلوں اور اونٹوں) اور اسلحہ پر خرچ کرتے تھے۔ ❺

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد یہ اموال جماعت مسلمین (سرکار) کی املاک تھے جو کہ عام مسلمانوں کے مصالح پر صرف ہوتے تھے، چنانچہ رسول اور دوسرے آئمہ میں فرق یہ ہے کہ آئمہ اپنی قوم کی معنوی مدد سے غالب رہتے ہیں جب کہ رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ ہیبت، رعب و دبدبہ سے غالب رہتے ہیں، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ایک ماہ کی مسافت سے رعب کے ذریعہ میری مدد کی گئی ہے۔ ❻

---

❶......رواه ابوداؤد واحمد والحاكم۔ ❷الفروق للقرافی ۱/۱۹۵۔ ❸الدر المختار وردا لمحتار علیه ۳/۲۶۱، البدائع ۷/۱۱۵۔ ❹آثار الحرب ص ۵۵۳۔ ❺هكذا فی الشروح۔ ❻رواه الشیخان واحمد عن عمر (نیل الاوطار ۸/۷۱)۔ ❼اخرجه البخاری ومسلم والنسائی عن جابر۔

بنا برہذا اگر بغیر اجازت (ویزا) کے کوئی حربی (دشمن) دارالاسلام میں داخل ہو جائے اور کوئی مسلمان اسے گرفتار کر لے (یا اس سے مال چھین لے) تو وہ من جملہ مسلمانوں کا مال ہوگا، گرفتار کنندہ کے لئے مخصوص نہیں ہوگا، یہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہے، چونکہ حربی میں ملک کا سبب تمام اہل دارالاسلام کے لئے ثابت ہے، صاحبین کے نزدیک یہ مال گرفتار کنندہ کا مخصوص حق ہوگا کیونکہ ملک کا سبب مال چھینا اور اصل مالک پر غلبہ پانا ہے جو حقیقت میں گرفتار کنندہ سے ثابت ہوا ہے۔

وَ اعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَ لِلرَّسُوْلِ وَ لِذِی الْقُرْبٰی وَ الْیَتٰمٰی وَ الْمَسٰكِیْنِ وَ ابْنِ السَّبِیْلِ ۙ اِنْ كُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِاللّٰهِ وَ مَاۤ اَنْزَلْنَا عَلٰی عَبْدِنَا یَوْمَ الْفُرْقَانِ یَوْمَ الْتَقَی الْجَمْعٰنِ ؕ وَ اللّٰهُ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ۝ (سورۃ الانفال، آیت ۴۱)

شافعیہ کے نزدیک مالِ غنیمت کی طرح مال فئی سے بھی خمس لیا جائے گا، اور یہ خمس آیت غنیمت "وَ اعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ......" الانفال ۸/۴۱...... میں بیان کردہ مصارف پر صرف کیا جائے گا، چنانچہ خمس کے پانچ حصے کئے جائیں گے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ مسلمانوں کے مصالح میں صرف ہوگا، قریبی رشتہ داروں کا ایک حصہ ہوگا اور وہ بنو ہاشم اور بنو مطلب ہیں، ایک حصہ یتیموں کا ہوگا، ایک حصہ مسکینوں کا اور ایک حصہ اللہ کے راستے میں نکلے ہوئے لوگوں کا۔

فئی کی مد میں حاصل ہونے والی زمین بیت المال کی ملکیت ہوگی اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی مسلمانوں کے مصالح میں صرف کی جائیں گی، اس کی دلیل آیت فئی ہے جو اوپر مذکور ہوئی ہے:

مَاۤ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰی رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰی فَلِلّٰهِ وَ لِلرَّسُوْلِ وَ لِذِی الْقُرْبٰی وَ الْیَتٰمٰی وَ الْمَسٰكِیْنِ وَ ابْنِ السَّبِیْلِ

اللہ نے اپنے پیغمبر کی دیہاتیوں سے جو مال فئی عطاء کیا ہے وہ اللہ کا حق ہے، رسول کا حق ہے اور قریبی رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں اور اللہ کی راہ میں نکلے ہوئے لوگوں کا حق ہے۔ الحشر ۵۹/۷

مال فئی کے مصارف میں سے مجاہدین اور شہداء کے خاندانوں کا خرچہ بھی ہے، چنانچہ اسی مال سے مجاہدین اور شہداء کے ورثاء کو وظائف دیئے جائیں گے، اور علماء کو بھی اسی مال سے وظائف ملیں گے۔

۳۔ **غنیمت**...... غنیمت کا لغوی معنی بلا مشقت کسی چیز کے حصول میں کامیاب ہو جانا ہے۔ اصطلاح میں ایسے مال کو کہا جاتا ہے جو دشمن پر غلبہ حاصل کر کے جبراً وعنوۃً حاصل کیا جائے، اموالِ غنیمت کے مختلف احکام ہیں۔ ❶

پہلا حکم: حق وملک کا ثبوت...... حنفیہ کے نزدیک غانمین کا حق مال غنیمت میں تین مراتب میں بتدریج پایا جاتا ہے، اول مرتبہ میں حق عام کا ثبوت ہوتا ہے، دوسرے مرتبہ میں یہ حق مؤکد ہو جاتا ہے اور تیسرے مرتبہ میں ہر مجاہد کا حق مخصوص ہو جاتا ہے۔

اول مرتبہ...... غانمین کی ملکیت کا حق عام محض غلبہ پالینے اور مال سمیٹ لینے سے ثابت ہو جاتا ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک مال غنیمت دارالاسلام میں محفوظ کر لینے سے قبل اس میں حق ملکیت ثابت نہیں ہوتا۔ ❷

بقیہ آئمہ، شیعہ زیدیہ اور امامیہ کے نزدیک محض غلبہ حاصل کر لینے سے دشمن کے اموال کی ملکیت منتقل ہو جاتی ہے، گویا غنائم دارالاسلام میں لانے سے قبل ہی غانمین کی ملکیت میں چلی جاتی ہیں۔ ❸

ہاں البتہ شافعیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ دشمن کے اموال پر حق ملکیت غلبہ کے ساتھ ساتھ کار تقسیم یا اختیار ملکیت سے ہوتا ہے۔ ❹

حنفیہ نے اپنے اصول پر درج ذیل مسائل متفرع کئے ہیں۔

---

❶...... آثار الحرب المرجع السابق۔ ❷فتح القدير ۴/۳۰۹، البدائع ۷/۱۲۱۔ ❸آثار الحرب ص ۵۵۶۔ ❹مغنی المحتاج ۴/۲۳۴، المهذب ۲/۲۴۱۔

الف.....اگر غانمین (غازیوں) میں سے کوئی دارالحرب میں مرجائے تو اس کا حصہ غنیمت وراثت میں منتقل نہیں ہوتا۔

ب.....ضرورت مجاہدین سے ہٹ کر اگر امام نے غنائم میں سے کوئی چیز فروخت کردی تو اس کا یہ فعل ناجائز ہوگا۔

ج.....اگر کسی مجاہد نے کوئی چیز ضائع کردی تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔

د.....اگر دارالحرب میں لشکر سے کوئی کمک لاحق ہوئی اور پھر مجاہدین سارا مال غنیمت دارالاسلام میں سمیٹ لائیں تو شرکائے کمک کو بھی اس میں سے حصہ ملے گا۔

ھ.....اگر امام نے دارالحرب میں اندازے اور تخمینے کے ساتھ اموالِ غنیمت تقسیم کردے، اس میں سوچ و بچار اور اجتہاد سے کام نہ لے اور نہ ہی مجاہدین کو اس کی کوئی ضرورت ہو تو یہ تقسیم صحیح نہیں ہوگی۔

جب کہ دوسرے آئمہ کے نزدیک ان فروع کا حکم مذکورہ حکم کے برعکس ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک اصل حق عام کے ثبوت کا فائدہ درج ذیل صورت میں ظاہر ہوگا۔

اگر دارالحرب میں سے کسی قیدی نے اسلام قبول کرلیا تو وہ آزاد تصور نہیں ہوگا بلکہ من جملہ مال غنیمت کا حصہ ہوگا اور اگر قید کرنے سے پہلے اسلام قبول کرلے تو وہ آزاد ہوگا اور تقسیم غنیمت میں داخل نہیں ہوگا کیونکہ قید ہونے سے اس کے ساتھ مجاہدین کا حق متعلق ہوچکا، اور اگر قید کرنے سے پہلے اسلام پایا گیا تو اس کے ساتھ کسی کا حق متعلق نہیں ہوگا۔

اگر غنائم دارالاسلام میں منتقل کرنے سے پہلے مال کے مالکان اسلام قبول کرلیں تو ان کے اموال ان کے ساتھ مخصوص نہیں ہوں گے۔ بلکہ وہ نومسلم دوسرے مجاہدین کے ساتھ تقسیم میں شریک ہوں گے، کیونکہ اموال کو دارالاسلام میں منتقل کرنے میں وہ بھی مجاہدین کے ساتھ شریک رہے ہیں، گویا وہ ایسے ہی ہیں جیسے کوئی کمک لشکر سے آملے۔

اسی طرح بلاضرورت اموال غنیمت سے مجاہد کوئی چیز نہیں لے سکتا، کیونکہ مال غنیمت کے ساتھ حق عام متعلق ہوچکا ہے، اور اگر حق عام ثابت نہ ہو تو مال غنیمت مباح کے درجے میں ہوتا۔ ❶

حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ محض استیلاء اور غلبہ سے اس چیز کی ملکیت پایۂ ثبوت کو پہنچتی ہے جو مباح الاصل ہو جب کہ اموال غنیمت تو دشمن کی ملکیت ہے، مباح الاصل نہیں، ان کی ملکیت اموال غنیمت پر بدستور برقرار رہتی ہے تاوقتیکہ اموال دارالاسلام میں منتقل کرلئے جائیں۔

غیر حنفیہ کا استدلال یہ ہے کہ ملک کا سبب غلبہ تامہ ہے اور غلبہ تامہ پایا گیا لہٰذا مفید ملک ہوگا، جیسے جملہ مباحات پر غلبہ مثلاً لکڑی، گھاس وغیرہ، پھر استحقاق غنیمت پر دلائل عام ہیں جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ اعْلَمُوْۤا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَ لِلرَّسُوْلِ وَ لِذِی الْقُرْبٰى وَ الْیَتٰمٰى وَ الْمَسٰكِیْنِ وَ ابْنِ السَّبِیْلِ ۙ اِنْ كُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِاللّٰهِ وَ مَاۤ اَنْزَلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا یَوْمَ الْفُرْقَانِ یَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعٰنِ ؕ وَ اللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ﴿۴۱﴾ (الانفال ۸/۴۱) ❷

دوسرا درجہ.....یعنی غنائم دارالاسلام میں منتقل کرنے کے بعد اور تقسیم سے قبل۔ اس درجہ میں حق عام پختہ ہوجاتا ہے اور غانمین کی اس پر ملکیت راسخ ہوجاتی ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک ملک ثابت نہیں ہوگی۔

اسی لئے حنفیہ کہتے ہیں: اگر کوئی مجاہد اس درجہ کے بعد مرجائے تو اس کا حصہ وراثت میں منتقل ہوگا، مال غنیمت سے اگر امام نے کوئی چیز فروخت کردی یا مال تقسیم کردیا تو اس کا یہ فعل جائز ہوگا اگر مجاہدین سے کوئی مدد لاحق ہوئی ہو تو وہ شریک نہیں ہوں گے، اگر کسی مجاہد نے غنیمت سے کوئی چیز تلف کردی تو وہ ضامن ہوگا۔

---

❶.....البدائع ۷/۱۲۱، فتح القدیر ۴/۳۰۹، تبیین الحقائق ۳/۲۵۱۔ ❷تبیین الحقائق ص ۲۵۲، البدائع ۷/۱۲۴، الکتاب مع اللباب ۴/۱۲۱۔

تیسرا درجہ...... یعنی دارالاسلام میں مال محفوظ کر لینے اور تقسیم کے بعد ہر مجاہد کی ملکیت ثابت ہو جائے گی، کیونکہ تقسیم نام ہے حصوں کے علیحدہ کرنے اور ان کی تعیین کا۔ ❶

دارالحرب میں مالِ غنیمت سے نفع اٹھانے کی مختلف وجوہ...... جب اموال غنیمت پر غلبہ تمام ہو جائے تو اموال دارالاسلام میں محفوظ کر لینے سے قبل ان سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے۔ مثلاً: کھانے کی اشیاء کھائی جاسکتی ہیں، پینے کی اشیاء پی جاسکتی ہے، جانوروں کو چارا کھلایا جاسکتا ہے لکڑیاں وغیرہ استعمال میں لائی جاسکتی ہیں، کیونکہ مجاہدین کو عموماً ان اشیاء کی ضرورت پیش آتی ہے برابر ہے کہ نفع اٹھانے والا مالدار ہو یا فقیر، چونکہ اگر مالدار شخص سے کہا جائے کہ وہ کھانے پینے کی اشیاء اپنے ساتھ لے کر جائے تو اس میں حرج عظیم لاحق ہوگا۔ لہٰذا حاجت میں عموم ہوگا۔

جن اشیاء سے نفع اٹھانا مباح ہوا نہیں فروخت کرنا جائز نہیں، کیونکہ خرید و فروخت کی چنداں ضرورت نہیں ہوتی، اگر کسی مجاہد نے کوئی چیز فروخت کردی تو اس کے ثمن مال غنیمت میں جمع کیے جائیں گے، اگر تقسیم کے بعد کوئی چیز فروخت کی ہو تو دیکھا جائے گا کہ فروخت کنندہ مالدار ہے یا فقیر، اگر مالدار ہو تو حاصل شدہ رقم فقراء پر صدقہ کردی جائے گی کیونکہ اب مجاہدین پر تقسیم کرنی دشوار ہے، اگر فروخت کنندہ فقیر ہو تو قیمت اپنی ضروریات میں صرف کرسکتا ہے، کیونکہ اگر مبیع موجود ہوتی تو وہ اس کا حق تھی۔

مال غنیمت اگر دارالاسلام میں محفوظ کر لیا جائے تو پھر اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں رہتا، چونکہ ضرورت جس کی وجہ سے مال غنیمت مباح ہوا تھا وہ زائل ہو چکی ہے۔ ❷

اشیائے خورد و نوش اور چارے کے علاوہ بقیہ اموال مجاہدین کے لئے مباح نہیں ہوں گے، کیونکہ بقیہ اشیاء جماعت مسلمین کا حق ہیں، ہاں البتہ کسی مجاہد کو اسلحہ، گھوڑا اور کپڑے وغیرہ کے استعمال کی ضرورت پڑے تو استعمال میں لاسکتا ہے اور جب ضرورت پوری ہو جائے تو واپس کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ محظور سے ضرورت مباح ہو جاتی ہے، اور محظور سے اسی قدر مستفید ہوا جائے گا جس سے ضرورت پوری ہو۔ ❸

جب مسلمان دارالاسلام کی طرف واپس لوٹنا چاہیں دراں حالیکہ ان کے پاس جانور، مویشی، اسلحہ وغیرہ ہو اور وہ دارالاسلام کی طرف لانے کی استطاعت نہ رکھتے ہوں تو مویشیوں کو ذبح کرنے کے بعد جلا دیں اور اسلحہ تلف کر دیں تاکہ دشمن کے کام کا نہ رہے۔

دوسرا حکم: مال غنیمت کی تقسیم کی کیفیت اور جگہ...... اموال غنیمت کی تقسیم کار کی وضاحت اس آیت میں ہے:

وَ اعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَ الْیَتٰمٰی وَ الْمَسٰكِیْنِ وَ ابْنِ السَّبِیْلِ ۙ اِنْ كُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِاللّٰهِ وَ مَاۤ اَنْزَلْنَا عَلٰی عَبْدِنَا یَوْمَ الْفُرْقَانِ یَوْمَ الْتَقَی الْجَمْعٰنِ ؕ وَ اللّٰهُ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ﴿۴۱﴾

”اور جان رکھو جو چیز تم (کفار سے) غنیمت کے طور پر لاؤ، اس میں سے پانچواں حصہ خدا کا اور اس کے رسول کا اور اہل قرابت کا اور یتیموں کا اور محتاجوں کا اور مسافروں کا ہے۔ اور اگر تم خدا پر اور اس (نصرت) پر ایمان رکھتے ہو جو (حق و باطل میں) فرق کرنے کے دن (جنگ بدر میں) جس دن دونوں فوجوں میں مڈبھیڑ ہوگئی اپنے بندے (محمد) پر نازل فرمائی، خدا ہر چیز پر قادر ہے۔“ الانفال ۸/ ۴۱

چنانچہ مال غنیمت پانچ حصوں میں تقسیم کر لیا جائے گا، ایک خمس (ایک حصہ) ان لوگوں کے لئے ہوگا جو آیت میں مذکور ہیں، اور چار حصے غازیوں میں تقسیم کیے جائیں گے، اسی کار تقسیم کو ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بیان کیا ہے کہ: جب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کسی دستہ کو روانہ کرتے اور پھر وہ دستہ مال غنیمت لے کر واپس آتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم غنیمت کا پانچواں حصہ الگ کر لیتے پھر اس پانچویں حصہ کو آیت میں مذکور مصارف میں صرف کرتے۔ اس کے بعد ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ آیت تلاوت کی **وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا**

---

❶......المراجع السابقة۔ ❷تبیین الحقائق ص ۲۵۲، البدائع ۷/ ۱۲۴، الکتاب مع اللباب ۴/ ۱۲۱۔ ❸المراجع السابقة۔

غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰكِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ ۙ اِنْ كُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِاللّٰهِ وَمَآ اَنْزَلْنَا عَلٰی عَبْدِنَا یَوْمَ الْفُرْقَانِ یَوْمَ الْتَقَی الْجَمْعٰنِ ؕ وَاللّٰهُ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ۝ الانفال ۸/۴۱

چنانچہ ایک حصہ اللہ اور اس کے رسول کا ہے، دوسرا حصہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قریبی رشتہ داروں کا یہ دو حصے عسکری قوت کے حصول میں صرف کئے جائیں گے، یتیموں، مسکینوں اور ابن سبیل کے حصے انہی پر صرف کئے جائیں گے، مال غنیمت کے بقیہ چار حصے غانمین (غازیوں) میں تقسیم کئے جائیں گے، گھوڑے کے دو حصے ہوں اور اس کے سوار کا ایک حصہ، پیادہ کا بھی ایک حصہ ہوگا۔ ❶

بعض علماء کہتے ہیں: مال غنیمت چھ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، چھٹا حصہ کعبہ کی نذر کیا جائے گا۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: تقسیم کا طریقہ کار امام کو سپرد ہے، اور مال غنیمت مسلمانوں کے مصالح پر صرف کیا جائے گا، آیت میں جن مصارف کا ذکر ہے آیت میں اہم اہم مصارف بیان کئے گئے ہیں گویا یہ حصر نہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ..... رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم عرصۂ حیات میں یہ حصہ ذاتی ضروریات، اہل وعیال کے اخراجات کے پورا کرنے کے لئے لیتے تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد یہ حصہ عام مسلمانوں کے مصالح میں صرف کیا جائے گا مثلاً: اسلحہ خریدنے میں وغیرہ، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ہم جماعت انبیاء وراثت میں کچھ نہیں چھوڑتے، جو کچھ ہمارا ترکہ ہو وہ صدقہ ہوتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قریبی رشتہ داروں کا حصہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فقراء رشتہ داروں کو دیا جائے گا، مالداروں کو نہیں دیا جائے گا۔ جمہور فقہاء کہتے ہیں: اس میں مالدار، فقراء اور عورتیں سب شریک ہوں گے۔ کیونکہ آیت مطلق ہے۔ نیز حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خمس میں سے دیا تھا، جب کہ عباس رضی اللہ عنہ مالدار تھے، حضرت زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنی والدہ صفیہ رضی اللہ عنہا کا حصہ لیتے تھے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آپ کے اور آپ کے اقرباء کے حصہ میں علماء کا اختلاف ہوگیا۔ شافعیہ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کے بعد خلیفہ کا ہوگا۔

ایک جماعت کہتی ہے: اقرباء کا حصہ خلیفہ کے اقرباء کے لئے ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت سے آپ کا حصہ ساقط ہوگیا کیونکہ یہ حصہ آپ کو وصف رسالت کی وجہ سے ملتا تھا نہ کہ وصف امامت کی وجہ سے۔

اقربا کون ہیں..... آیت میں اقرباء سے مراد بنی ہاشم اور بنی طالب ہیں، اقرباء میں بنی عبد شمس اور بنی نوفل داخل نہیں، چونکہ بنی ہاشم اور بنی طالب جاہلیت واسلام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جدا نہیں ہوئے جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں ہاتھوں کے انگلیاں ایک دوسرے میں داخل کر کے اشارہ فرمایا۔ آج ذوی القربیٰ کا حصہ مصالح عامہ میں صرف کیا جائے گا۔

خلاصہ..... عہد نبوت کے بعد مال غنیمت کے خمس کی تقسیم کے متعلق فقہاء کے مذاہب حسب ذیل ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں..... خمس کے تین حصے کئے جائیں گے۔ ایک حصہ یتیموں کا، ایک حصہ مسکینوں کا اور ایک حصہ مسافروں کا۔

آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ کا ذکر افتتاح کلام اور برکت کے لئے ہے، حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کی وفات کے بعد ساقط ہوگیا، جیسے صفی (مال غنیمت سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کسی چیز کو اپنے لئے پسند فرما لیتے تھے) ساقط ہوگیا۔ اقرباء اس وقت رسول اللہ صلی اللہ

❶..... رواه البیهقی والطبرانی وفی سنده متروك (نصب الرایة ۳/۴۲۹)

علیہ وسلم کی نصرت اور مدد کرنے کی وجہ سے مستحق ہوتے تھے اور آپ کی وفات کے بعد فقر کی وجہ سے مستحق ہوں گے۔

امام شافعی، امام احمد، ظاہریہ اور جمہور محدثین کہتے ہیں:...... مال غنیمت کے پانچ حصے کئے جائیں گے، اللہ اور رسول کا حصہ مصالح میں صرف کیا جائے گا، دوسرا حصہ ذوی القربیٰ کا ہے جو بنی ہاشم یعنی فاطمہ رضی اللہ عنہا کی اولاد وغیرہ کو دیا جائے گا۔ بقیہ تین حصے آیت میں بیان کردہ مصارف میں صرف کئے جائیں گے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: مال غنیمت کی تقسیم کا معاملہ امام کو سپرد ہے۔ جیسے امام بہتر سمجھے مال غنیمت تقسیم کردے۔

بقیہ چار حصے...... یہ حصے مجاہدین کا حق ہیں، اس سے مسلمان فوجی کو حصہ ملے گا۔

بشرطیکہ اس نے جنگ میں حصہ لیا ہو اور جنگ کی نیت سے آیا ہو، خواہ بالفعل قتال کیا ہو یا نہیں چونکہ جہاد دشمن کو ڈرانے دھمکانے کا نام ہے۔

عورت، ممیز بچہ اور ذمی کا کوئی حصہ نہیں ہوگا لیکن امام اپنی رائے پر انہیں کچھ نہ کچھ عطا کردے۔ ❶

استحقاق کی مقدار اس صورت میں مختلف ہوجاتی ہے جب کہ مجاہد کے پاس گھوڑا ہو یا پیادہ ہو، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور شیعہ امامیہ کہتے ہیں، شہسوار کو دو حصے ملیں گے، پیادہ کو ایک حصہ ملے گا۔

صاحبین، جمہور علماء اور شیعہ زیدیہ کہتے ہیں: شہسوار کو تین حصے ملیں گے اور پیادہ کو ایک حصہ۔

شہسوار کو پیادہ پر برتری ملنے کی وجہ یہ ہے کہ ماضی میں جنگجو گھوڑا پالتا تھا اور اسے لے کر جہاد میں جاتا تھا، اسے گھوڑے کا خرچہ بھی برداشت کرنا پڑتا تھا۔

جمہور کا مذہب میرے نزدیک راجح ہے چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت ہے جیسا کہ ابن ماجہ اور بیہقی کی روایت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ حنین کے موقع پر شہسوار کو تین حصے دیئے، دو حصے گھوڑے کے مقرر کئے اور ایک حصہ پیادہ کا۔ ❷

رہی بات دارقطنی کی حدیث کی جس میں ہے کہ "شہسوار کو دو حصے ملیں گے اور پیادہ کو ایک حصہ۔" سو اس کی اسناد میں ضعیف راوی ہے اور متن میں وہم ہے۔ ❸

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صرف ایک گھوڑے کا حصہ دیا جائے گا اگرچہ مالک کے پاس ایک سے زائد گھوڑے ہوں، کیونکہ گھوڑوں کا حصہ خلاف قیاس ثابت ہے اور شریعت میں حکم صرف ایک گھوڑے کے متعلق وارد ہوا ہے، لہٰذا زائد گھوڑوں اصل قیاس کی طرف راجع ہوں گے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: دو گھوڑوں کو حصہ دیا جائے گا۔

چونکہ مجاہد کو دو گھوروں کی ضرورت پڑسکتی ہے، اگر ایک گھوڑا تھک جائے تو مالک دوسرے پر سوار ہوکر جنگ کرتا ہے۔

غنیمت کے مستحق فوجی (سپاہی) کے اوصاف...... حنفیہ کے نزدیک ظاہر الروایہ میں فوجی کے پیادہ یا سوار ہونے کا اعتبار دشمن کی سرحد عبور کرنے کے وقت ہوگا، چنانچہ جو شخص جہاد کے ارادہ سے دارالحرب میں داخل ہوگا اس کی وہی کیفیت معتبر ہوگی اگر گھوڑے کے ساتھ داخل ہوا تو اسے دو حصے ملیں گے اگرچہ دارالحرب میں بالفعل جنگ کرنے سے پہلے ہی گھوڑا مرجائے، اگر دشمن کی حدود میں پیادہ داخل ہوا تو اسے ایک حصہ ملے گا، اسی طرح اگر کوئی شخص تاجر کی حیثیت سے دارالحرب میں داخل ہوا تو مال غنیمت سے اسے کچھ بھی نہیں ملے گا۔ حنفیہ کی

---

❶...... یعنی امام اپنی رائے کے مطابق انہیں کچھ نہ کچھ دے۔ ❷رواه ابن ماجه بهذا اللفظ واخرجه البخاري ومسلم وابو داؤد والترمذي واحمد والبيهقي (نيل الأوطار ۲۸۱/۸، جامع الاصول ۲۷۲/۳) ❸رواه ابن عباس وقال الزيلعي عنه غريب وفي الباب احاديث منها حديث مجمع بن جاريه اخرجه ابوداؤد واحمد والطبراني وابن ابي شيبة وغيرهم.

دلیل یہ ہے کہ دشمن کوڈرانے دھمکانے کی کیفیت دارحرب کی حدود تجاوز کرنے سے حاصل ہوجاتی ہے اور بالفعل جنگ کی حقیقت اور معرکہ میں حاضر رہنے کی حقیقت کا جاننا دشوار ہے، لہٰذا جملہ مستحقین کی ظاہری حالت کا اعتبار ہوگا اور وہ دشمن کی حدود میں داخل ہونا ہے۔

بنابرھذا یہ مسئلہ پر مرتب ہوتا ہے کہ اگر ایک مجاہد دارالحرب میں پیادہ پا داخل ہو، پھر اس نے گھوڑا خرید لیا یا کسی اور نے اس کو گھوڑا ہبہ کردیا یا عاریۃً گھوڑا لے لیا یا اجرت پر گھوڑا لیا اور یوں سوار ہوکر جنگ لڑا تو اس کے لئے پیادہ کا حصہ ہوگا چونکہ وہ دارالحرب میں پیادہ داخل ہوا ہے، ایک قول یہ بھی ہے کہ اسے شہسوار کا حصہ ملے گا۔

اس کے برعکس اگر مجاہد گھوڑے کے ساتھ داخل ہوا پھر اس نے گھوڑا فروخت کردیا یا اجرت پر دے دیا یا کسی دوسرے کو ہبہ کردیا یا عاریۃً دے دیا اور خود اس نے پیادہ جنگ لڑی تو ظاہر مذہب میں وہ پیادہ کے حصہ کا مستحق ہوگا جیسا کہ امام محمد کی کتاب سیر کبیر میں لکھا ہے، چونکہ جب اس نے اپنا گھوڑا فروخت کردیا تو یہ ظاہر ہوگیا کہ سوار ہوکر جہاد کرنے کا اس کا ارادہ نہیں، بلکہ وہ تجارت کرنا چاہتا ہے، جب کہ اعتبار حدود تجاوز کرنے کا ہے کہ حدود جہاد کے ارادہ سے تجاوز کی ہو۔ حسن رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ بھی نقل کی ہے کہ وہ سوار کے حصے کا مستحق ہوگا۔ چونکہ اعتبار سرحد عبور کرنے کی حالت کا ہے۔ ❶

جمہور...... کہتے ہیں: استحقاق غنیمت کے وصف کی تحدید کا اعتبار یوں ہے کہ جو شخص جہاد کی نیت سے معرکہ میں حاضر ہوا گرچہ لشکر کے ساتھ مل کر جنگ نہ کرے وہ مال غنیمت کا مستحق ہوگا۔ ❷

چنانچہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ مال غنیمت اس شخص کا حق ہے جو معرکہ میں حاضر ہو۔ ❸ ماوردی کہتے ہیں صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ان کا کوئی مخالف نہیں ہوا۔

بنابر ہذا اگر مسلمانوں کو ان کی کمک پہنچی جب کہ جنگ کا فیصلہ ہوچکا ہوتو شرکائے کمک کو مال غنیمت میں سے کچھ نہیں ملے گا۔ اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک مال غنیمت تقسیم کرنے سے پہلے کمک کے شرکاء غنیمت سے حصہ لیں گے۔

تقسیم غنیمت کی جگہ...... جمہور فقہاء، ظاہریہ، شیعہ امامیہ اور شیعہ زیدیہ کی رائے ہے کہ دشمن کو شکست ہوجانے کے بعد دارحرب میں بھی اموال غنیمت تقسیم کئے جاسکتے ہیں، بلکہ دارحرب میں تقسیم کرنا مستحب ہے، کیونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جعرانہ سے عمرہ کیا تھا یہ جگہ مکہ اور طائف کے درمیان ہے اور اسی جگہ حنین کا مال غنیمت تقسیم کیا تھا، ❹ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالخلیفہ میں بھی مال غنیمت تقسیم کیا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی مصطلق کا علاقہ فتح کیا اور حاصل ہونے والا مال غنیمت انہی کے علاقہ میں تقسیم کیا۔

حنفیہ...... کہتے ہیں: دارالحرب میں مال غنیمت تقسیم کرنا جائز نہیں تاوقتیکہ اسلامی لشکر دارالاسلام میں نہ پہنچ جائے، یہ قانون اس وقت ہے جب دارالحرب دارالاسلام سے متصل نہ ہو اور اگر متصل ہو اور مسلمانوں نے اس علاقہ کو فتح کرکے اس پر اپنا قانون جاری کردیا ہو تو اسی علاقہ میں مال غنیمت تقسیم کرنے میں کوئی حرج نہیں جیسے اموال حنین تقسیم کئے گئے، دارالحرب میں تقسیم کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ اموال غنیمت کی ملکیت اس وقت تام ہوتی ہے جب پوری طرح غلبہ حاصل ہوجائے اور مال پر غلبہ تبھی تمام ہوتا ہے جب اموال دارالاسلام سے سمیٹ لیئے جائیں، بایں ہمہ اگر امام نے اپنے زور اجتہاد سے یا مجاہدین کی ضرورت کی بناپر دارحرب میں اموال تقسیم کردیئے تو تقسیم صحیح ہوگی، یا نقل وحمل کی آسانی کے لئے اموال تقسیم کردیئے تو بھی تقسیم صحیح ہوگی۔ ❺

---

❶......فتح القدیر ۳۲۶/۴، البدائع المرجع نفسہ ص ۱۲۷ تبیین الحقائق ۲۵۵/۳۔ ❷بدایۃ المجتہد ۳۸۰/۱، مغنی المحتاج ۱۰۲/۳۔ ❸رواہ الشافعی وابن ابی شیبۃ عن عمرو رواہ الطبرانی والبیہقی واخرجہ ابن عدی عن علی۔ (نصب الرایۃ ۴۰۸/۳) ❹رواہ البخاری عن انس والطبرانی عن انس (مجمع الزوائد ۲۳۸/۵) ❺آثار الحرب ص ۶۳۱۔

کفار کا مسلمانوں کے اموال پر غلبہ حاصل کر لینا...... بمعہ حنفیہ جمہور فقہاء کہتے ہیں: کفار مسلمانوں کے اموال کے مالک بن جائیں گے، اگر انہیں مسلمانوں پر غلبہ حاصل ہو جائے، البتہ حنفیہ کہتے ہیں ہمارے اموال میں ان کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی الا یہ کہ کفار ہمارے اموال کو دارالحرب میں سمیٹ کر لے جائیں۔ اگر پھر مسلمانوں نے ان اموال پر غلبہ حاصل کر لیا تو مسلمان اس کے مالک نہیں بنیں گے بلکہ مسلمانوں پر ضروری ہے کہ ان اموال کے جو حقیقی مسلمان مالکان ہوں انہیں بغیر بدل کے واپس کرنا ضروری ہے، اسی طرح اگر کفار نے دارالاسلام میں یہ اموال تقسیم کر لئے تھے کہ پھر مسلمانوں نے ان پر حملہ کر کے اموال چھین لئے تو مسلمان اصل مالکان کو اموال واپس کرنے کے پابند ہوں گے کیونکہ ان اموال پر کفار کی ملکیت تام نہیں ہوئی۔

شافعیہ اور ظاہریہ کہتے ہیں: کافر غلبہ حاصل کر کے مسلمان یا ذمی کے مال کا غنیمت کے طور پر مالک نہیں بنتا۔

دلائل...... جمہور کے دلائل

۱۔ حنفیہ...... کا استدلال یہ ہے کہ کفار نے غیر مملوک مالِ مباح پر غلبہ حاصل کیا ہے اور جو شخص غیر مملوک مالِ مباح پر غلبہ حاصل کر لے وہ اس کا مالک بن جاتا ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص لکڑ، گھاس، شکار وغیرہ پر قبضہ کر لے، غیر مملوک ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دشمن نے غلبہ حاصل کر کے اسے جب اپنی ملک میں سمیٹ لیا تو مسلمان کی ملک زائل ہوگئی، کیونکہ مسلمان اپنے مال سے صرف اس صورت میں نفع اٹھا سکتا ہے کہ وہ دارحرب میں داخل ہو جب کہ مسلمان اس کی طاقت نہیں رکھتا چونکہ دشمن کو غلبہ حاصل ہوا ہے۔

حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کا استدلال یہ ہے کہ مال پر غلبہ حاصل کرنا ملک کا سبب ہے، لہٰذا ملک دارالحرب میں اموال منتقل کرنے سے پہلے ہی ثابت ہوگی جیسے مسلمان غیر مسلمین کے اموال پر غلبہ حاصل کر لیں۔

۲...... رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو شخص مال غنیمت میں اپنا اونٹ پائے، جب کہ اموال تقسیم نہ ہوئے ہوں تو وہ اسے لے سکتا ہے، اگر اموال تقسیم ہو چکے ہوں تو تم قیمت دے کر اپنا اونٹ لے سکتے ہو۔ [1]

اس میں دلیل ہے کہ دشمن اونٹ کا مالک بن جائے گا، جمہور کے اور دلائل بھی ہیں۔

شافعیہ نے مختلف دلائل سے استدلال کیا ہے، ان میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ایک گھوڑا بھاگ گیا جسے دشمن نے پکڑ لیا، بعد میں، مسلمانوں کو فتح ہوئی اور مال غنیمت میں وہ گھوڑا بھی تھا چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں گھوڑا ابن عمر رضی اللہ عنہ کو واپس کر دیا گیا۔ اسی طرح ابن عمر رضی اللہ عنہ کا ایک غلام بھاگ کر روم چلا گیا، مسلمانوں کو رومیوں پر فتح ہوئی تو حضرت خالد بن ولید رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وہ غلام ابن عمر رضی اللہ عنہ کو واپس کر دیا اور یہ ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا زمانہ خلافت تھا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں یہ ہوا اور کسی نے اس پر نکیر نہیں کی۔ [2] علامہ قسطلانی کہتے ہیں: اس میں شافعیہ اور دیگر فقہاء کی دلیل ہے کہ کفار غلبہ سے مسلمانوں کے مال کے مالک نہیں بنتے۔ اصل مالک تقسیم سے پہلے بھی لے سکتا ہے اور بعد میں بھی۔ [3]

مالک کو مال واپس کرنا...... جب ہم نے یہ فرض کر لیا کہ دشمن غلبہ سے مسلمان یا ذمی کے مال کو سمیٹ لے اور پھر مسلمانوں کو دشمن پر غلبہ ہو اگر صاحب مال اپنا مال پہچان لے اور غنیمت تقسیم نہ ہوئی ہو تو جمہور علماء کے نزدیک یہ اموال مالکان کو واپس کرنے واجب ہیں، آئمہ اربعہ کا بھی یہی مذہب ہے، البتہ اگر مال غنیمت تقسیم ہو چکا ہو پھر مالک اپنا مال پہچانے تو مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک قیمت ادا کرنے کے بعد لے سکتا ہے، حنابلہ کا بھی ظاہری مذہب یہی ہے اور زیدیہ بھی یہی کہتے ہیں۔

---

[1]...... رواه مالک والدرقطنی عن ابن عباس۔ (نصب الرایة ۴۳۴/۳) [2] رواه البخاری ومالک وابوداؤد وابن ماجه والدارقطنی عن ابن عمرو (نصب الرایة ۴۳۵/۳) [3] القسطلانی شرح البخاری ۱۷۲/۵۔

شافعیہ، ظاہریہ اور شیعہ امامیہ کہتے ہیں: مالک بلاعوض اپنے مال کا مستحق ہوگا۔ ❶

حربی جو تکمیل فتح سے پہلے اسلام قبول کرلے اس کے اموال کا حکم.....اگر تکمیل فتح سے پہلے حربی اسلام قبول کرلے تو دارالحرب میں اس کے مال پر قبول اسلام کا کیا اثر ہوگا؟

مالکیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ جب مسلمانوں کو اس نومسلم کے علاقہ پر غلبہ حاصل ہوجائے تو اس کا مال غنیمت میں سے شمار ہوگا، خواہ نومسلم دارالحرب میں ٹھہرے یا دارالاسلام کی طرف بھاگ آئے۔

اس نومسلم کی زمین کے متعلق حنفیہ، امامیہ اور زیدیہ کی یہی رائے ہے، رہی بات اموال منقولہ کی سووہ قبول اسلام کی وجہ سے محفوظ رہے گا، بشرطیکہ یہ اموال اس نومسلم کے کسی ساتھی کے پاس ہو۔

شافعیہ، حنابلہ اور ظاہریہ کہتے ہیں.....اس نومسلم کی جائداد منقولہ وغیرہ منقولہ بھی قبول اسلام سے محفوظ رہے گی۔

سبب اختلاف یہ ہے کہ مال وجان کی حفاظت اسلام کی بدولت ہے یا دارالاسلام کی بدولت؟ چنانچہ فریق اول (مالکیہ وغیرہم) کے نزدیک جان ومال محفوظ ہوں گے دارالاسلام کی بدولت چنانچہ نومسلم جب تک اپنے مال اور اولاد کو لے کر دارالاسلام کی سرحد میں داخل نہ ہو اور دارالکفر میں اس کا مال اور اولاد پکڑلی جائے تو وہ من جملہ مال غنیمت کا حصہ ہے، فریق ثانی (شافعیہ وغیرہم) کہتے ہیں: مال وجان کی حفاظت اسلام کی بدولت ہے لہٰذا دارالحرب ہی میں نومسلم کا مال اور اولاد غنیمت بننے سے محفوظ ہوگی۔ ❷

چوتھی فصل.....قیدیوں کا حکم

فقہی اصطلاح میں قیدی کا لفظ عام ہے، دوران جنگ گرفتار شدہ کفار کو قیدی کہا جاتا ہے تاہم جو فوجی گرفتار کیے جائیں انہیں اُسریٰ (اسیر کی جمع) کہا جاتا ہے، عورتوں اور بچوں کو "سبی" کہا جاتا ہے، ان دونوں کا حکم الگ الگ ہے۔

جب کہ دونوں اصناف کے متعلق کلام طویل ہے تاہم اختصار سے کام لوں گا۔ چنانچہ قیدی بنانے کا ثبوت قرآن وسنت سے ہے، فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَخُذُوْهُمْ وَاحْصُرُوْهُمْ

کفار کو پکڑلو اور گھیرلو۔ التوبہ ۵/۹

فَشُدُّوا الْوَثَاقَ

مضبوطی سے پکڑلو۔ محمد ۴/۴۷

مضبوطی سے پکڑنا، قید کرلینے سے کنایہ ہے۔

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بعض قیدیوں پر احسان فرماتے تھے اور انہیں رہا کردیتے تھے، ان میں سے بعض کو قتل کردیتے تھے، بعض سے فدیہ لے کر چھوڑ دیتے تھے اور اپنے قیدیوں کے ساتھ تبادلہ بھی کردیتے تھے۔ ❸ گویا مسلمانوں کے حالات کی مصلحت کے مناسب برتاؤ کیا گیا۔

سبی (عورتوں اور بچوں) کا حکم.....سبی کا حکم معلوم کرنے کے لئے درج ذیل احوال سے بحث کرنا ضروری ہے جو بسا اوقات پیش آتے ہیں۔ قتل، غلام بنالینا، احسان اور فدیہ لینا۔

❶.....آثار الحرب ص ۶۱۳۔ ❷آثار الحرب ص ۶۳۲۔ ❸نیل الأوطار ۲/۸۔

- قتل..... قیدی بنانے کے بعد عورتوں اور بچوں کو قتل کرنا جائز نہیں، خواہ عورتیں اور بچے اہل کتاب کے ہوں یا کسی دوسری قوم کے یا مشرکین کے۔اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے۔ ❶

اگر عورتیں یا بچے فوج کے ساتھ بالفعل جنگ میں شریک ہوں یا عورتیں مشورے دیتی ہوں تو جمہور آئمہ کے نزدیک قید کرنے کے بعد انہیں قتل کرنا جائز ہے، اس صورت میں حنفیہ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک قید کرنے کے بعد عورت، بچے اور ناسمجھ (معتوہ) کو قتل کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ قیدی بنانے کے بعد قتل کرنا سزا کے طور پر ہوتا ہے جب کہ یہ لوگ سزا کی اہلیت نہیں رکھتے۔

دوران معرکہ دفع شر کے لئے عورتوں اور بچوں کو قتل کرنا مباح ہے، بعد میں شر قیدی بنانے سے ختم ہو جاتا ہے۔

غلام بنانا..... قیدی بنانے کے بعد جب عورتوں اور بچوں کو قتل کرنا جائز نہیں تو مالکیہ کے نزدیک امام کو تین باتوں میں اختیار حاصل ہوگا، چاہے انہیں غلام اور باندیاں بنالے، چاہے ان پر احسان کرے اور انہیں چھوڑ دے چاہے، فدیہ لے کر چھوڑ دے۔

حنفیہ کہتے ہیں..... امام انہیں غلام بنائے خواہ قیدی عربی ہوں یا عجمی کیونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہوازن کی عورتوں اور بچوں کو باندیاں اور غلام بنالیا تھا۔ ❷ اسی طرح صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرب کے مرتدین کی اولاد کو غلام بنالیا تھا۔

شافعیہ حنابلہ، زیدیہ اور امامیہ کہتے ہیں: عورتیں اور بچے محض گرفتاری سے باندیاں اور غلام بن جائیں گے اور جملہ مال غنیمت کا حصہ ہوں گے۔ چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مال غنیمت کی طرح سبی (عورتوں اور بچوں) کو بھی تقسیم کرتے تھے۔ ❸

ملاحظہ رہے کہ اگر چہ انسانوں کو غلام بنانے کا رواج عرصہ ڈیڑھ سو سال سے معدوم ہو چکا ہے لیکن قبل از اسلام بھی غلام بنانے کا طریقہ قوموں میں رواج پذیر رہا ہے اسلام نے بھی اس کو باقی رکھا اور یہ منسوخ نہیں ہوا۔

احسان..... مالکیہ نے جائز قرار دیا ہے کہ امام قیدیوں پر احسان کر سکتا ہے اور انہیں بلا بدل کے چھوڑ سکتا ہے، شافعیہ اور حنابلہ نے بھی اسے جائز رکھا ہے لیکن انہوں نے ایک شرط رکھی ہے کہ غانمین اس پر راضی ہوں۔

حنفیہ نے مطلقاً احسان کی ممانعت کی ہے چونکہ آئندہ نسل تیار ہو کر پھر ہمارے دشمنوں کی صفوں میں شامل ہو جائیں گے، عورتیں بچے جنیں گی، بچے جوان ہو کر ہمارے دشمن بن جائیں گے۔

فدیہ..... مالکیہ نے فدیہ لے کر قیدیوں کے چھوڑنے کو جائز قرار دیا ہے خواہ فدیہ مسلمان قیدیوں کی شکل میں ہو یا مال ہو، اباضیہ نے بھی جان و مال کے بدلہ میں قیدیوں کے چھوڑنے کو جائز قرار دیا ہے۔

شافعیہ نے بھی مال یا مسلمان قیدیوں کو چھوڑانے پر جائز قرار دیا ہے، لیکن غازیوں کو ان کی بجائے مصالح عامہ کے مال سے ان کو معاوضہ دینا ضروری ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو قریظہ کی عورتوں اور بچوں کو قیدی بنالیا اور پھر انہیں مشرکین کو فروخت کر دیا۔ ❹

حنفیہ اور حنابلہ نے عورتوں اور بچوں کو فدیہ پر چھوڑنے کو جائز قرار نہیں دیا نہ مال لے کر اور نہ ہی مسلمان قیدیوں کے بدلہ میں۔

اسریٰ کا حکم..... دشمن کے جنگجو جو قید کر لئے جائیں، چنانچہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ امام مسلمانوں کی مصلحت کے پیش نظر جنگی قیدیوں کے متعلق کوئی بھی فیصلہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے، تاہم امام مذاہب فقہاء میں سے کسی ایک کو اختیار کر سکتا ہے۔ ❺

حنفیہ کا مذہب..... امام کو تین امور میں اختیار ہے یا انہیں قتل کر دے، یا غلام بنالے یا انہیں ذمی بنا کر آزاد چھوڑ دے، ہاں البتہ

---

❶..... آثار الحرب للمؤلف ص ۴۱۸، البدائع ۷/۱۱۹. ❷نیل الأوطار ۸/۳. ❸نیل الأوطار ۸/۳، شرح مسلم ۱۲ ص ۹۱. ❹رواه الشيخان واحمد عن ابن سعيد(شرح مسلم ونيل الأوطار ۸/۵۵) ❺آثار الحرب ص ۴۳۰.

مشرکین عرب اور مرتدین کو غلام نہیں بنایا جائے گا اور نہ ہی انہیں ذمی بنایا جائے گا، اگر اسلام قبول نہ کریں تو انہیں قتل کیا جائے گا، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

سَتُدْعَوْنَ اِلٰی قَوْمٍ اُولِیْ بَاْسٍ شَدِیْدٍ تُقَاتِلُوْنَهُمْ اَوْ یُسْلِمُوْنَ

عنقریب تمہیں سخت جان قوم کی طرف بلایا جائے گا تم انہیں قتل کرو گے یا وہ اسلام قبول کرلیں گے۔ الفتح ۴۸/۱۶

نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جزیرۂ عرب میں دو دین جمع نہیں ہوسکتے۔ ❶

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے دوسری روایت بھی منقول ہے اس روایت کے مطابق فدیہ لے کر قیدیوں کو چھوڑنا جائز نہیں۔ صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فدیہ لے کر چھوڑ دینا جائز ہے، چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب سیر کبیر میں ہے کہ مال کی صورت میں یا مسلمان قیدیوں کی صورت میں فدیہ لے کر قیدیوں کو چھوڑنا جائز ہے، چونکہ صحیح مسلم میں ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مسلمانوں کو ایک مشرک کے بدلہ میں چھوڑ دیا ہے ❷ اسی طرح مکہ میں مسلمان قیدیوں کو ایک عورت کے بدلہ میں آزاد کرایا۔ ❸

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی دونوں روایتوں میں زیادہ راجح جواز کی روایت ہے چونکہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے موقع پر قیدیوں سے مال لے کر چھوڑ دیا تھا۔ ❹

جمہور حنفیہ کے نزدیک قیدیوں پر احسان کرنا حرام ہے یعنی بغیر کسی بدل کے انہیں چھوڑنا حرام ہے، چونکہ قیدی دشمن کی افرادی قوت کو بڑھا دیں گے جس سے جنگ پھر ہمارے اوپر پلٹ آئے گی۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ہے کہ اگر امام مسلمانوں کے لئے مصلحت سمجھے تو بعض قیدیوں پر احسان کرسکتا ہے۔

کیونکہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ثمامہ بن اثال حنفی پر احسان کیا اور اسے بلا بدل چھوڑ دیا، جب کہ مسلمان اسے قید کرکے لائے تھے اور اسے مسجد کے ستون کے ساتھ باندھ دیا تھا۔ ❺ ہاں البتہ حنفیہ کے نزدیک اراضی کے ساتھ قیدیوں پر احسان کرنا جائز ہے تاکہ مسلمان زراعت میں مشغول نہ ہوجائیں اور اس طرح جہاد نہ فوت ہو۔

شافعیہ، حنابلہ، امامیہ، زیدیہ اور ظاہریہ کا مذہب یہ ہے کہ امام یا نائب امام کو چار امور میں اختیار ہے یعنی جس اختیار میں مسلمانوں کی مصلحت نمایاں ہو تو اجتہاد سے اس پر عمل کرے وہ اختیارات یہ ہیں: قتل، غلام بنالینا، احسان کرنا اور مال یا مسلمان قیدیوں کے بدلہ میں چھوڑ دینا، امام اجتہاد سے فیصلہ کرے محض خواہش نفس پر فیصلہ نہ کرے، اگر مصلحت مخفی ہو تو قیدیوں کو روکے رکھے تاوقتیکہ مصلحت ظاہر ہوجائے، مصلحت کا اندازہ قیدی سے لگایا جاسکتا ہے مثلاً اس سے افرادی قوت کا بڑھ جانا یا وہ خیانت سے پاک ہو یا قبول اسلام کی امید ہو یا وہ قوم کا سردار ہو یا مسلمانوں کی معاشی حالت کو مضبوط بنانا ہو وغیرذالک۔

مالکیہ کہتے ہیں امام مسلمانوں کی مصلحت کو سامنے رکھ کر پانچ امور میں سے کسی پر بھی عمل کرسکتا ہے وہ یہ ہیں، قیدیوں کو قتل کردے، غلام بنا لے، احسان کرکے انہیں یونہی چھوڑ دے، فدیہ لے کر چھوڑ دے، یا ان پر جزیہ مقرر کردے۔

دلائل......فقہاء نے قیدیوں کو قتل کرنے پر آیات قتال کے عموم سے استدلال کیا ہے، مثلاً فرمان باری تعالیٰ ہے:

فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ

جب حرمت والے مہینے بیت جائیں تو مشرکین کو جہاں پاؤ قتل کرو۔ التوبۃ ۹/۵

❶......رواہ مالک وعبدالرزاق والبیہقی واسحاق بن راھو یہ وابن ھشام عن ابی ھریرۃ۔ ❷رواہ مسلم واحمد والترمذی وصححه وابن حبان عن عمران بن حصین۔ ❸اخرجه مسلم عن سلمۃ بن الأکوع۔(نصب الرایۃ ۳/۴۰۴) ❹رواہ ابوداؤد عن ابن عباس ومسلم واحمد عن انس۔ ❺رواہ الشیخان واحمد عن ابی ھریرۃ(شرح مسلم ۱۲/۸۷)

حدیث میں ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے بعض قیدیوں کو قتل کیا ہے۔ چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عقبہ بن ابی معیط اور نضر بن حارث کو قتل کرنے کا حکم دیا، چونکہ یہ دونوں کافر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سخت اذیت پہنچاتے تھے۔

غزوۂ احد کے موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوعزہ شاعر (جسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ بدر کے موقع پر چھوڑ دیا) تھا کو قتل کرنے کا حکم دیا، جب مکہ فتح ہوا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال بن خطل مقیس بن صبابہ اور عبداللہ بن ابی سرح کو قتل کرنے کا حکم دیا اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے فرمایا تھا کہ اگرچہ یہ کعبہ کے پردوں سے چمٹے ہوں۔

جن قیدیوں کو قتل کرنے میں ایک بڑی مصلحت بھی ہے کہ فساد ختم ہو جائے، شر کا استیصال ہو، شرارتوں کا قلع قمع ہو، یہ سب حسب ضرورت ہے۔

فقہاء نے قیدیوں کو غلام بنانے پر اس آیت سے بھی استدلال کیا ہے:

فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً

جب کافروں سے تمہاری مڈبھیڑ ہو جائے تو ان کی گردنیں اڑا دو یہاں تک کہ جب ان کو خوب قتل کر چکو (تو جو زندہ گرفتار ہو جائیں ان کو) مضبوطی سے قید کر لو، پھر اس کے بعد یا تو احسان کر کے چھوڑ دینا چاہئے یا کچھ مال لے کر۔ محمد ۴/۴۷

فقہاء کہتے ہیں کہ قیدیوں کو غلام بنانے کا معنی آیت کریمہ کے لفظ "فَشُدُّوا الْوَثَاقَ" سے مفہوم ہوتا ہے۔ نیز سیر اور مغازی سے بھی فقہاء نے قیدیوں کو غلام بنانے پر استدلال کیا ہے۔

چنانچہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض عرب جیسے ہوازن، بنی مصطلق اور دوسرے عرب قبائل کو غلام بنایا ہے، غزوۂ خیبر میں ہاتھ لگنے والے قیدیوں کو بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غلام بنالیا تھا، بنی قریظہ کی عورتوں اور بچوں کو غلام بنایا، غزوۂ حنین کے موقع پر بھی ہاتھ لگنے والے قیدیوں کو غلام بنایا۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے قریش میں سے بنی ناجیہ کو غلام بنایا، صحابہ رضی اللہ عنہم نے فارس اور روم کو فتح کیا اور قیدیوں کو غلام بنایا۔

نصوص شرعیہ میں غلامی کی مشروعیت کو باقی رکھنے کی حکمت یہ ہے کہ قدیم معاشرہ کے معیار کی رعایت رکھی جا سکے، کیونکہ غلامی اجتماعی اور معاشی زندگی کی اساس تھی، یہ بات عقل و دانش سے بالاتر ہے کہ دوسری اقوام تو مسلمان قیدیوں کو غلام بنائیں مگر مسلمان ایسا نہ کریں، جب کہ خارجی اعتبار سے معاملہ بالمثل ایک واضح روایت ہے، ہاں البتہ اسلام عالمی ضمیر کو بیدار کرتا ہے کہ غلاموں کی پیش آمدہ ضروریات کا خیال رکھا جائے اور غلاموں پر احسان کیا جائے، اسلام نے آزادی کی راہیں ہموار کی ہیں یہاں تک کہ غلام آزاد کرنا تقریب خداوندی کا افضل طریقہ ہے۔

قیدیوں پر احسان کر کے انہیں چھوڑ دینا بھی قرآن سے ثابت ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔ "فاما منا بعد واما فداء" پھر اس کے بعد ان پر احسان کرنا ہے یا فدیہ لینا ہے۔ محمد ۴/۴۷

نیز یہ دعویٰ کرنا کہ مذکورہ آیت سورت برأت کی آیت فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم (التوبہ ۵/۹) سے منسوخ ہے، یہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔ نیز اس کی چنداں حاجت بھی نہیں۔ کیونکہ دونوں آیات کو جمع کرنا ممکن ہے چنانچہ سورۃ برأت کی آیت اس حالت پر محمول کی جائے گی جب کہ دشمن کی طرف سے شرارت اور عدوان پایا جائے، اور دشمن کے ساتھ جنگ جاری ہو، اور احسان والی آیت جنگ ختم ہونے کے بعد کی حالت پر محمول ہے۔ جب کہ قیدی مسلمانوں کے ہاتھوں میں ہوں اور جنگ ختم ہو چکی ہو۔

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل یمامہ کے سردار ثمامہ بن اثال حنفی پر احسان کیا ہے، اسی طرح، غزہ جمحی شاعر، ابوالعاص بن ربیع اور

مطلب بن حطب پر بدر کے موقع پر احسان کیا، ❶ اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقع پر اہل مکہ کو طلقاء قرار دے کر احسان کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے قیدیوں کے متعلق فرمایا تھا۔ ''اگر مطعم بن عدی زندہ ہوتا اور وہ ان گندے مشرکین کے بارے میں مجھ سے بات کرتا میں اس کی خاطر ان سب کو چھوڑ دیتا۔'' ❷

رہی بات فدیہ لے کر قیدیوں کو چھوڑنے کی یعنی یا تو ان سے مال لے کر انہیں چھوڑ دیا جائے یا قیدیوں کے بدلہ میں انہیں چھوڑا جائے۔ تو یہ بھی جائز ہے اور اس کی دلیل سورت محمد کی سابقہ آیت ہے:

فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمَّا فِدَآءً محمد ۴۷/۴

قیدیوں سے فدیہ لے کر چھوڑنے کا سب سے پہلا واقعہ سریہ عبداللہ بن جحش رضی اللہ عنہ میں واقع ہوا تھا چنانچہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو قیدیوں کا فدیہ قبول کیا تھا اور یہ واقعہ غزوۂ بدر سے دو ماہ قبل رونما ہوا تھا۔ ❸

اور بدر کے قیدیوں سے چار ہزار درہم فدیہ لیا گیا، یہ انتہائی حد تھی اس سے کم بھی فدیہ لیا گیا، جس قیدی کے پاس کچھ بھی نہیں تھا اسے یہ حکم دیا گیا کہ وہ انصار کے بچوں کو لکھنا پڑھنا سکھا دے۔ ❹

فدیہ لینے میں اہل حرب کی مدد نہیں جیسے مانعین فدیہ یعنی حنفیہ کہتے ہیں، نیز مسلمان قیدی کو کفار سے آزاد کروانا، واجب ہے تاکہ وہ آزادی سے اللہ تعالیٰ کی عبادت کر سکے۔

مسلم نے ایاس بن سلمہ عن ابیہ کی سند سے حدیث نقل کی ہے کہ مسلمانوں کا ایک دستہ قیدی پکڑ لایا، ان میں بنی فزارہ کی ایک عورت بھی تھی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ عورت اہل مکہ کے پاس بھیج دی اور اس کے بدلہ میں مکہ میں مسلمان قیدیوں کو چھڑایا۔

پانچواں باب......قضاء اور اثبات حق کے مختلف طریقے

میں اس باب کے ذیل میں صیغہ قضاء یا لوگوں کے درمیان فیصلہ کرنے کے متعلق گفتگو کروں گا، قضاء حق تک پہنچنے کا وسیلہ ہے اور قضاء دعویٰ ہے، قاضی (جج) کے پاس حق ثابت کرنے کے مختلف طریقے ہیں جیسے گواہی، قسم، قسم سے انکار، اقرار، اور دیگر قرائن، پر ساری بحث تین فصلوں میں ہوگی۔

پہلی فصل......قضاء (عدلیہ) اور اس کے آداب۔

دوسری فصل......دعویٰ اور بینات (شہادت اور دلیل)

تیسری فصل......اثبات کے مختلف طریقے میں ''صیغۂ قضاء میں اسلامی منہج'' کے عنوان سے مذکورہ فصلوں کے تعارف کے لئے تمہید بیان کروں گا۔

عدالتی میدان میں اسلامی منہج

منہج......منہج کا معنی، راستہ اور طریقہ عمل ہے۔

---

❶......رواہ البخاری ومسلم عن ابی هریرہ رضی اللہ عنہ فی حصة الخیل (نیل الأوطار ۷/ ۳۱) ❷اخرجه احمد والبخاری وابو داؤد عن جبیر بن مطعم (نیل الأوطار المرجع السابق نصب الرایه ۳/ ۴۰۵) ❸نصب الرایة ۲/ ۴۰۳۔ ❹رواہ الواقدی عن النعمان بن بشیر (نصب الرایة المرجع السابق)

قضاء......مقدمات کا فیصلہ اور فریق پر حکم شرعی کے لازمی کردینے سے منازعات کا خاتمہ ہے۔ صیغہ قضاء (عدلیہ) اسلامی حکومت، خلافت اور امامت عظمیٰ کا اہم ترین رکن ہے، نظام حکومت کا محور اور مرکز ہے، یہی ادارہ لوگوں کو احکام شرعیہ کے احترام پر مجبور کرتا ہے اور اسی کی وجہ سے احکام شرعیہ کی ہیبت، رعب اور نفاذ عمل میں آتا ہے اور عدلیہ احقاق حق اور ابطال باطل کا موثر محرک ہے، اسی ادارے کی وجہ سے لوگوں کے درمیان عدل وانصاف قائم ہوتا ہے۔

اسی لئے تو قضاء انبیاء کرام کا ایک منصب رہا ہے۔ چنانچہ خلفاء، ولاۃ اور قضاۃ عہدۂ قضاء کی ذمہ داری انہی کرامت کی نیابت کا فریضہ انجام دیتے ہیں جس کی نمائندگی خلیفہ یا امام اعظم (حکمران) کررہا ہوتا ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلامی تصور میں عدل حکومت وریاست کی اساس ہے جب کہ ظلم وجور مدنیت اور شہریت کی تباہی اور بربادی کا اعلان ہے اور قوموں کی ساکھ کے لئے زبردست دھچکا ہے، ظلم قومی بے چینی، لاقانونیت اور طوائف الملوکی پر منتج ہوتا ہے جو انتقام، تباہی اور بربادی کی بھٹی میں دھکیل دیتا ہے۔

قضاء نہایت، اہمیت کا حامل اور حساس شعبہ ہے جب تک یہ شعبہ خیر وبھلائی پر قائم رہے امت وقوم بھی خیر وبھلائی پر رہتی ہے جب یہ شعبہ فساد اور خرابی کا شکار ہو جائے قوم اور ملک وملت سب تباہ ہو جاتے ہیں۔ اسی شعبے کی حساسیت کو سامنے رکھتے ہوئے مندرجہ ذیل اصولوں اور اساسات پر اسلامی منہج کا قیام ہے۔

۱......اصول پسندی اور غیر جانبداری کے ساتھ دعویٰ پر نظر رکھنا تاکہ کسی فریق کی طرف جھکاؤ اور میلان کا شائبہ تک نہ آنے پائے۔ یہ صیغہ قضاء کا اولین اور زبردست اہمیت کا حامل اصول ہے، اسی سے حق، عدل وانصاف، ایفائے حق، امن وامان کی یقینی صورت حال، عوام کی صفوں میں اتحاد، کینہ، بغض اور حسد کا خاتمہ، اتفاق واتحاد کی فضاء اور خودداری وخود اعتمادی کو وجود ملتا ہے۔

بالفاظ دیگر جدید اصطلاح میں اس نکتہ کو ''آزادی عدلیہ'' سے تعبیر کیا جاسکتا ہے) جب صیغۂ قضاء میں یہ وصف پایا جائے گا قوم ترقی کی راہ پر گامزن ہو جائے گی، اس کا بول بالا ہوگا، کون ومکان میں قوم وملت کی شہرت ہوگی پھر غیر مسلم نہ آؤ دیکھیں گے نہ تاؤ دھڑا دھڑ اسلام میں داخل ہوتے رہیں گے، ضروریات بآسانی مہیا ہوں گی، آسودگی اور خوشحالی کا دور دورہ ہوگا، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنٰتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتٰبَ وَالْمِيْزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ

حقیقت ہے کہ ہم نے اپنے پیغمبروں کو کھلی ہوئی نشانیاں دے کر بھیجا اور ان کے ساتھ کتاب بھی اتاری اور ترازو بھی تاکہ لوگ انصاف پر قائم رہیں۔ الحدید ۵۷/۲۵

وَ اِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِ ۭ اِنَّ اللّٰهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهٖ

اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلے کرو تو عدل وانصاف سے فیصلے کرو اور یقین جانو اللہ تمہیں جس چیز کی نصیحت کرتا ہے وہ بہت اچھی ہوتی ہے۔ النساء ۴/۵۸

۲......اسلامی شرعی احکام کا التزام، خدا تعالیٰ کی جاری کردہ شریعت حق پر قائم ہے اور اسی میں حقوق کی حفاظت ہے، اسی کے سائے تلے تمام ذمہ داریاں ادا کی جاسکتی ہیں، اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ احکام سے ہٹ کر دوسرے احکام کی تنفیذ جائز نہیں چنانچہ جو اہل کتاب اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ احکام سے ہٹ کر دوسرے احکام سے فیصلے کرتے ہیں اللہ تعالیٰ نے انہیں سخت دھمکی دی ہے اور نہایت سخت الفاظ میں ان کے اوصاف بیان کئے ہیں چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰۗىِٕكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ ۝۴۴

اور جو لوگ اللہ کے نازل کئے ہوئے حکم کے مطابق فیصلہ نہ کریں وہ لوگ کافر ہیں۔ المائدہ ۵/۴۴

جب کہ اگلی دو آیات میں ان لوگوں کو ''الظالمون'' اور ''الفاسقون'' کہا گیا ہے۔

جو مشرکین اور منافقین حدود سے تجاوز کر جاتے ہیں اور جاہلی طرز پر فیصلے کرتے ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کی سخت مذمت کی ہے:

اَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُوْنَ ۭ وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُّوْقِنُوْنَ ۝۵۰

بھلا کیا یہ جاہلیت کا فیصلہ حاصل کرنا چاہتے ہیں؟ حالانکہ جو لوگ یقین رکھتے ہوں ان کے لئے اللہ سے اچھا فیصلہ کرنے والا کون ہوسکتا ہے۔ المائدہ ۵/۵۰

قاضی کا فرض ہے کہ وہ صیغہ قضاء (عدلیہ) کی عزت ووقار اور رعب ودبدبے کو بحال رکھے، اس سے یہ مراد نہیں کہ قاضی کی شخصیت رعب داب والی ہو، بلکہ مراد یہ ہے کہ مقدمہ کے فریقین پر احکام شریعت کا نفاذ یقینی ہو اور احکام شرعیہ سے فریقین میں سے کسی کو بھی بالاتر قرار نہ دیا جائے۔

۳.....خوف خدا، یہ اصول قاضی اور فریقین پر واجب ہے، چونکہ زمین کا قاضی آسمانوں کے قاضی کے سامنے اپنے تئیں کچھ بھی کرنے کی طاقت نہیں رکھتا، اس لئے زمین کے قاضی پر واجب ہے کہ نہایت درجہ کے فکر ووجدان اور تحقیق سے اظہار حق کرے، فریقین پر واجب ہے کہ ان کا اعتقاد ہو کہ قاضی حرام کو حلال اور حلال کو حرام قرار نہیں دے گا، فریق پر ضروری ہے کہ وہ فیصلے میں قاضی پر انحصار کرے، اس سے تجاوز نہ کرے اور نہ جارحیت کا مظاہرہ کرے یہاں تک کہ اگرچہ قاضی بظاہر کوئی معین فیصلہ کردے۔

۴.....اسلام میں شعبۂ قضاء کی غرض وغایت رب تعالیٰ کی رضا اور خوشنودی ہے جو حق کو حق ثابت کرنے اور مظلوم کو انصاف دلانے سے وجود میں آتی ہے، تاہم کسی مذہب، ملت، قوم یا قرابت کو ترجیح دینا قضاء کی غایت نہیں ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ اَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ ۚ اِنْ يَّكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاللّٰهُ اَوْلٰى بِهِمَا ۫ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوٰٓى اَنْ تَعْدِلُوْا ۚ وَ اِنْ تَلْوٗٓا اَوْ تُعْرِضُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرًا ﴿۱۳۵﴾

اے ایمان والو! انصاف قائم کرنے والے بنو، اللہ کی خاطر گواہی دینے والے، چاہے وہ گواہی تمہارے خلاف پڑتی ہو، یا والدین اور قریبی رشتہ داروں کے خلاف، وہ شخص (جس کے خلاف گواہی دینے کا حکم دیا جارہا ہو) چاہے امیر ہو یا غریب، اللہ دونوں قسم کے لوگوں کا زیادہ خیر خواہ ہے، لہٰذا ایسی نفسانی خواہش کے پیچھے نہ چلنا جو تمہیں انصاف کرنے سے روکتی ہو اور اگر تم توڑ مروڑ کروگے (یعنی غلط گواہی دوگے) یا (سچی گواہی دینے سے) پہلو بچاؤگے تو یاد رکھنا کہ اللہ تمہارے تمام کاموں سے پوری طرح باخبر ہے۔ النساء ۴/۱۳۵

ایک اور آیت ہے:

يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ ۫ وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْا ؕ اِعْدِلُوْا ۫ هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ۫ وَ اتَّقُوا اللّٰهَ ؕ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ ﴿۸﴾

اے ایمان والو ایسے بن جاؤ کہ اللہ (کے احکام کی پابندی) کے لیے ہروقت تیار رہو، اور انصاف کی گواہی دینے والے ہو، اور کسی قوم کی دشمنی تمہیں اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ تم ناانصافی کرو، انصاف سے کام لو، یہی طریقہ تقویٰ سے قریب تر ہے اور اللہ سے ڈرتے رہو اللہ یقیناً تمہارے تمام کاموں سے پوری طرح باخبر ہے۔ المائدہ ۵/۸

۵.....قضاء کا دارومدار پانچ ارکان پر ہے، ان کا اجمالی بیان حسب ذیل ہے۔

اول: حاکم (قاضی).....حاکم سے مراد قاضی ہے جسے منازعات، مقدمات اور دعاوی کے فیصلہ کے لئے امام المسلمین یا ریاست مقرر کرتی ہے، یہی وہ امتیازی فرق ہے جس سے حکم اور محکم (یعنی ثالث) میں امتیاز ہوپاتا ہے، چنانچہ محکم (ثالث) وہ ہوتا ہے جس پر فریقین اتفاق کرلیں۔

دوم: حکم.....یعنی قاضی کی طرف سے صادر ہونے والا فیصلہ جس سے نزاع ختم ہوجائے اور مقدمہ نمٹ جائے، حکم صفت الزام کا حامل ہوتا ہے، چنانچہ فتویٰ حکم سے مختلف ہے، فتویٰ لازمی نہیں ہوتا جب کہ حکم محکوم علیہ پر لازم کیا جاتا ہے، اس طرح کی قضاء کو قضاء الزام کہا جاتا ہے، قضاء کی دوسری صورت قضاء ترک ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مدعی کے پاس اثبات حق کے لئے دلائل مفقود ہوں تو قاضی مدعی سے کہتا ہے کہ: تمہارے فریق کے پاس جو تمہارا حق ہے اس کے اثبات سے تم عاجز ہوچکے ہو۔

سوم: محکوم بہ...... محکوم بہ سے مراد وہ دلیلیں ہیں جن کی بنیاد پر قاضی فیصلہ کرتا ہے، چنانچہ اس سلسلے میں بنیادی طور پر قاضی کو وہ طریقہ کار اختیار کرنا ہے جو مجتہد اپنے اجتہاد میں اختیار کرتا ہے یعنی اولاً کتاب اللہ پھر سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اجماع اور آخر میں فقہاء کی اجتہادی آراء کو زیر بحث لاتا ہے۔ چنانچہ محکوم بہ وہ حق ہے یا تو اللہ کے لئے یا بندے کے لئے یا دونوں میں مشترک ہوتا ہے۔

چہارم: محکوم علیہ...... محکوم علیہ سے وہ فریق مراد ہے جس کے خلاف فیصلہ صادر ہوا ہو یا جس فریق سے حق وصول کیا جائے خواہ وہ مدعیٰ علیہ ہو یا کوئی اور۔

پنجم: محکوم لہ...... محکوم لہ سے مراد مدعی ہے جو اپنے لئے کسی حق کا دعویٰ کرتا ہے، خواہ وہ حق خالص اسی کا ہو جیسے قرضہ یا خالص اللہ کا ہو جیسے حدود یا اللہ اور مدعی کے درمیان مشترک ہو جیسے بقول حنفیہ حد قذف، یا حق ایسا ہو کہ اس میں بندے کا حق غالب ہو، جیسے قصاص، چنانچہ اگر حق خالص اللہ کا ہو یا اللہ کا حق غالب ہو تو اس صورت میں محکوم لہ شریعت ہے، اس میں کسی معین شخص کی طرف سے دعویٰ ہونا شرط نہیں بلکہ اس میں ہر شخص دعویٰ کا حق رکھتا ہے حتیٰ کہ بذات خود قاضی بھی اس پر نوٹس لے سکتا ہے دراصل یہ شعبہ احتساب کا دعویٰ ہے۔

۶۔ وسائل اثبات میں بندر ہنا...... قاضی کو یہ اختیار قطعاً حاصل نہیں کہ وہ اپنی شخصیت زکاوت اور زیرکی پر اندھا اعتماد کر کے فیصلے صادر کرتا رہے بلکہ اثبات حق کے جو معین وسائل ہیں فیصلہ کے لئے انہیں بروئے کار لانا ضروری ہے، ان وسائل سے مراد گواہی، اقرار، قسم اور قرینہ ہے۔

۷۔ نصوص شرعیہ اصلیہ پر اعتماد...... یعنی کتاب وسنت کی روشنی میں تفسیرات اور اجتہادات جن میں ان نصوص کی وضاحت ہو جیسے فقہی مذاہب، قرآنی تفسیریں اور احادیث نبویہ کی شروحات۔

۸۔ توازن اور عدل وانصاف میں پیوستگی...... حقوق اور واجبات (ذمہ داریوں) میں قیام عدل کے لئے توازن برقرار رکھنا ضروری امر ہے تا کہ فریقین کے درمیان مساوات برقرار رہے اور ادائے حق پر قدرت متحقق ہو۔ اس اصول کو "احسان فی العدل" سے تعبیر کیا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کا ہمیں قرآن میں حکم دیا ہے:

ان اللہ یأ مر بالعدل والاحسان

اللہ تعالیٰ عدل اور احسان (بھلائی کرنے) کا حکم دیتا ہے۔ النحل ۹/۱۶

عدل...... شریعت اسلامیہ کی وساطت سے جھگڑنے والوں کے مقدمات کا فیصلہ کرنا عدل ہے۔

احسان فی العدل...... عدل قائم کرتے وقت حقوق اور واجبات (فرائض، ذمہ داریوں) میں موازنہ کرنا۔

چنانچہ شریعت نے انسان پر وہی ذمہ داریاں عائد کی ہیں جو انسان کی استطاعت اور قدرت میں ہوں۔

چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

لایکلف اللہ نفساً الا وسعھا

اللہ تعالیٰ نے ہر نفس کو اس کی وسعت کے بقدر مکلف بنایا ہے۔

اسی اصول سے تنگدست کو مہلت دینے کا تقاضا مستنبط ہوتا ہے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَاِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ

اگر (مقروض) تنگدست ہو تو اسے آسانی تک مہلت دینا ہے۔ البقرۃ ۲/۲۸۰

چنانچہ عجز کی صورت میں مکلف ہونے کا حکم اٹھ جاتا ہے، لہٰذا بچہ مجنون، ناسی (بھول جانے والا) احکام کا مخاطب نہیں۔ چونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ''میری امت سے خطا، نسیان (بھول) اور جس امر پر انہیں مجبور کیا گیا ہو اسے اٹھالیا گیا ہے۔ (رواہ الطبرانی عن ثوبان)

قدرت کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے تاکہ مشقت کے وقت تخفیف ہو سکے۔ چنانچہ شریعت کا قاعدہ ہے۔ ''المشقة تجلب التيسير'' محنت سے آسانی آتی ہے۔

دراصل قدرت نظریۂ دفاع شرعی کے اعتراف اور حادثات وآفات پیش آنے کے نظریہ کو اختیار کرنے کی مقتضی ہے جیسے حنفیہ کے ہاں مختلف اعذار کی وجہ سے فسخ اجارہ کا اصول اختیار کرنا، پھلوں کو مہلک بیماریوں کے لگ جانے پر فسخ بیع مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک۔

جب کہ عقد کو پورا کرنا واجب ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

يَآيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ

اے ایمان والو! معاملات پورے کرو۔ المائدہ ۵/۱

چنانچہ آیت کا حکم اس صورت کے ساتھ مقید ہے کہ مدیون کا کوئی نقصان نہ ہوتا ہو اور پیش آمدہ حوادث غیر متوقع ہوں۔

شعبۂ قضاء کا توازن اس امر کا مقتضی ہے کہ ہر چیز میں فریقین کے درمیان برابری ہو، اسلام میں عدالت کی طرف جانے سے پہلے صلح کر لینے کی بھی ترغیب دی گئی ہے چونکہ صلح میں محبت، بھائی چارہ اور باہمی افہام وتفہیم کا پہلو نمایاں ہوتا ہے اور صلح سے بنسبت عدالتی فیصلہ کا توازن زیادہ متحقق ہوتا ہے۔ توازن ہر ایک کے لئے حقوق دفاع کی کفالت کا مقتضی ہے، اس طرح اثبات اور حریت کو جمع کیا جا سکتا ہے تبھی تو اسلام نے اقرار، شہادت، قسم اور بعض شرعی قرائن کو وقعت دی ہے اور بعض دوسرے عدالتی قرائن میں قاضی کو آزاد چھوڑا ہے تاکہ مدعی کا جو حق ثابت ہو وہ ضائع نہ ہونے پائے اور وہ حق جسے مدعی کافی دلائل سے ثابت نہ کر سکے وہ لازم نہ ہو، اس توازن کو اسلام نے تعزیراتی میدان میں سختی سے روا رکھا ہے، چنانچہ اثبات زنا کے لئے چار گواہوں کا نصاب مقرر کیا ہے جنہوں نے آنکھوں سے زنا کا معائنہ کیا ہو، اور تہمت زدہ کی بھلائی کے لئے شبہ کو مسقط حد قرار دیا ہے، اسلام نے شہادت اور اقرار سے رجوع مباح قرار دیا ہے گویا جرم سے برأت ظاہر کرنے کی یہ ایک دلیل ہے۔

۹۔ دینی مانع پر شعبہ قضاء کا دار ومدار...... لوگوں کے درمیان عدل وانصاف کا قیام سربلندی کی علامت ہے۔ اسی لئے عدلیہ کے اردگرد دینی اور اخلاقی باڑنے احاطہ کر رکھا ہے، چنانچہ شریعت نے فریقین، گواہوں، قضاۃ پر گہری نظر رکھنے کی تاکید کی ہے تاکہ کوئی فریق باطل دعویٰ نہ کر سکے کوئی گواہ جھوٹی گواہی نہ دے سکے اور کوئی قاضی ظلم پر مبنی فیصلہ صادر نہ کر سکے۔

چنانچہ اگر قاضی نے جان بوجھ کر ظالمانہ فیصلہ کر دیا یا ثابت ہو گیا کہ قاضی نے ظلم پر مبنی فیصلہ کیا ہے مثلاً ظلماً ہاتھ کٹوا دیا یا کسی کو ظلماً قتل کروا دیا تو قاضی سے بدلہ لیا جائے گا ہاں البتہ اگر فیصلہ میں قاضی سے خطا ہو گی تو اس پر کچھ تاوان نہیں ہوگا۔ ❶

۱۰۔ اسلام میں منصب قضاء زبردست اہمیت کا حامل ہے...... شریعت الٰہیہ میں اسے عظیم الشان مقام حاصل ہے اسی لئے قرآن وسنت میں بہت ساری نصوص وارد ہوئی ہیں جو شعبہ قضاء کو مضبوط تر بناتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس عہدے کی ذمہ داری انبیاء ومرسلین پر بھی ڈال ہے، نیز عدل وانصاف سے عہدہ قضاء کو بجالانا واجب ہے، شریعت مطہرہ نے ظالم قاضی جو تتبع خواہشات ہو سے باز رہنے کی تاکید کی ہے۔ ❷

❶......نظام القضاء فی الاسلام للشيخ المرحوم احمد عبدالعزيز آل مبارک ص ۸. ❷القضاء فی الاسلام للأستاذ محمد الشربينی ص ۱۳.

چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ اَمَّا الْقٰسِطُوْنَ فَكَانُوْا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا ﴿۱۵﴾

اور رہے وہ لوگ جو ظالم ہیں سو وہ جہنم کا ایندھن ہیں۔ الجن ۷۲/ ۱۵

حاکم اور بیہقی نے حضرت عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت نقل کی ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ جب تک قاضی ظلم نہیں کرتا اللہ اس کے ساتھ ہوتا ہے، جب قاضی ظلم پر اتر آتا ہے اللہ اس سے بری الذمہ ہو جاتا ہے اور اس پر شیطان کو مسلط کر دیتا ہے۔'' اصحاب سنن اربعہ اور حاکم نے بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قضاۃ کی تین اقسام ہیں۔ ان میں سے دو قاضی دوزخ میں جائیں گے اور ایک جنت میں۔ چنانچہ وہ شخص جو علم حاصل کرے اور پھر اس کے مطابق فیصلے کرے وہ جنت میں داخل ہوگا، وہ شخص جو جہالت کے بل بوتے پر لوگوں کے درمیان فیصلے کرے وہ دوزخ میں جائے گا اور تیسرا وہ شخص جو حق کو پہچان لے اور پھر فیصلے میں ظلم کر جائے تو وہ بھی دوزخ میں جائے گا۔

اسلامی نظام مقدمات میں پیچیدہ کارروائیوں کی گنجائش نہیں جیسے اسلام میں فیصلے سنانے میں تاخیر کی گنجائش نہیں ہے بلکہ اسلام میں عدالتی نظام کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ مقدمات کے فیصلے جلد از جلد منظر عام پر لائے جائیں ان میں تاخیر نہ کی جائے۔

یہ منہج اسلامی کے شعبہ قضاء کے متعلق درخشندہ اصول ہیں، جب عدلیہ ان اصولوں کے مطابق نافذ العمل ہو تو عدلیہ اسلامی ریاست میں سرفرازی اور سربلندی کا تاج اور تاریخی فخر بن کر ابھرے گی، چونکہ اسلامی عدالتی نظام کا دارومدار عقیدہ، دین، اخلاق، امن وامان دائمی خوشحالی پر استوار ہے۔ پورے عالم میں یہ نظام رعب واحترام کا نمائندہ نظام ہے، چنانچہ یہ نظام دنیا میں ۶۲۲م سے لے کر ۱۹۲۴م تک نافذ رہا ہے، یہ عرصہ تقریباً تیرہ سو سال کے لگ بھگ کا عرصہ ہے، اس عرصے میں امام حاکم اور رعیت کے درمیان مساوات رہی ہے عدلیہ نے غیر جانبداری کا ثبوت فراہم کیا ہے حتیٰ کہ کاروبار ہائے زندگی میں دشمنوں سے بھی عدل وانصاف برتا گیا اور اسلامی حکومت کے سائے تلے عدلیہ کی نظر میں مسلمان اور غیر مسلم برابر تھے۔

صیغۂ قضاء کے متعلق امیر المؤمنین حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مشہور خط..... ہر قاضی کا فرض ہے کہ وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے معروف خط کو حفظ کرے چونکہ اس خط میں قضاء کے مختلف بند گوشوں کو واضح کیا گیا ہے، قضاء سے متعلق نظریہ اسلام کو آشکارہ کیا گیا ہے، اس میں قاضی کے آداب مقدمہ دائر کرنے کے اصول وضوابط، گواہی کے اصول اور فیصلہ اور اس کی تنفیذ کے ضوابط بیان کئے گئے ہیں ❶ خط کا متن یہ ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ امابعد

یہ خط امیر المؤمنین عمر بن خطاب (رضی اللہ عنہ) کی جانب سے عبداللہ بن قیس کی طرف ہے۔ ❷

۱..... قضاء محکم فریضہ اور جاری رہنے والی سنت ہے۔

۲..... جب کوئی مقدمہ تمہارے پاس لایا جائے تو اسے اچھی طرح سے سمجھ لو۔

۳..... چنانچہ کوئی کلام حق کا نفع اس وقت تک نہیں دیتا جب تک وہ پورا نہ ہو جائے۔

۴..... اپنی مجلس اور عدالت میں لوگوں سے غمخواری سے پیش آؤ حتیٰ کہ کوئی شریف آدمی تمہارے حیف سے طمع میں نہ آجائے اور کوئی کمزور تمہارے عدل وانصاف سے مایوس نہ ہو۔

۵..... بار ثبوت عموماً مدعی پر ہوگا اور منکر پر قسم ہوگی۔

---

❶..... اعلام الموقعین لابن قیم ۱/ ۸۵، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۹۔ ❷ عبداللہ بن قیس حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ کا نام ہے۔

۶.....مسلمانوں کا آپس میں صلح کر لینا جائز ہے ہاں البتہ وہ صلح جو حرام کو حلال کر دے یا حلال کو حرام کر دے وہ جائز نہیں۔

۷.....جو شخص کسی حقِ غائب کا دعویٰ کرے تو اس کے لئے کوئی مدت مقرر کر دو اگر وہ اثبات کا سامان کرے تو اسے حق عطا کر دو، اگر وہ اثبات سے عاجز آ جائے تو اس کے خلاف فیصلہ صادر کرنا حلال ہوگا اسی طرح تمہارے لئے اتمام حجت ہو جائے گی اور خفیہ امر ظاہر ہو جائے گا۔

۸.....اگر تم نے ایک دن کوئی فیصلہ کیا ہو پھر تمہیں نظر ثانی کی ضرورت محسوس ہو اور نظر ثانی سے تمہارے لئے راہ ہدایت کھل جائے تو مراجعت میں کوئی رکاوٹ آڑے نہیں آنی چاہئے چونکہ حق قدیم ہے اسے کوئی چیز باطل نہیں کرتی اور باطل پر آڑے رہنے سے حق کی طرف مراجعت بدرجہا افضل ہے۔

۹.....سبھی مسلمان عدول ہیں ایک دوسرے کے حق میں یا خلاف گواہی دے سکتے ہیں ہاں البتہ جس شخص کا گواہی میں جھوٹا ہونا دلائل سے ثابت ہو چکا ہو یا اس پر حد قذف جاری ہوئی ہو یا وہ قرابتدار ہو تو اس کی گواہی رد کر دی جائے۔

۱۰.....اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کی پردہ پوشی فرماتا ہے اور حدود کو اپنے بندوں پر مستور کر دیا ہے ہاں البتہ گواہوں یا قسموں سے اگر حدود ثابت ہو جائیں تو انہیں نافذ کرو۔

۱۱.....جو مقدمہ بھی تمہارے پاس لایا جائے اسے اچھی طرح سے سمجھنے کی کوشش کرو اگر اس مقدمہ کا حل تمہیں قرآن وسنت سے نہیں مل رہا تو پھر قیاس سے کام لو اور اس کے مختلف نظائر کو سامنے رکھو اس پر جو رائے سامنے آئے اور وہ رائے اللہ کو محبوب ہو اور حق کے زیادہ مشابہ ہو تو اس پر عمل کرو۔

۱۲.....حق کے مواقع میں منصب قضاء پر اللہ تعالیٰ اجر وثواب عطا فرماتا ہے اور تاریخ میں اسے حسن وخوبی سے یاد کیا جاتا ہے۔

۱۳.....حق کے متعلق جس کی نیت خالص ہو اگر چہ حق اس کے خلاف ہی کیوں نہ ہو تو لوگوں اور اس کے درمیان اللہ تعالیٰ اس کی کفایت فرماتے ہیں، اور جو شخص جھوٹ کے لبادے سے اپنے آپ کو مزین کرتا ہے اللہ تعالیٰ اسے رسوا کر دیتے ہیں اور اللہ تعالیٰ بندوں کی طرف سے وہی عمل قبول کرتے ہیں جو خالص ہو۔

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

قاضی کے اختیارات.....عصر حاضر میں قاضی کو مختلف اختیارات سونپے جاتے ہیں، مختلف شعبہ جات کی نوعیت کو سامنے رکھ کر قضاۃ کے درمیان یہ اختیارات تقسیم ہوتے ہیں، چنانچہ دیوانی مسائل ایک قاضی کو سونپے جاتے ہیں تعزیراتی مسائل کے اختیارات دوسرے قاضی کو سونپے جاتے ہیں، اسی طرح شخصی احوال، تجارتی مسائل، دستوری اور امن عامہ وغیرھا کے مسائل کے اختیارات الگ الگ قضاۃ میں تقسیم کئے جاتے ہیں۔

قاضی کے مختلف کام سرانجام دینے کے اعتبار سے ہمارے فقہاء کے تصور میں یہ کام کچھ متفق علیہ ہیں اور کچھ مختلف فیہ ہیں۔ چنانچہ درج ذیل امور میں قاضی کی تولیت فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے۔

۱.....فریقین کے درمیان فیصلہ کرنا، یا تو فریقین کے درمیان باہمی رضامندی سے صلح کروا کر یا زبردستی حکم سنا کر۔

۲.....ظالموں کی حوصلہ شکنی اور مظلومین کی دادرسی اور صاحب حق کو حق دلانا۔

۳.....وصیتوں کا نفاذ۔

۴.....اوقاف کے مختلف امور پر نظر رکھنا۔

۵.....سفہاء (کم عقلوں) پر پابندی لگانا۔
۶.....میراث کے مختلف امور پر نظر رکھنا۔
۷.....یتیموں، مجانین اور وصیوں کے معاملات اور امور پر نظر رکھنا۔
۸.....قتل اور زخموں پر نظر رکھنا۔
۹.....اثبات۔
۱۰.....جن عورتوں کا کوئی ولی نہ ہو یا جن عورتوں کو ان کے اولیاء نے لٹکتا چھوڑ دیا ہو ان عورتوں کے عقد نکاح کا انتظام کرنا۔
۱۱.....سڑکوں اور سرکاری رقبہ جات پر تجاوزات کو روکنا، اگر باقاعدگی سے یہ کام اور اختیارات قاضی کو نہ سونپے گئے ہوں وہ ان کا مطالبہ کرسکتا ہے۔

درج ذیل معاملات میں قاضی کی تولیت پر فقہاء کا اختلاف ہے۔
۱.....حدود قائم کرنا۔
۲.....جمعہ وعیدین کی نمازوں کا قیام۔
۳.....اور اموال صدقات۔

چنانچہ بعض فقہاء نے ان امور کو قاضی کے اختیارات میں شامل کیا ہے چونکہ قاضی وصی مطلق کی طرح ہے، ہاں البتہ جن امور کو خلیفہ وقت نے اپنے لئے مخصوص کرلئے وہ اس کے اختیار میں ہوں گے جیسے عسکری معاملات، باغیوں کی سرکوبی اور ٹیکسز کی وصولی۔

بعض فقہاء نے مذکورہ بالا امور کو قاضی کے اختیارات میں داخل نہیں کیا چونکہ قاضی امام اعظم (حاکم وقت) کا وکیل ہوتا ہے اور وکیل کے لئے جائز نہیں ہوتا کہ وہ اپنی وکالت کی حدود سے تجاوز کر جائے۔

ان کی دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے کہ آپ رضی اللہ عنہ نے والیوں کو سزائے موت کا حکم جاری کرنے سے منع فرمایا۔ ہاں البتہ خلیفہ کی مشاورت اور موافقت کے ساتھ ہو، قضاۃ کو ولاۃ پر قیاس کرلیا گیا ہے۔ بظاہر یہ رائے راجح ہے چونکہ قاضی حاکم وقت کا وکیل ہوتا ہے اس کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنی وکالت کی حدود سے آگے نکل جائے۔

پہلی فصل.....منصب قضاء اور اس کے آداب

پہلی بحث.....قضاء کی تعریف اور اس کی مشروعیت۔
دوسری بحث.....قاضی کی شرائط۔
تیسری بحث.....عہدۂ قضاء قبول کرنے کا حکم۔
چوتھی بحث.....قاضی کے اختیارات۔
پانچویں بحث.....قضاۃ (قاضی کی جمع) کی ذمہ داریاں۔
چھٹی بحث.....قضاۃ کے آداب۔
ساتویں بحث.....ولایت قاضی کی انتہاء۔

آٹھویں بحث.....کن حالات میں مدیون کو حبس میں رکھنا جائز ہے؟

نویں بحث.....قاضی کو معزول کر دینا اور قاضی کا معذول کے قابل ہو جانا۔

میں اسی ترتیب کے ساتھ علیحدہ علیحدہ ہر بحث پر کلام کروں گا۔

پہلی بحث.....قضاء کی تعریف اور مشروعیت

قضاء کا لغوی معنی.....قضاء کا معنی: کسی چیز کو پورا کرنا، تمام کرنا، لوگوں میں فیصلہ کرنا۔ اور قاضی کا معنی حکم (جج) ہے۔

شرعی تعریف.....مقدمات کا فیصلہ کرنا اور تنازعات کا خاتمہ کرنا۔ ❶

شافعیہ نے قضاء کی یہ تعریف کی ہے۔ "دو یا دو سے زیادہ فریقین کے درمیان اللہ تعالیٰ کے حکم سے فیصلہ کرنا۔" یعنی واقعہ اور حادثہ میں حکم شرعی کا اظہار۔ قضاء کو حکم کا نام بھی دیا جاتا ہے اور حکم کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ حکم میں حکمت ہوتی ہے جو متعلقہ چیز کو اپنے محل میں رکھ دیتی ہے اور ظالم سے اسے آزادی مل جاتی ہے۔ ❷

قضاء کی مشروعیت کتاب، سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔ ❸

کتاب سے.....فرمان باری تعالیٰ ہے:

يٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيْفَةً فِي الْاَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ

اے داؤد! ہم نے تمہیں زمین میں خلیفہ بنایا ہے لہٰذا تم لوگوں کے درمیان برحق فیصلے کرو اور نفسانی خواہش کے پیچھے نہ چلو ورنہ وہ تمہیں اللہ کے راستے سے بھٹکا دے گی۔ ص ۳۸/۲۶

دوسری جگہ ارشاد ہے:

وَ اَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ

یہ کہ لوگوں کے درمیان اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ حکم کے مطابق فیصلہ کرو۔ المائدة ۵/۴۹

ایک اور جگہ ارشاد ہے:

فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ

لوگوں کے درمیان عدل وانصاف کے ساتھ فیصلہ کرو۔ المائدة ۵/۴۲

اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَآ اَرٰىكَ اللّٰهُ

بے شک ہم نے حق پر مشتمل کتاب تم پر اس لئے اتاری ہے تاکہ تم لوگوں کے درمیان اس طریقے کے مطابق فیصلہ کرو جو اللہ نے تم کو سمجھا دیا ہے۔ النساء ۴/۱۰۵

وغير ذالك عن الآيات

سنت سے.....حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب حاکم اجتہاد کرتا ہے اور اس کا اجتہاد درست رہے تو اس کے لئے دو اجر ہیں۔ اور جب اجتہاد کرے اور اجتہاد میں اس سے خطا ہو جائے تو اس کے لئے

---

❶.....الدر المختار ۳۰۹/۴ الشرح الكبير للدردير ۱۲۹/۴۔ ❷مغنى المحتاج ۳۷۲/۴، فتح القدير ۴۵۳/۵۔ ❸المبسوط ۱۶ ص ۵۹، المغنى ۳۴/۹، المهذب ۲۸۹/۲۔

ایک اجر ہوگا۔ ❶

ایک اور روایت میں ہے۔ ”حاکم مصیب کے لئے دس گنا اجر و ثواب ہوگا“ حاکم نے اس حدیث کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔ بیہقی کی روایت ہے۔ کہ ”جب کوئی حاکم فیصلہ کے لئے بیٹھ جاتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے پاس دو فرشتے بھیج دیتے ہیں جو اسے راستبازی پر رکھتے ہیں اور اسے بہتر فیصلہ کرنے کی توفیق دیتے ہیں، سو اگر حاکم عدل و انصاف کرے تو وہ سیدھے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں اگر ظلم کرے تو وہ لنگڑے پن کے ساتھ اٹھ کھڑے ہوتے ہیں اور اسے چھوڑ کر چلے جاتے ہیں۔

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کے درمیان فیصلے کرتے رہے ہیں ❷ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو بسوئے یمن لوگوں کے جھگڑوں کے فیصلے کرنے کے لئے روانہ کیا، حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو بھی یمن روانہ کیا۔ حضرت عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مکہ میں پہلے قاضی تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفائے راشدین لوگوں کے درمیان فیصلے کرتے رہے، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو قاضی بنا کر بصرہ روانہ کیا، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو قاضی بنا کر کوفہ روانہ کیا، علاوہ ازیں حضرت عمر، حضرت علی، حضرت معاذ ابوموسیٰ رضی اللہ عنہم شریح اور ابو یوسف رحمہم اللہ عہدۂ قضاء پر فائز رہے۔

سبھی مسلمانوں کا مشروعیت قضاء پر اجماع ہے۔ چونکہ قضاء میں احقاق حق ہے اور طبائع بشریہ میں ظلم شامل ہے لہٰذا ایک ایسے حاکم کا ہونا ضروری ہے جو مظلوم کو ظالم سے انصاف دلائے۔

مشروعیت کی نوع..... قضاء محکم فریضہ ہے اور آئمہ مذاہب کے اتفاق سے فرض کفایہ کے درجے میں ہے، امام پر قاضی کی تعیین واجب ہے، فرضیت کی دلیل یہ آیت ہے:

يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ

اے ایمان والو! عدل و انصاف قائم کرنے والے ہو جاؤ۔ النساء ۴/ ۱۳۵

نیز انسانی طبیعت ظلم کی طرف مائل ہوتی ہے اور حقوق کے مانع ہوتی ہے ایسا بہت کم ہے کہ کسی نے اپنی ذات سے انصاف دلایا ہے اور امام بذات خود کثرت مشاغل کی وجہ سے لوگوں کے درمیان فیصلے کرنے کی قدرت نہیں رکھتا لہٰذا ضرورت اس امر کی پیش آتی ہے کہ باقاعدہ قضاۃ کا قیام ہو۔ قضاء کا فرض کفایہ ہونا اس لئے ہے کہ قضاء امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے اور یہ دونوں واجب امور ہیں، بعض فقہاء کہتے ہیں کہ قضاء امور دین میں سے ایک امر ہے اور مصالح مسلمین میں سے ایک مصلحت ہے، اس کا قیام واجب ہے چونکہ لوگوں کو اس کی اشد ضرورت پڑتی ہے، ❸ اور یہ اللہ تعالیٰ کی مختلف الانواع قربات میں سے ایک نوع ہے اسی لئے انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام بھی اس عہدے پر فائز رہے، ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: میں دو آدمیوں کے درمیان قاضی کی حیثیت سے بیٹھوں مجھے ستر سالہ عبادت سے زیادہ محبوب ہے۔

دوسری بحث: قاضی کی شرائط..... آئمہ مذاہب کے نزدیک بالاتفاق قاضی میں یہ شرائط ہونی چاہئیں یہ کہ قاضی، عاقل، بالغ، آزاد، مسلمان سننے والا، دیکھنے اور بولنے والا ہو، عدالت، مرد ہونے اور صاحب اجتہاد ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ ❹

---

❶..... متفق علیہ بین البخاری ومسلم عن عمرو وابی ہریرۃ ورواہ الحاکم والدار قطنی عن عقبۃ بن عامر وابی ہریرۃ وابن عمر۔ (نصب الرایۃ) ص ۶۳، شرح مسلم ۲ ص ۱۳، سبل السلام ۴ ص ۱۱۷، مجمع الزوائد ۴/ ۱۹۵، الالمام ص ۵۱۴۔
❷ اخرجہ ابوداؤد عن علی ورواہ احمد واسحاق بن راہویہ وابو داؤد الطیالسی فی مسانید ہم ورواہ الحاکم فی المستدرک۔ ❸ اللباب شرح الکتاب للمیدانی ۴ ص ۷۷۔ ❹ البدائع ۷/ ۳، الدسوقی ۴/ ۱۲۹ بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۴۹، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۵، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۳۱۸، المغنی ۹/ ۳۹۔

علامت...... مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عدالت شرط ہے، فاسق کو عہدۂ قضاء سپرد کرنا جائز نہیں، وہ شخص بھی عہدۂ قضاء کا اہل نہیں جس کی شہادت چھوڑ دی گئی ہو۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْٓا

اے ایمان والو! اگر تمہارے پاس کوئی فاسق خبر لے کر آئے تو اس کی تحقیق کر لو۔ الحجرات ۶/۴۹

چنانچہ جس شخص کی گواہی قبول نہ کی جاتی ہو وہ قاضی بننے کا اہل کیسے ہوگا، جب کہ عدالت تو اجتناب کبائر کا مطالبہ کرتی ہے، صغائر پر اصرار نہ کرنے، عقیدۂ سلیم، مروت کی حفاظت، ایسی امانت جس میں ذاتی نفع نہ ہو اور دفع مضرت غیر شرعی طریقہ سے ہو کا مطالبہ کرتی ہے۔

حنفیہ...... کہتے ہیں: فاسق قضاء کا اہل ہے، حتیٰ کہ اگر امام نے کسی فاسق کو قاضی مقرر کر دیا تو ضرورت وحاجت کے لئے فاسق کی قضاء صحیح ہے، لیکن مناسب یہ ہے کہ فاسق کو مقرر نہ کیا جائے جیسا کہ شہادت میں ہوتا ہے، چنانچہ قاضی کے لئے مناسب نہیں کہ وہ فاسق کی گواہی قبول کرے، لیکن اگر قبول کر لی تو جائز ہے۔

محدود فی القذف...... محدود فی القذف کو قاضی مقرر نہیں کیا جا سکتا جیسے محدود فی القذف کی گواہی قبول نہیں کی جاتی، چونکہ قضاء باب ولایت میں سے ہے، جب شہادت جو ادنیٰ درجے کی ولایت ہے وہ قبول نہیں کی جائے گی تو بطریق اولیٰ محدود فی القذف کی قضاء بھی قبول نہیں کی جائے گی حنفیہ اور بقیہ فقہاء کے نزدیک یہی ہے۔

مرد ہونا...... حنفیہ کے علاوہ بقیہ فقہاء کے نزدیک مرد ہونا قاضی کے لئے شرط ہے، عورت پر عہدۂ قضاء کی ذمہ داری نہیں ڈالی جائے گی چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے" وہ قوم ہرگز فلاح نہیں پائے گی جس نے اپنے اختیارات عورت کو سپرد کر دیئے ہوں۔ ❶ دوسری دلیل یہ ہے کہ عہدۂ قضاء کامل رائے کا محتاج ہے اس میں کامل عقل، فطانت، معاملات زندگی کا تجربہ کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ صفات مرد میں پائی جاتی ہیں جب کہ عورت کی عقل ناقص ہوتی ہے، وہ معتبر رائے نہیں رکھتی چونکہ عورت کا تجربہ کم ہوتا ہے۔ نیز قاضی کو مردوں کی مجالست فقہاء، گواہوں اور مفتیان کے ساتھ مل جل کر بیٹھنا پڑتا ہے جب کہ عورت کے لئے تو مردوں کے ساتھ مل جل کر بیٹھنا ممنوع ہے، نیز عورت کے نسیان پر اللہ تعالیٰ نے بھی آگاہی دی ہے۔

ان تضل احداھما فتذکر احداھما الاخریٰ

تاکہ ان میں سے اگر ایک بھول جائے تو دوسری اسے یاد دلادے۔

نیز عورت امامت کبریٰ کی اہل نہیں ہوتی اور نہ ہی کسی شہر کی والی بننے کی اہلیت رکھتی ہے، اسی لئے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے عورت کو نہ ہی قاضی مقرر کیا اور نہ ہی عورت کو کسی شہر کی ولایت سونپی۔

حنفیہ...... کہتے ہیں دیوانی مسائل ومقدمات میں عورت قاضی بن سکتی ہے چونکہ معاملات میں عورت کی گواہی جائز قرار رکھی گئی ہے، البتہ حدیث بالا کی وجہ سے عورت کو اختیار دہندہ گناہگار ہوگا۔

رہی بات حدود وقصاص کی یعنی تعزیراتی قضاء کی تو عورت ان مسائل میں قاضی نہیں بن سکتی چونکہ ان مسائل میں عورت کی گواہی قابل قبول نہیں، یہ بات معلوم ہے کہ اہلیت قضاء اہلیت شہادت کو لازم ہے۔

ابن جریر طبری کہتے ہیں: مطلقاً عورت ہر چیز میں حاکم بن سکتی ہے چونکہ عورت کا مفتی ہونا جائز ہے لہٰذا قاضیہ ہونا بھی جائز ہے۔

---

❶ ......رواه البخاری والنسائی والترمذی وصححه عن ابی بکرة (نیل الاوطار ۲۶۳/۸، سبل السلام ۱۲۳/۴)۔

شرط اجتہاد کا ہونا...... قاضی کا مجتہد ہونا، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ جیسے امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک شرط ہے، ❶ چنانچہ غیر عالم (غیر مجتہد) جو احکام شرعیہ سے ناواقف ہو اور مقلد (جو صرف امام کا مذہب جانتا ہو اور مذہب کے دقائق اور غوامض سے ناواقف ہو) منصب قضاء پر فائز نہیں ہوسکتا، چونکہ غیر عالم اور مقلد فتویٰ دینے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہٰذا قاضی بطریق اولیٰ نہیں بن سکتا، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ اَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ

اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ حکم کے مطابق لوگوں کے درمیان فیصلے کرو۔ المائدہ، ۵/۴۹

اللہ تعالیٰ نے دوسروں کی تقلید کا حکم نہیں دیا:

لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَآ اَرٰىكَ اللّٰهُ

اللہ تعالیٰ نے جو حکم تمہیں سمجھا دیا ہو اس کے مطابق لوگوں کے درمیان فیصلے کرو۔ النساء ۴/۱۰۵

ایک اور جگہ ارشاد ہے:

فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ

اگر کسی چیز میں تمہارا جھگڑا ہو جائے تو اسے اللہ اور اس کے رسول کی طرف موڑ دو۔ النساء ۴/۵۹

حضرت بریدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک روایت نقل کی ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: قضاۃ کی تین قسمیں ہیں، ان میں سے ایک جنت میں جائے گا اور دو دوزخ میں۔ رہی بات اس قاضی کی جو جنت میں جائے گا یہ وہ شخص ہے جو حق کو پہچان لے اور اس کے مطابق فیصلہ کرے۔ اور وہ شخص جس نے حق کو پہچان لیا اور پھر فیصلہ کرنے میں ظلم سے کام لیا تو وہ دوزخ میں جائے گا۔ تیسرا وہ شخص جو نری جہالت کے ساتھ لوگوں میں فیصلے کرے وہ دوزخ میں جائے گا۔ ❷ چنانچہ عامی تو نری جہالت کے ساتھ فیصلے کرے گا۔

ملاحظہ رہے کہ شرط اجتہاد مالکیہ کے نزدیک ہے اور عامہ مذہب کا مختار یہی ہے جب کہ مالکیہ کے نزدیک معتمد اور زیادہ صحیح یہ ہے کہ مقلد پر بھی قضاء کا بار ڈالا جاسکتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس میں اجتہاد کی صلاحیت بھی ہو۔ ❸

اہلیت اجتہاد سے مراد یہ ہے کہ قاضی کو ایسی معرفت حاصل ہو جو قرآن وسنت سے مستنبط احکام سے متعلق ہو اسے اجماع، قیاس، اختلاف اور عربی زبان کی معرفت بھی حاصل ہو، یہ شرط نہیں کہ فقیہ پورے قرآن وسنت کا احاطہ کئے ہو، یہ بھی شرط نہیں کہ فقیہ جمیع اخبار واردہ کا احاطہ کئے ہو اور یہ بھی شرط نہیں کہ وہ سبھی مسائل میں مجتہد ہو بلکہ موضوع بحث کی معرفت کافی ہے۔ ❹

جمہور حنفیہ...... کہتے ہیں قاضی کا مجتہد ہونا شرط نہیں، صحیح یہ ہے کہ اجتہاد کی شرط شرط اولویت ہے یعنی قاضی کا مجتہد ہونا مستحب ہے، چنانچہ غیر مجتہد کو بھی قاضی بنایا جاسکتا ہے اور وہ کسی مجتہد کی تقلید میں فیصلے کرسکتا ہے، چونکہ قضاء کی غرض فریقین کے درمیان فیصلہ کرنا اور مستحق کو حق پہنچانا ہے۔ یہ غرض تقلید سے بھی حاصل ہوسکتی ہے۔ بایں ہمہ حنفیہ کہتے ہیں: ایسا شخص جو احکام شرعیہ کے ادلہ تفصیلیہ اور استنباط احکام سے نابلد ہو کر منصب قضاء پر فائز کرنا روا نہیں چونکہ غیر مجتہد بجائے صلاح ودرستی کے فساد برپا کرے گا بلکہ وہ تو غیر شعوری طور پر باطل پر فیصلہ کردے گا۔

---

❶......اللباب فی شرح الکتاب ای کتاب القدوری ۴/۷۸، ہدایہ میں ہے، صحیح یہ ہے کہ اجتہاد کی اہلیت شرط اولیٰ ہے اگر غیر مجتہد کو قاضی بنا دیا گیا تو وہ بھی ہمارے نزدیک صحیح ہے چونکہ وہ دوسرے کے فتویٰ پر فیصلہ کرسکتا ہے۔ ❷رواہ ابن ماجہ وابوداؤد، والترمذی والنسائی والحاکم وصححہ (نیل الأوطار ۸/۲۶۳. ❸الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/۱۲۹. ❹اصول الفقہ کتاب المصنف ص ۲/۱۰۴۴.

اس اختلاف کے قطع نظر قضاء نہایت اہمیت کا حامل منصب ہے چنانچہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ہمارے زمانہ میں عدالت، اجتہاد وغیرھا شرائط کا پایا جانا متعذر ہے چونکہ ہمارا زمانہ اجتہاد اور عدالت سے خالی ہے لہٰذا سلطان جس شخص پر بھی منصب قضاء کا بار ڈال دے منصب قضاء نافذ ہو جائے گا اگرچہ وہ شخص جاہل اور فاسق ہی کیوں نہ ہو۔ ❶

شافعیہ..... کہتے ہیں: اگر متذکرہ بالا شرائط نہ پائی جارہی ہوں اور سلطان فاسق یا مقلد کو قاضی کے عہدے پر فائز کردے تو قضاء نافذ ہوگی چونکہ ضرورت نفاذ کی متقضی ہے۔ فی الجملہ، اگر دو اشخاص قضاء کے متمنی ہوں اور وہ دونوں اس عہدے کی اہلیت بھی رکھتے ہوں تو ان میں سے جو علم ودیانت، ورع، عدالت، عفت اور قوت میں فوقیت رکھتا ہو اسے ترجیح دی جائے کیونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جو شخص مسلمانوں کے امور کا متولی (حکمران) ہو اور وہ لوگوں پر ایسے شخص کو عامل (امیر) مقرر کردے حالانکہ حکمران کو معلوم ہو کہ لوگوں میں ایسا شخص موجود ہے جو مذکور عامل کی بنسبت کتاب وسنت کا زیادہ علم رکھتا ہے اور اس سے بہتر بھی ہے تو اس حکمران نے اللہ اور اس کے رسول سے خیانت کی اور مسلمانوں کو دھوکا دیا۔ ❷

ولایت قاضی کا اثبات..... قاضی کی ولایت دو گواہوں کی گواہی سے ثابت ہو جاتی ہے دو گواہ قاضی کے محل ولایت کی خبر دیں، بہتر یہ ہے کہ امام قاضی کے حق میں تولیت کا خط لکھے جیسا حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل رہا، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کو یمن بھیجا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تقرر نامہ لکھ دیا، اس وقت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی عمر سترہ (۱۷) سال تھی، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے جب حضرت انس رضی اللہ عنہ کو بحرین روانہ کیا تو انہوں نے بھی تقرر نامہ لکھا اور اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مہر لگائی، آج کل قاضی کی ولایت تقرری اپائنٹمنٹ اور سرکاری گزٹ کے ذریعے ثابت ہو سکتی ہے بسا اوقات روزنامچوں میں بھی اس کی تشہیر ہو جاتی ہے، قاضی کے لئے مسنون ہے کہ وہ شہر کے علماء سے مدد حاصل کرے ان سے مشاورت کرتا رہے تاکہ اس کا کام حسن وخوبی سے انجام پائے۔

تیسری بحث: منصب قضاء قبول کرنے کا حکم..... فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب شہر میں عہدۂ قضاء کے لئے صرف فرد واحد متعین ہو اور وہ اس عہدے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو اس کے لئے اس عہدے کا مطالبہ اور اسے قبول کرنا لازمی ہے۔ اگر اس نے عہدہ قبول کرنے سے انکار کر دیا تو گناہگار ہوگا۔ یہی حکم بقیہ فرائض منصبیہ کا ہے، حاکم وقت ایسے شخص کو قبول عہدۂ کے لئے مجبور بھی کر سکتا ہے، چونکہ لوگ اس کے علم سے مستفید ہونے کے لئے بے چین ہیں اور اس کی راہیں دیکھ رہے ہیں لہٰذا یہ ایسا ہی ہوا جیسے کسی شخص کے پاس کھانا ہو اور وہ ایسے شخص کو دینے سے انکار کر رہا ہو جو اضطراری حالت میں مبتلا ہو۔

اگر شہر میں کافی تعداد میں علماء موجود ہوں جو منصب قضاء کی صلاحیت رکھتے ہوں تو ایسی حالت میں عہدۂ قضاء کا قبول اور ترک دونوں جائز ہے، آیا کہ اس وقت قبول افضل ہے یا ترک؟

مذاہب اربعہ کے جمہور علماء کہتے ہیں کہ عہدۂ قضاء چھوڑ دینا افضل ہے، چونکہ آپ علیہ السلام کا فرمان ہے۔ ”جو شخص لوگوں میں قاضی مقرر کیا گیا گویا وہ چھری کے بغیر ذبح کر دیا گیا۔ ❸ چنانچہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے قضاء سے انکار کیا ہے جیسے ابن عمر رضی اللہ عنہ اور بعض کبار فقہاء نے بھی قبول کرنے سے انکار کیا ہے، جیسے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ۔ کیونکہ عہدۂ قضاء کے متعلق تشدید اور مذمت وارد ہوئی ہے چونکہ یہ

---

❶..... البدائع ۳/۷، فتح القدیر ۴۵۳/۵، مختصر الطحاوی ص ۳۳۲، الدر المختار ۳۱۲/۴، بدایۃ المجتہد ۴۴۹/۲ الشرح الکبیر ۱۲۹/۴، مغنی المحتاج ۳۷۵/۴، المہذب ۲۹۰/۲، المغنی ۲۹/۹۔ ❷ رواہ الطبرانی فی معجمہ عن ابن عباس واخرجہ الحاکم وابن عدی احمد بن حنبل والعقیلی والخطیب البغدادی عن حذیفۃ بن الیمان۔ ❸ رواہ احمد واصحاب السنن الاربعہ عن ابی ہریرۃ واخرجہ ایضاً الحاکم والبیہقی وابن ابی شیبۃ وابو یعلیٰ والبزار والدار قطنی وحسنہ الترمذی وصححہ ابن حزیمۃ وابن حبان (نیل الأوطار ۲۵۹/۸، نصب الرایۃ ۶۴/۴)

منصب خطرات سے خالی نہیں۔ ❶ بلکہ عہدۂ قضا کا مطالبہ مکروہ ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبدالرحمٰن بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے فرمایا: اے عبدالرحمٰن بن سمرہ! امارت کا سوال مت کرو چونکہ اگر بن مانگے تمہیں امارت عطا ہو جائے اس پر تمہاری مدد کی جائے گی، اگر مانگنے سے تمہیں امارت (عہدہ) ملی تمہیں اس کے سپرد کر دیا جائے گا ❷ یعنی تمہیں اس امارت کے رحم وکرم پر چھوڑ دیا جائے گا اور تمہاری مدد نہیں کی جائے گی۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس شخص نے قضاء کا سوال کیا اسے اپنے اختیار پر چھوڑ دیا جائے گا اور جس شخص کو قضاء پر مجبور کیا گیا اس کی مدد کے لئے ایک فرشتہ نازل ہوتا ہے جو اسے راستبازی اور درستی پر رکھتا ہے۔ ❸ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم لوگ عنقریب امارت پر حریص ہو جاؤ گے جو عنقریب روز قیامت باعث ندامت ہوگی، چنانچہ دنیا میں دودھ پلانے والی بہت اچھی ہے اور موت کے بعد دودھ چھڑانے والی بہت بری ہے۔ ❹ اگر کوئی مماثل یا علم میں افضل موجود ہو تو اس کے ہوتے ہوئے مطالبۂ قضاء مکروہ ہے۔

البتہ جو عالم غیر مشہور ہو اور لوگوں کے درمیان علم کی نشر واشاعت کی اس سے امید ہو تو ایسا عالم قضاء کا مطالبہ کر سکتا ہے تاکہ اس کے علم کا نفع حاصل ہو۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص روزگار کا محتاج ہو اور وہ مطالبہ کرلے، کیونکہ قضاء طاعت ہے اور عدل وانصاف کے قائم کرنے سے ثواب عظیم ملتا ہے، اسی طرح جس شخص کے علم سے احقاق حق اور حقوق کے عدم ضیاع کی توقع ہو اور اس سے قضاۃ کے ظلم وجور کے تدارک کی بھی توقع ہو تو ایسا شخص بھی عہدۂ قضاء کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

جو شخص اس منصب کی ذمہ داری نبھانے سے عاجز ہو اس کے لئے قضاء کا قبول کرنا مکروہ ہے اسی طرح جسے اپنے اوپر ظلم کر گزرنے کا خوف ہو اس کا بھی قبول کرنا مکروہ ہے تاکہ براہِ راست قباحت کا سبب نہ ہو۔

بعض علماء کہتے ہیں: عہدۂ قضاء قبول کرنا افضل ہے۔ چونکہ انبیاء علیہم السلام اور خلفائے راشدین نے عہدۂ قضاء کی ذمہ داری انجام دی ہے، جب کہ انبیاء اور خلفائے راشدین ہمارے پیشواء ہیں، نیز جب اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کے لئے عہدۂ قضاء قبول کیا جائے تو یہ عہدہ بھی خالص عبادت ہوگا، بلکہ یہ افضل عبادت ہے، چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ "امام عادل کا ایک دن ستر سالہ عبادت سے افضل ہے اور زمین پر برحق قائم ہونے والی ایک حد چالیس روز برسنے والی بارش سے زیادہ پاکی کا باعث ہے۔" ❺

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ "عدل وانصاف قائم کرنے والے اللہ تعالیٰ کی دائیں طرف نور کے منبروں پر براجمان ہوں گے اور اللہ کے دونوں ہاتھ داہنے ہیں، یہ وہ لوگ ہیں جو اپنے فیصلوں اور گھر والوں میں عدل وانصاف کرتے تھے اور ان کے ماتحت جو لوگ تھے ان سے بھی انصاف سے پیش آتے تھے۔ ❻ "ان علماء کی رائے ہے کہ عہدۂ قضاء کی مذمت میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں وہ جاہل قاضی اور فاسق عالم پر محمول ہیں یا اس قاضی پر محمول ہیں جسے اپنے نفس پر رشوت خوری کا خوف ہو۔ ❼

امام قدوری حنفی کہتے ہیں: اس شخص کے عہدۂ قضاء قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں جسے اپنے اوپر اعتماد ہو کہ وہ فریضہ بطریق احسن پورا کرلے گا، اور جس شخص کو اس عہدہ سے عاجز آجانے کا خوف ہو اس کا قبول کرنا مکروہ ہے، مطالبہ ولایت انسان کے لیے روا نہیں اور نہ ہی زبان سے ولایت کا سوال کرنا مناسب ہے۔ کیونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جس شخص نے منصب قضاء کا مطالبہ کیا

---

❶ الجوهرة الجنفيه میں ہے۔ "بہت سارے صلحاء نے عہدۂ قضا قبول کیا ہے اور سارے صالحین نے اسے رد بھی کیا ہے لیکن اس عہدے کو چھوڑ دینے میں زیادہ احتیاط ہے کیونکہ یہ عہدہ نہایت خطرناک اور خوفزدہ کر دینے والا ہے۔" ❷ اخرجه ابوداؤد والترمذی وابن ماجه (نصب الراية ۶۹/۴) ❸ رواه البخاری ومسلم واحمد (نيل الاوطار ۲۵۶/۸) ❹ رواه البخاری واحمد والنسائی (نيل الاوطار ۲۵۷/۸، سبل السلام ۱۱۶/۴) ❺ رواه اسحاق بن راهويه والطبرانی فی الاوسط عن ابن عباس۔ ❻ رواه مسلم واحمد والنسائی عن عبدالله بن عمر (نصب الراية ص۶۸) ❼ البدائع ۳/۷، فتح القدير ۴۵۸/۵، الدر المختار ۳۱۹/۴، اللباب شرح الكتاب ۸۷/۴، الشرح الكبير ۱۳۰/۴، مغنی المحتاج ۳۷۳/۴ المغنی ۳۵/۹۔

اسے اس منصب کے رحم وکرم پر چھوڑ دیا جائے گا اور جسے اس عہدے پر مجبور کیا گیا اس کی مدد کے لئے ایک فرشتہ نازل ہوتا ہے جو اسے درستی پر رکھتا ہے۔ ❶

چوتھی بحث: قاضی کے اختیارات......قاضی کی ولایت (بالادستی اور اختیار) دس امور پر مشتمل ہے۔ ❷

اول......فریقین کے درمیان فیصلہ کرنا یا تو ان کے درمیان باہمی رضامندی سے ہو یا جبراً حکم نافذ کرکے۔

دوم......غصب، ظلم وتعدی سے ظالموں کو الگ کرنا اور مظلومین کو ان کا حق دیکر ان کی مدد کرنا۔

سوم......حدود اور حقوق اللہ کا قیام۔

چہارم......قتل اور زخم پر نظر رکھنا۔

پنجم......یتامیٰ اور مجانین کے اموال پر نظر رکھنا اور ان کے لئے وصی قائم کرنا جو ان کے اموال کی نگرانی کرسکے۔

ششم......اوقاف پر نظر رکھنا۔

ہفتم......وصیتوں کے نفاذ کا انتظام کرنا۔

ہشتم......جب کچھ عورتوں کا ولی نہ ہو یا ولی نے انہیں معلق کررکھا ہو تو ان کے نکاح کا اہتمام کرنا۔

نہم......مصالح عامہ پر نظر رکھنا مثلاً سڑکیں، مسجدیں وغیرہ۔

دہم......قول وفعل کے ساتھ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر۔

یہ تفصیل اس امر پر دلیل ہے کہ قاضی دیوانی مسائل تعزیراتی مسائل، شخصی احوال، انتظامی امور کے متعلقہ مسائل، ومقدمات اور حقوق اللہ (یعنی معاشرتی حقوق) پر نظر رکھے گا گویا ایک قاضی مدنی، جنائی، شرعی، انتظامی اور محتسب ہوتا ہے، البتہ شرعاً اس میں کوئی ممانعت نہیں کہ ایک قاضی کو ایک قسم اور ایک نوعیت کے مقدمات نمٹانے کے لئے مخصوص کرلیا جائے۔

پانچویں بحث: قاضی کی ذمہ داریاں......قاضی پر بعض واجبات (ذمہ داریوں) کی پابندی واجب ہے جو کہ احکام کے مصادر سے متعلق ہیں جن سے حکم وفیصلہ مستفاد ہوتا ہے، گواہوں، اقرار وغیرہ سے حق ثابت کرنے کا طریقہ، وہ امور جو مقضیٰ لہ اور مقضی علیہ کے متعلق ہیں۔

پہلا مقصد: احکام شرعیہ میں سے قاضی کے فیصلے اور فیصلہ کرنے کی کیفیت......جو بھی نیا مسئلہ، واقعہ اور حادثہ پیش آئے قاضی اس کا ایسا فیصلہ کرے جو اس کے نزدیک اللہ کے حکم کے مطابق ہو، اللہ کے حکم کے مطابق ہونا یا تو دلیل قطعی سے ثابت ہو یا سنت متواترہ سے ثابت ہو یا سنت مشہورہ سے یا اجماع سے یا ایسی دلیل سے حکم ثابت ہو جو ظاہر میں موجب عمل ہو جیسے قرآن مجید اور سنتِ مطہرہ میں ظاہری مذکورہ نصوص۔ یا حکم قیاس شرعی سے ثابت ہو۔

اگر مصادر اربعہ، کتاب، سنت، اجماع اور قیاس میں قاضی کو حکم نہ ملے قاضی اگر مجتہد ہو تو اپنے اجتہاد پر عمل کرے چونکہ اس کے اجتہاد کا ثمرہ حق ہوگا لہٰذا دوسرے کے اجتہاد پر عمل نہ کرے۔

کیا مجتہد قاضی کسی دوسرے مجتہد جو اس سے بڑا فقیہ ہو کی رائے پر فیصلہ کرسکتا ہے؟ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں قاضی دوسرے مجتہد کی رائے پر فیصلہ دے سکتا ہے۔

صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کہتے ہیں......قاضی ایسا نہیں کرسکتا، مرجع اختلاف یہ ہے کہ دو مجتہدین میں سے جو بڑا فقیہ ہو کیا وہ مرجح

❶......الکتاب ۴/۷۸۔ ❷سبق تخرج الحديث قريباً۔ (نيل الاوطار ۸/۲۵۹)

(راجح قرار دینے) کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صلاحیت رکھتا ہے چونکہ اس کا اجتہاد درستی کے زیادہ قریب ہوگا، صاحبین کے نزدیک فقیہ مرجح کی صلاحیت نہیں رکھتا چونکہ کسی عالم کا بڑا فقیہ ہونا کوئی ایسی دلیل نہیں استنباط حکم میں جس کا سہارا لیا جاتا ہو۔

مالکیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ قاضی اگر مجتہد ہو تو وہ اپنی رائے کے مطابق فیصلہ کرے اگرچہ کوئی دوسرا عالم اس سے زیادہ علم رکھتا ہو، چونکہ مجتہد کے لئے تقلید صحیح نہیں۔ ❶ اگر قاضی مجتہد نہ ہو تو مجتہدین میں جو عالم زیادہ فقیہ اور زیادہ متقی ہو اس کا قول اختیار کر لے۔ ❷

قضائے قاضی کی کیفیت...... جمہور علماء کہتے ہیں قاضی کا فیصلہ ظاہری طور پر نافذ ہوتا ہے باطنی طور پر نافذ نہیں ہوتا۔ چونکہ ہمیں ظاہر کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے، باطنی امور کا علم اللہ تعالیٰ ہی کے پاس ہے، چنانچہ قاضی کا فیصلہ حرام کو حلال نہیں کرتا اور حلال کو حرام نہیں کرتا، اگر قاضی نے دو گواہوں کی گواہی پر فیصلہ کیا بظاہر دونوں گواہ عادل ہوں تو اس فیصلہ سے باطنی طور پر حلت ثابت نہیں ہوتی خواہ فیصلہ مال کے متعلق ہو یا کسی اور چیز کے متعلق، چنانچہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تم لوگ میرے پاس مقدمات لاتے ہو، عین ممکن ہے تم میں سے کچھ لوگ اپنی حجت اور دلیل کو دوسرے کی بنسبت زیادہ بڑھ چڑھ کر پیش کرے، میں مقدمہ کی سماعت کر کے (زور دلیل پر) فیصلہ کر دوں، سو اگر میں کسی کے حق میں اس کے مسلمان بھائی کے حق کا فیصلہ کر دوں تو اسے وہ حق نہیں لینا چاہئے۔ چونکہ میں نے اسے دوزخ کا ایک حصہ دے دیا ہے۔ متفق علیہ ❸

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں...... جب حاکم کسی عقد یا فسخ یا طلاق کا فیصلہ کر دے اس کا فیصلہ ظاہری اور باطنی طور پر نافذ ہوگا چونکہ قاضی برحق فیصلہ کرنے کا اہتمام کرتا ہے اور رہی بات حدیث کی سو وہ ایسے مقدمہ کے متعلق ہے جس میں گواہ نہیں ہوں، چنانچہ اس وضاحت کے مطابق اگر ایک شخص نے کسی عورت پر دعویٰ کر دیا کہ وہ اس کی بیوی ہے، عورت نے انکار کر دیا، پھر اس کے نکاح پر دو جھوٹے گواہ قائم ہو گئے قاضی نے گواہی پر فیصلہ سنا دیا کہ عورت مدعی کی منکوحہ بیوی ہے حالانکہ مدعی اور مدعا علیہا یہ جانتے ہوں کہ ان کے درمیان کوئی نکاح نہیں تو مرد کے لئے اس عورت کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے اور عورت کے لئے حلال ہے کہ وہ اس مرد کو اپنے نفس پر قدرت دے۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہے، جب کہ جمہور کا اس میں اختلاف ہے۔ اسی طرح اگر قاضی نے مرد اور عورت کے درمیان طلاق کا فیصلہ کیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تفریق ہو جائے گی اگرچہ مرد انکار کر رہا ہو۔ اسی پر بیع کو بھی قیاس کیا جا سکتا ہے۔

خلاصہ...... امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قاضی کا فیصلہ ظاہراً و باطناً نافذ ہوتا ہے بشرطیکہ محل فیصلے کے قابل ہو جیسے معاملات اور فسوخ (معاملاتِ فسخ جیسے طلاق، اقالہ وغیرہ) اور قاضی کو گواہوں کے جھوٹا ہونے کا علم بھی نہ ہو، مذہب حنفیہ میں یہ قول اگرچہ راجح ہے لیکن فتویٰ صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے قول پر ہے جو جمہور کے قول کے موافق ہے وہ یہ کہ قاضی کا فیصلہ ظاہری طور پر نافذ ہوتا ہے باطنی طور پر نافذ نہیں ہوتا، یعنی قاضی کے فیصلہ کے مطابق عند اللہ حلال نہیں بلکہ وہ حقیقت کے موافق ہوگا اگر حلال ہے تو حلال اگر حرام ہے تو حرام ہوگا۔ ❹

دوسرا مقصد: فیصلہ کے وقت اثباتِ حق کے مختلف طریقے...... اثبات کے شرعی طریقوں کے مطابق جو حکم واضح ہو اسی کے مطابق فیصلہ کرنا قاضی پر واجب ہے۔ اثبات کے شرعی طریقے یہ ہیں: گواہ، اقرار، قسم اور قسم سے انکار، بالاتفاق گواہ حق کو ظاہر کر دیتے ہیں بشرطیکہ قاضی کے پاس گواہوں کی عدالت ثابت ہو جائے۔

---

❶ ......المقدمات الممهدات ۲/۲۲۳۔ ❷ المبسوط ۱۶/۶۸، البدائع ۷/۵، مختصر الطحاوی ص ۳۲۷۔ ❸ مغنی المحتاج ۴/۳۹۷، المغنی ۹/۵۸، بدایة المجتهد ۲/۴۵۰، المقدمات والممهدات ۲/۲۶۶۔ ❹ البدائع ۷/۱۵، شرح فتح القدیر ۵/۴۹۲، الدر المختار ۴/۴۶۲۔

اقرار حجت مطلقہ ہے چونکہ کوئی انسان بھی اپنی ذات کے خلاف جھوٹ نہیں بولتا۔

مالی معاملات میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں یا ایک مرد کی گواہی اور ساتھ مدعی کی قسم سے اثبات حق ہوتا ہے۔ جب کہ حنفیہ کے نزدیک ایک آدمی کی گواہی ساتھ مدعی کی قسم سے اثبات حق نہیں ہوتا۔

مدعی (جس کے پاس گواہ نہ ہوں) کا دعویٰ قسم سے ساقط ہو جاتا ہے، اسی طرح امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر مدعا علیہ قسم سے انکار کردے تو حق مدعی کے لئے ثابت ہو جائے گا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر مدعا علیہ نے قسم سے انکار کیا تو مالی معاملات میں مدعی کے لئے حق ثابت ہو جائے گا۔ ❶ مالکیہ کے نزدیک انکار قسم کے ساتھ ایک گواہ یا مدعی کی قسم یا مدعا علیہ کی قسم سے فیصلہ کردیا جائے گا ❷ کیا قاضی اپنے علم سے فیصلہ کرسکتا ہے یا دوسرے قاضی کے خط پر فیصلہ کرسکتا ہے یا کیا گواہی پر گواہی سے فیصلہ کرسکتا ہے؟

ا۔ قاضی کا اپنے علم سے فیصلہ کرنا

مالکیہ اور حنابلہ...... کہتے ہیں، قاضی حدود اور غیر حدود میں اپنے ذاتی علم پر فیصلہ نہیں کرسکتا خواہ معاملے کی حقیقت کا علم اسے منصب قضاء پر فائز ہونے سے قبل ہوا ہو یا بعد میں۔ ہاں البتہ مجلس قضاء (عدالت) میں قاضی کو جس بات کا علم ہو جائے اس کے مطابق فیصلہ کرسکتا ہے، مثلاً: کوئی فریق قاضی کے روبرو اقرار کرلے۔

ان فقہاء کی دلیل حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے۔ ''یقیناً میں ایک انسان ہوں اور تم اپنے مقدمات لے کر میرے پاس آتے ہو ممکن ہے تم میں کوئی شخص اپنے زور بیان سے دوسرے سے آگے بڑھ جائے اور میں اس کا مدلل بیان سن کر اسی کے مطابق فیصلہ کردوں لہٰذا وہ شخص کہ جس کے حق میں کسی ایسی چیز کا فیصلہ کروں جو حقیقت میں اس کے بھائی مسلمان کی ہو، اس چیز کو نہ لے کیونکہ میں اس کے حق میں آگ کے ایک ٹکڑے کا فیصلہ کروں گا۔ ❸

حدیث میں دلیل ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سماعت پر فیصلہ کرتے تھے نہ کہ اپنے علم وآگہی پر۔ '' حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرمی اور کندی کے مقدمہ کے متعلق فرمایا: یا تو تمہارے دو گواہ گواہی دے دیں یا پھر مدعا علیہ کی قسم ہے، اس شخص کی طرف سے تمہارے لئے صرف قسم ہی ہے۔ ❹ احادیث کے علاوہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بہت سارے آثار بھی اس مضمون میں وارد ہوئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ قاضی کا اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرنا جائز نہیں۔ ❺

حنفیہ کہتے ہیں...... قاضی کے ذاتی علم کی بنا پر فیصلہ کرنا یا تو معائنہ سے ہوگا یا سماع اقرار سے ہوگا یا مشاہدۂ احوال سے ہوگا اور اس میں قدرے تفصیل ہے۔

ا...... اگر قاضی نے قضاء کے وقت اور عدالت میں اپنے ذاتی علم سے فیصلہ کیا جو دیوانی حقوق کے متعلق ہو جیسے کسی شخص کے مال کا اقرار، یا فیصلہ شخصی احوال کے متعلق ہو جیسے کسی شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دی ہو، یا فیصلہ بعض جرائم کے متعلق ہو جیسے قذف یا قتل، تو ان ساری صورتوں میں قاضی کا فیصلہ اپنے علم کی بنا پر جائز ہے، البتہ وہ حدود جو خالص اللہ کا حق ہوں ان میں قاضی اپنے ذاتی علم کی بنا پر فیصلہ نہیں کرسکتا۔

---

❶...... البدائع ۱۵/۷، بداية المجتهد ۴۵۱/۲، الشرح الكبير للدردير ۱۵۱/۴۔ ❷القوانين الفقهية ص ۳۰۲۔ ❸رواه الجماعة: احمد واصحاب الكتب الستة عن ام سلمه رضى الله عنها ورواه الطبرانى فى الاوسط عن ابن عمر ليكن فيه متروك (نيل الا وطار ۳۷۸/۸) ❹رواه احمد والشيخان عن الا شعث بن قيس (نيل الاو طار ۳۰۲/۸) ❺المغنى ۵۳/۹، الشرح الكبير للدردير ۱۵۸/۴، نيل الاوطار المرجع السابق بداية المجتهد ۴۵۸/۲۔

جب کہ سرقہ کی صورت میں مال کا فیصلہ کرسکتا ہے، قطع ید کا فیصلہ نہیں کرسکتا۔ چونکہ حدود میں نہایت درجہ کی احتیاط برتی جاتی ہے تا کہ حدود ٹل جائیں جب کہ محض قاضی کے علم پر اکتفاء کر لینا احتیاط کے منافی ہے۔

۲.....اگر کسی مقدمہ کا علم قاضی کے عہدۂ قضاء پر فائز ہونے سے پہلے حاصل ہوا ہو یا عہدۂ قضا پر فائز ہونے کے بعد مقدمہ کا علم حاصل ہوا ہو لیکن مقدمہ کا وقوع جس شہر میں ہوا ہو اس میں قاضی کو ابھی ولایت حاصل نہ ہو تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس علم کی بنا پر فیصلہ کرنا سرے سے جائز ہی نہیں۔

صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک وہ حدود جو خالص اللہ کا حق ہوں کے علاوہ بقیہ معاملات ومقدمات میں قاضی فیصلہ کرسکتا ہے، صاحبین نے بعد از قضاء کے علم پر قبل از قضاء کو قیاس کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صاحبین پر رد کیا ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے چنانچہ منصب قضاء پر فائز ہونے کے بعد قاضی کو جو علم حاصل ہوا تو یہ علم ایسے وقت میں حاصل ہوا ہے جب کہ قاضی عہدۂ قضاء کا مکلّف تھا لہٰذا یہ علم زیر قضاء مقدمہ پر قائم ہونے والے گواہوں کے مشابہ ہے اور جو علم عہدۂ قضاء پر فائز ہونے سے قبل حاصل ہوا وہ علم ایسے وقت میں حاصل ہوا جب قاضی عہدۂ قضاء کا مکلّف نہیں تھا لہٰذا اس علم (۱) میں صلاحیت نہیں۔

چونکہ یہ علم گواہوں کے معنیٰ میں نہیں ہوسکتا، کیونکہ وہ گواہ معتبر ہوتے ہیں جنہیں قاضی اپنی ولایت سے سماعت کرے اور عہدۂ قضاء سے پہلے کی معلومات بمنزلہ عہدۂ قضاء سے قبل گواہوں کے ہیں اور ان معلومات کی کوئی قدر وقیمت نہیں۔

خلاصہ.....امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں حدود وقصاص میں قاضی ذاتی معلومات کی بنیاد پر فیصلہ نہیں کرسکتا، چونکہ حقوق اللہ کا دارومدار تسامح پر ہے۔ رہی بات دیوانی مسائل کی سو قاضی کو اپنی ولایت سے قبل جن کی معلومات حاصل ہوئی ہوں ان کا فیصلہ نہیں کرسکتا اور ولایت کے بعد کی معلومات سے فیصلہ کرسکتا ہے، (۲) حنفیہ کے نزدیک مفتیٰ بہ قول یہ ہے کہ قاضی ذاتی علم کی بنا پر مطلقاً فیصلہ نہیں کرسکتا چونکہ اب زمانہ میں فساد زیادہ آچکا ہے۔ (۳)

شافعیہ.....ظاہری قول یہ ہے کہ قاضی اپنی ولایت سے قبل کی معلومات دوران ولایت کی معلومات یا محل ولایت کے علاوہ کہیں اور کی معلومات سے فیصلہ کرنا جائز ہے خواہ واقعہ پر گواہ موجود ہوں یا نہ ہوں، البتہ حدِ قذف اور قصاص میں بھی ذاتی علم کی بناء پر فیصلہ کرسکتا ہے، کیونکہ گواہ ظن کا فائدہ دیتے ہیں جب گواہوں کی گواہی سے فیصلہ کرنا جائز ہے تو ذاتی علم کے مطابق فیصلہ کرنا بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔ رہی بات حدود اللہ جیسے: زنا، چوری، حرابہ، شرب مسکرات کی تو قاضی ان میں ذاتی علم کی بنا پر فیصلہ نہیں کرسکتا، چونکہ حدود شبہات سے ٹل جاتی ہیں اور حدود کا ستر مستحب ہے لیکن اگر کوئی شخص عدالت میں موجب حد کا اعتراف کرے تو قاضی اپنے علم پر فیصلہ کرسکتا ہے (۴) چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''اگر وہ شخص اعتراف جرم کرلے تو اسے رجم کردو۔''

۲۔دوسرے قاضی کے خط سے قاضی کا فیصلہ.....فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ایک قاضی دوسرے قاضی کے خط سے فیصلہ کرسکتا ہے، البتہ خط کے ذریعہ مالی مقدمات کا فیصلہ کیا جائے گا، بسا اوقات ایک شخص کا مالی حق کسی دوسرے شہر میں ہوتا ہے اور اس حق کی وصولی قاضی کے خط ہی سے ممکن ہو پاتی ہے۔ بشرط یہ کہ دو عادل گواہ یہ گواہی دیں کہ یہ خط فلاں قاضی کا بھیجا ہوا ہے اور خط

---

(۱).....اس علم سے مراد علم فقہ یا کوئی دوسرا مروجہ علم نہیں بلکہ یہاں علم سے مراد قاضی کو ذاتی طور پر مقدمہ کی حقیقت کا پتہ چل جانا مثلاً: قاضی کو بذات خود معلوم ہو کہ مدعی حقیقۃً دعویٰ میں سچا ہے۔ (۲)المبسوط ۱۶/۹۳، البدائع ۷/۷ مختصر الطحاوی، ص ۳۳۲۔ (۳)الدر المختار وردالمحتار ۴/۳۶۹۔ (۴)مغنی المحتاج ۴/۳۹۸۔

میں مذکور حکم اس قاضی کے ہاں ثابت شدہ ہے۔ امام ملک رحمۃ اللہ علیہ نے حدود وقصاص میں بھی خط کے ذریعہ قاضی کے فیصلہ کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔ (۱)

ایک قاضی کے دوسرے قاضی کی طرف خط ارسال کرنے کی دو صورتیں ہیں۔

اول.....قاضی نے گواہوں سے جو گواہی سماعت کی ہو اسے لکھ بھیجے اس کے ساتھ گواہوں کا تزکیہ اور تعدیل کی گئی ہو یا تعدیل نہ کی گئی ہو، تاکہ دوسرا قاضی گواہوں کے احوال کی تحقیق کرے۔

دوم.....قاضی نے غائب شخص کے خلاف جو فیصلہ کیا ہو اسے لکھ کر دوسرے قاضی کی طرف ارسال کیا ہو تاکہ دوسرا قاضی مذکور حکم نافذ کرے۔

حنفیہ فریق غائب کے خلاف فیصلے کو جائز قرار نہیں دیتے جیسا کہ اس کا بیان آیا چاہتا ہے، دوسری صورت نفاذ حکم کی ہے اور پہلی صورت فیصلہ (حکم) صادر کرنے کی ہے۔

قاضی کا خط قبول کرنے کے متعلق علمائے مذاہب نے مختلف شرائط ذکر کی ہیں، ہم صرف حنفیہ کے ہاں معتبر شرائط پر اکتفاء کرتے ہیں۔ (۲)

۱.....اس بات پر گواہ قائم ہو کہ یہ خط فلاں قاضی کا ہے، چنانچہ دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دیں کہ یہ خط فلاں قاضی کا ہے، قاضی کا نام اور ولایت گواہی میں ذکر کرنا ضروری ہے، چونکہ بغیر ذکر کے یہ معلوم کرنا دشوار ہوگا کہ یہ خط کس کا ہے۔ خط میں مدعی، مدعا علیہ، مدعا بہ اور اس کی صفات کا ذکر طبعی چیز ہے۔

۲.....خط سربمہر ہو، گواہ گواہی دیں کہ یہ مہر فلاں قاضی کی ہے تاکہ خط میں خرد برد کا احتمال ختم ہو جائے، اور یہ کہ خط کی تحریر جلی حروف میں صاف شفاف ہو جو پڑھی جائے تاکہ قاضی مرسل الیہ کے لئے عمل درآمد آسان ہو اور اسے کوئی دشواری نہ پیش آئے۔

۳.....خط میں مذکور پر گواہ گواہی دیں اور یوں کہیں کہ قاضی نے مذکور حکم ہمیں پڑھ کر سنایا ہے۔ اور ساتھ مہر کی گواہی بھی دیں۔ یہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کا قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں خط اور مہر کی گواہی دے دینا کافی ہے، خط میں حکم مذکور کی گواہی دینا شرط نہیں، چونکہ مقصد یہ ہے کہ قاضی مرسل الیہ کو یقین اور اطمینان ہو جائے کہ یہ خط فلاں قاضی کا ارسال کردہ ہے۔ طرفین کہتے ہیں: یہ مقصد اسی صورت میں حاصل ہو سکتا جب خط میں مذکور کا علم ہو۔

۴.....قاضی مرسل اور قاضی مرسل الیہ کے درمیان مسافت قصر ہو (یعنی ۲۷ کلومیٹر کا فاصلہ ہو) چونکہ قاضی کے خط کو بامر مجبوری یا نہایت ضرورت کی حالت میں جائز قرار دیا گیا ہے کیونکہ حقیقت میں یہ فیصلہ غائب شخص کے خلاف ہو رہا ہے لہٰذا مسافت قصر سے کم فاصلہ میں جائز نہیں ہوگا۔

۵.....خط کا مضمون دیوانی حقوق کے متعلق ہو یا شخصی احوال کے متعلق ہو جیسے دیون (قرضہ جات) نکاح، طلاق، اثبات نسب، غصب، امانت، مضاربت، یا مقدمہ اراضی کے متعلق ہو۔ چونکہ دیوانی اور شخصی معاملات تحدید کو قبول کرتے ہیں، ایک قول یہ بھی ہے کہ منقولات میں خط قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ دعویٰ اور گواہی کے وقت ضرورۃً ان اشیاء کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت ہے کہ جمیع منقولات، چوپائے، کپڑوں اور ساز وسامان میں بھی قاضی کا خط قبول کیا جائے گا، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول متاخرین حنفیہ نے اختیار کیا ہے، اسی پر فتویٰ بھی ہے اور دوسرے فقہاء کا بھی یہی قول ہے۔

۶.....خط حدود وقصاص کے متعلق نہ ہو چونکہ ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کی طرف بمنزلہ گواہی پر گواہی کے ہے، اور حدود وقصاص میں

---

(۱).....بدایة المجتهد ۴۵۸/۲، المغنی ۹۰/۹ مغنی المحتاج ۴۵۲/۴، المهذب ۳۰۴/۲، المبسوط ۹۵/۱۶، المیزن ۱۸۸/۲، فتح القادر ۲۷۷/۵، تبیین الحقائق ۲۴۱/۴۔ (۲)المبسوط ۹۵/۱۶، البدائع ۷/۷ فتح القدیر المرجع السابق، مختصر الطحاوی ص ۳۳۰ درر الحکام ۴۱۲/۲، القوانین الفقهیة ص ۲۹۷، الشرح الکبیر ۱۵۹/۴۔

گواہی پر گواہی قبول نہیں کی جاتی، کیونکہ حدود شبہات سے ٹل جاتی ہیں، ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کی طرف میں شبہ ہے۔

یہی قول شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں بھی راجح ہے، مالکیہ کہتے ہیں: حدود وقصاص میں بھی قاضی کا خط معتبر ہوگا چونکہ گواہوں پر اعتماد ہے جب کہ گواہوں نے گواہی دے دی ہے۔

اس مسئلہ میں کچھ اور شرائط بھی ہیں ان میں سے اہم شرط یہ ہے کہ جب خط دوسرے قاضی کے پاس پہنچ جائے تو وہ خط فریق کو پڑھ کر سنائے چونکہ خط بمنزلہ ادائے شہادت کے ہے اور ادائے شہادت فریق کی موجودگی میں ہوتی ہے، یہاں بھی ایسا ہونا ضروری ہے تاکہ قاضی پر کسی قسم کی تہمت نہ آئے۔

ان شرائط میں سے ایک اور اہم شرط یہ بھی ہے کہ خط مرسل الیہ تک پہنچنے تک قاضی مرسل بدستور اپنے منصب پر فائز رہے اگر قاضی (مرسل) مرگیا، یا معزول کر دیا گیا یا قضاء کے اہل نہ رہا تو خط قبول نہیں کیا جائے گا چونکہ قاضی کاتب عام رعایا کا ایک فرد بن گیا، اسی طرح اگر مکتوب الیہ قاضی اگر مر گیا یا معزول کر دیا گیا تو بھی خط قبول نہیں کیا جائے گا۔ ہاں البتہ اگر خط کا عنوان مطلق ہو کہ فلاں شہر کے قاضی کی طرف ہو اور قاضی کو مخصوص نہ کیا گیا ہو تو خط قبول کیا جائے گا۔

۳: شہادت علی الشہادت کے ساتھ قاضی کا فیصلہ کرنا...... مالی معاملات میں شہادت علی الشہادت کو فقہاء نے قبول کیا ہے اور اس کی دلیل یہ آیت ہے:

وَّ اَشۡهِدُوۡا ذَوَیۡ عَدۡلٍ مِّنۡكُمۡ

تم دو عادل گواہ بنالو۔ الطلاق ۶۵/۲

نیز مقدمات میں شہادت علی الشہادت کی ضرورت پڑتی ہے۔ چونکہ شہادت اصلیہ بعض اسباب مثلاً: قید وبند، عذر اور مرض وغیرہ کی وجہ سے متعذر رہوتی ہے۔

جب کہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ حدود جو خالص اللہ کا حق ہیں ان میں شہادت علی الشہادت قبول نہیں کی جائے گی، شافعیہ کا بھی ظاہری قول یہی ہے، چونکہ حدود کا دارومدار پردہ پوشی پر ہے اور حدود شبہات سے ٹل جاتی ہیں۔ جب کہ شہادت علی الشہادت میں شبہ ہے، چونکہ قائم مقام گواہوں میں غلطی، بھول اور جھوٹ کا احتمال ہوسکتا ہے، جب کہ یہ احتمال اصلی گواہوں میں بھی ہوتا ہے قائم مقام گواہوں میں یہ احتمال اور زیادہ مضبوط ہو جاتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں حدود اور حقوق مالیہ سبھی میں شہادت علی الشہادت مقبول ہے، چونکہ موجب حد شہادت اصلیہ سے ثابت ہوتا ہے لہٰذا شہادت علی الشہادت سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ [۱]

اس کی پوری تفصیل شہادات کی بحث میں آیا چاہتی ہے۔

تیسرا مقصد: مقضی لہ کے متعلق قاضی کی ذمہ داریاں...... مقضی لہ کے متعلق قاضی پر درج ذیل امور واجب ہیں۔ [۲]

۱...... مقضی لہ ان افراد میں سے ہو جن کی گواہی قاضی کے حق میں مقبول ہو، اگر مقضی لہ ان افراد میں سے ہو جن کی گواہی قاضی کے حق میں مقبول نہیں ہوتی تو اس کے حق میں قاضی کا فیصلہ کرنا جائز نہیں چونکہ اس صورت میں ایک طرح سے قاضی کا فیصلہ اپنی ذات کے لئے ہوگا لہٰذا قضاء خالص نہیں ہوگی بلکہ اس میں تہمت ہوگی چنانچہ اس اصولی تمہید سے یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ قاضی کا اپنی ذات کے حق میں والدین

---

[۱]...... فتح القدير ۶/ ۲۴، مغنی المحتاج ۴/ ۴۵۳، المغنی ۹/ ۲۰۶، القوانين الفقهية ۲۹۷۔ [۲] البدائع ۷/ ۸، اللباب ۴/ ۹۰ مختصر الطحاوی ص ۳۳۲۔

کے حق میں (اگر چہ اوپر چلے جاؤ) اولاد کے حق میں (اگر چہ نیچے چلے جاؤ) فیصلہ کرنا جائز نہیں۔ اپنی بیوی اور مال میں شریک کے حق میں بھی فیصلہ نہیں کرسکتا، اسی طرح ہر اس فرد کے حق میں فیصلہ نہیں کرسکتا جس کی گواہی قاضی کے حق میں مقبول نہیں ہوتی چونکہ اس میں تہمت کا پہلو کارفرما ہے۔ یہی اکثر فقہاء کی رائے ہے۔ ❶

۲.....مقضی لہ (جس کے حق میں فیصلہ کیا جارہا ہو) فیصلہ کے وقت موجود ہو، اگر بوقت فیصلہ عدالت میں موجود نہ ہو تو اس کے حق میں فیصلہ کرنا جائز نہیں، ہاں البتہ اگر مقضی لہ کا وکیل حاضر ہو تو فیصلہ جائز ہوگا، چونکہ حنفیہ کے نزدیک قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے اسی طرح قضاء للغائب بھی جائز نہیں۔

۳.....انسانوں کے حقوق میں قاضی سے فیصلے کا مطالبہ کیا گیا ہو چونکہ قاضی کا فیصلہ حق تک پہنچنے کا وسیلہ ہے اور انسان کا حق بغیر طلب کے وصول نہیں کیا جاسکتا۔

چوتھا مقصد: **مقضی علیہ کے متعلق قاضی کی ذمہ داریاں**...... قاضی پر واجب ہے کہ وہ ایسے شخص کے خلاف فیصلہ نہ کرے جس کے خلاف اس کی گواہی جائز نہ ہو چنانچہ قاضی اپنے دشمن کے خلاف فیصلہ صادر نہ کرے ہاں البتہ دشمن کے حق میں فیصلہ کرسکتا ہے۔ مقضی علیہ (جس کے خلاف فیصلہ ہورہا ہو) کا عدالت میں حاضر ہونا واجب ہے یہ حنفیہ کے نزدیک چنانچہ گواہوں کے ذریعہ قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے بشرط یہ کہ غائب شخص کا وکیل بھی عدالت میں حاضر نہ ہو۔ ❷ کیونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ میں کسی شخص کے حق میں دلائل سن کر فیصلہ کرتا ہوں، اسی طرح جب حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن روانہ کیا تو فرمایا: تم کسی ایک فریق کے حق میں اس وقت تک فیصلہ نہ کرو جب تک تم دوسرے فریق کا مؤقف نہ سن لو۔ ❸ نیز اس طرح کا فیصلہ فرد واحد کے حق میں ہوگا جو جائز نہیں۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے دوسرا فریق شہر میں موجود ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہوسکتا ہے کہ غائب شخص کے پاس ایسے دلائل ہوں جو گواہوں کے مؤقف کو باطل کرسکتے ہوں، لہٰذا قضاء علی الغائب جائز نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک قضاء علی الغائب جائز نہیں خواہ فریق بوقت شہادت غائب ہو یا شہادت کے بعد اور تزکیہ کے بعد، خواہ عدالت سے غائب ہو یا اس شہر سے غائب ہو جس میں قاضی موجود ہو، الا یہ کہ فریق کسی امر ضروری کی وجہ سے غائب ہو مثلاً فریق کے خلاف فیصلہ کیا جارہا ہو اور وہ عدالت سے چھپ جائے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں جو فریق نہایت دوری کے فاصلہ میں غائب ہو اس کے خلاف فیصلہ کرنا جائز ہے بشرط یہ کہ مدعی کے پاس گواہ ہوں اور مقدمہ مالی معاملات (دیوانی مسائل) کے متعلق ہو، رہی بات حدود وقصاص کی سو قضاء علی الغائب جائز نہیں۔ چونکہ حدود وقصاص کا دارو مدار چشم پوشی اور اسقاط پر ہوتا ہے بخلاف انسان کے حقوق کے چنانچہ اگر غائب فریق کے خلاف گواہ قائم ہوجائیں کہ اس غائب نے مثلاً مال چوری کیا ہے تو اس کے خلاف مال کا فیصلہ کرنا جائز ہے لیکن قطع ید کا فیصلہ جائز نہیں۔

ان فقہاء نے قضاء علی الغائب کے جواز پر ہندہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے استدلال کیا ہے انہوں نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! ابوسفیان بخیل آدمی ہے وہ مجھے اتنا خرچہ نہیں دیتا جو مجھے اور میری اولاد کے لئے کافی ہو۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم دستور کے مطابق اس کے مال سے اتنا لے لیا کرو جو تمہیں اور تمہاری اولاد کے لئے کافی ہو۔ ❹

---

❶.....بدایة المجتهد ۴۶۰/۲ مغنی المحتاج ۳۹۳/۴، المغنی ۱۰۷/۹۔ ❷البدائع ۲۲۲/۶، اللباب المرجع السابق ص ۸۸، تكملة فتح القدير ۱۳۷/۶، رد المحتار ۳۱۴/۱، المبسوط ۳۹/۱۷۔ ❸رواه ابو داؤد والترمذی وقال هذا حسن صحيح واخرجه ايضاً ابن حبان وصححه واحمد۔ وقواه ابن المدينی عن علی۔ (نيل الاوطار ۲۷۵/۸ وسبل السلام ۱۲۰/۴) ❹متفق عليه البخاری ومسلم عن عائشه۔ (شرح مسلم ۷/۱۲ الالمام ص ۵۱۵)

چنانچہ حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ھند کے حق میں ابوسفیان رضی اللہ عنہ کے خلاف فیصلہ کیا حالانکہ ابوسفیان غائب تھے، فی الواقع یہ حدیث ان فقہاء کی حجت نہیں بن سکتی چونکہ ابوسفیان مکہ میں موجود تھے اور یہ واقعہ بھی مکہ میں ہوا ہے جب ہندہ رضی اللہ عنہا بیعت کے لئے حاضر ہوئی تھیں۔

ابن حزم کہتے ہیں: صحیح روایت سے ثابت ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے غائب فریق کے خلاف فیصلہ کیا ہے، یہ اثر بھی صحیح ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مفقود کی بیوی کے حق میں یہ فیصلہ کیا کہ وہ چار سال چار ماہ اور دس دن انتظار کرے، صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے بھی ان دونوں کی مخالفت نہیں کی۔

ان فقہاء کی عقلی دلیل یہ ہے کہ گواہوں کا سماع مطلوب ہوتا ہے اور اس حالت میں غائب کے خلاف گواہوں کی سماعت کی جاتی ہے لہٰذا گواہوں کی حجت قائم ہو جانے پر فیصلہ کرنا واجب ہے یہ ایسا ہی ہے جیسے حاضر فریق جو خاموش ہو اس کے خلاف گواہوں کی سماعت کی جائے۔ اسی طرح مردے اور کمسن کے خلاف بھی فیصلہ صادر کرنا جائز ہے حالانکہ یہ دونوں غائب کی بنسبت زیادہ اپنے نفس کا دفاع کرنے سے عاجز ہوتے ہیں، نیز اگر غائب کے خلاف فیصلہ صادر نہیں کیا جائے گا تو بہت سارے حقوق ضائع ہو جائیں گے جب کہ حقوق کی حفاظت واجب ہے۔

غائب ہونے کی مدت......شافعیہ کے نزدیک غیبتِ بعیدہ کی مدت یہ ہے کہ فریق اگر شہر سے صبح نکلے تو شام کو واپس نہ آ سکتا ہو، بعض فقہاء نے مسافت قصر کو مدت قرار دیا ہے۔

البتہ جو شخص شہر میں موجود ہو تو اس کے خلاف گواہوں کی سماعت نہیں کی جائے گی اور نہ ہی اس کے خلاف فیصلہ صادر کیا جائے گا، ہاں البتہ بارہا مطالبہ کے باوجود اگر فریق عدالت میں حاضر نہ ہوتا ہو اور قاضی بھی اسے حاضر کرنے سے عاجز ہو تو اس صورت میں اس کے خلاف فیصلہ صادر کیا جا سکتا ہے۔

چھٹی بحث......قاضی کے لئے ضروری ہے کہ وہ منصب قضاء کے متقاضی آداب کی رعایت رکھے، لوگوں کے درمیان عدل وانصاف قائم کرے، ان میں سے اکثر آداب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے خط سے مستفاد ہیں، ان میں سے اہم کو میں یہاں بیان کروں گا، اور یہ آداب حنفیہ کے ہاں معتبر ہیں، میں نے ان آداب کی دو قسمیں کی ہیں:

۱......آدابِ عامہ ۲......آدابِ خاصہ۔

آدابِ عامہ

۱۔ مشاورت......قاضی کے لئے مستحب ہے کہ وہ اپنے پاس فقہاء کی ایک جماعت رکھے جن سے وہ مشاورت کرتا رہے اور ان کی رائے سے مدد حاصل کرے تاکہ جن احکام سے قاضی ناواقف ہو ان کی اسے معرفت حاصل ہو جائے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ

اور ان سے اہم معاملات میں مشورہ لیتے رہو۔ آل عمران ۳/۱۵۹

ترمذی نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے حدیث نقل کی ہے کہ میں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی کو صحابہ رضی اللہ عنہم کے ساتھ اتنا زیادہ مشاورت کرتے نہیں دیکھا۔

اگر فقہاء کی رائے کسی مسئلہ پر متفق ہو جائے تو قاضی اسی کے مطابق فیصلہ کرے، جیسا کہ خلفائے راشدین کا معمول تھا، اگر فقہاء کا

اختلاف ہو جائے تو ان میں سے جو قوی اور سب سے بہتر رائے معلوم ہو اسے اختیار کرے اور جسے قاضی درست وصواب سمجھتا ہو، اگر مختلف آراء میں سے ایک رائے پر قاضی اعتماد کرلے پھر کسی دوسری رائے کو صواب سمجھے تو پہلی رائے سے عدول کرسکتا ہے، چونکہ اجتہادی امور میں کسی ایک رائے کو اپنانے کی گنجائش ہوتی ہے، یہ اس وقت ہے کہ اگر قاضی نے ابھی تک فیصلہ نہ کیا ہو اگر قاضی نے فیصلہ کردیا تو اب رائے سے برگشتہ ہونا جائز نہیں، چونکہ فیصلہ سے رائے محکم ہو جاتی ہے، ہاں البتہ مستقبل میں پہلی رائے کے خلاف عمل کرسکتا ہے۔ ❶

۲۔ فریقین کے درمیان اقبال وجلوس میں مساوات برتنا..... قاضی کے لئے ضروری ہے کہ وہ فریقین کو عدالت میں برابر بٹھائے اور دونوں کی طرف برابری کے ساتھ متوجہ ہو، چنانچہ فریقین کو اپنے سامنے بٹھائے، دائیں بائیں نہ بٹھائے، دونوں کی طرف دیکھنے، کلام کرنے، اشارہ، خلوت نشینی میں مساوات برتے، کسی ایک فریق سے سرگوشی نہ کرے، نہ ہی کسی کے ساتھ تنہائی میں بیٹھے اور نہ ہی کسی ایک کی طرف اشارہ کرے، تہمت سے بچنے کے لئے کسی فریق کو حجت کی تلقین نہ کرے، کسی ایک کے سامنے ہنسے نہیں، فریقین کے ساتھ مزاح بھی نہ کرے، چونکہ ہنسی مزاح سے قاضی کا وقار اور رعب جاتا رہتا ہے، قاضی کسی فریق کو اپنے ہاں مہمان نہ بنائے اور نہ ہی خود ان میں سے کسی کی مہمانی قبول کرے، ❷ کسی ایک پر آواز بلند نہ کرے، ایسی زبان میں کسی ایک سے کلام نہ کرے جسے دوسرا نہ جانتا ہو، جب ایک فریق گفتگو کر رہا ہو تو قاضی دوسرے فریق کو خاموش رکھے تاکہ متکلم کی بات پوری طرح سن لے اور سمجھ لے پھر دوسرے کو گفتگو کا موقع دے۔ ❸ تاکہ پوری طرح اس کی بات سمجھ لے۔

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جس شخص کے کاندھوں پر مسلمانوں کی قضاء کا بار ڈال دیا گیا ہو وہ فریقین کے درمیان مساوات برتے انہیں برابر بٹھائے، اشارہ کرنے اور دیکھنے میں مساوات برتے، فریقین میں سے کسی ایک فریق پر دوسرے کی بنسبت زیادہ اونچی آواز نہ کسے۔ ❹

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو جو خط لکھا اس میں ایک شق یہ بھی تھی ”لوگوں کے ساتھ غمخواری سے پیش آؤ، ان کی طرف متوجہ ہونے، عدل وانصاف اور سامنے بٹھانے میں مساوات برتو، کہیں ایسا نہ ہو کہ شریف آدمی کسی طمع میں آجائے اور کمزور آدمی تمہارے عدل سے مایوس نہ ہو جائے۔“ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ ایک شخص آیا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس ٹھہرا، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اسے اپنے ہاں مہمان بنایا، چنانچہ جب مہمان نے کہا: میں آپ کے پاس مقدمہ لے کر آیا ہوں، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: یہاں سے چلے جاؤ، چونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں مقدمہ کے کسی ایک فریق کو مہمان بنانے سے منع فرمایا ہے الا یہ کہ اس کے ساتھ دوسرا فریق بھی ہے۔ ❺

حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے کہ فریقین کو قاضی کے روبرو (برابر) بٹھایا جائے۔“ ایک اور روایت میں ہے۔“ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ کیا ہے کہ فریقین کو حاکم کے سامنے بٹھایا جائے۔ ❻

جس طرح کسی فریق کو اس کی حجت کی تلقین کرنا صحیح نہیں اسی طرح گواہ کو بھی تلقین کرنا صحیح نہیں۔ مثلاً قاضی کوئی ایسی بات کہے جس سے گواہ کو فائدہ ہو۔ ہاں البتہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اس گواہ کو تلقین کرنا مستحب قرار دیا ہے جو گواہی دینے میں حیاء محسوس کرتا ہو یا عدالت

---

❶......البدائع ۱۱/۷، الدر المختار ۳۱۶/۴، الکتاب مع اللباب ۸۱/۴ اصول الفقه للمؤلف ۱۱۵/۲۔ ❷رواه اسحاق بن راهويه وعبدالرزاق والدار قطني والبيهقي وابن خزيمة في صحيحه عن الحسن عن علي رضي الله تعالىٰ عنهما۔ ❸البدائع المرجع السابق ص ۹ المبسوط ۶۱/۱۶، فتح القدير ۴۶۹/۵۔ ❹رواه اسحاق بن راهويه في مسنده وابو يعلىٰ والدار قطني والطبراني عن ام سلمه (نصب الراية ۷۳/۴) ❺رواه اسحاق بن راهويه عن الحسن ورواه ايضاً عبدالرزاق والدار قطني وغيرهم، (فتح القدير ۴۶۹/۵) ❻رواه ابوداؤد واحمد والبيهقي والحاكم عن عبدالله بن الزبير وفي اسناده ضعف۔

میں مرعوب ہو جائے اور کوئی اہم نکتہ یا کوئی شرط چھوڑ رہا ہو، قاضی اس کی مدد کرے۔ اور کہے۔ ''کیا تم نے فلاں فلاں چیز کی گواہی دے دی ہے! بشرطیکہ قاضی متہم نہ ہو، چونکہ اس طرح کی تلقین میں احیائے حق ہے۔ ❶

۳۔ ہدیہ قبول کرنا...... قاضی کسی کا ہدیہ قبول نہ کرے ہاں البتہ ذی رحم محرم یا ایسے شخص کا ہدیہ قبول کرسکتا ہے، جس سے ہدیہ لینے دینے کا رواج ہو۔ چونکہ پہلی صورت میں صلہ رحمی مقصود ہے اور دوسری صورت میں عادت کو باقی رکھنا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ دوران مقدمہ کسی فریق کا ہدیہ قبول نہ کیا جائے چونکہ یہ ہدیہ رشوت ہوگا، رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے'' عاملوں کے ہدیے دھوکہ اور خیانت ہیں۔ ❷ ایک اور روایت میں ہے کہ عمال کے ہدیے حرام ہیں ایک اور روایت میں ہے کہ سلطان کے ہدیے حرام ہیں۔'' ابوداؤد نے حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے حدیث نقل کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔ ''جس شخص کو ہم کوئی ذمہ داری سونپیں اور اسے تنخواہ دیں، اس کے بعد اگر وہ کچھ لے گا تو وہ خیانت ہے۔'' رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن لتبیہ کے قصہ کے متعلق فرمایا۔ عامل کا کیا جاتا ہے، ہم اسے (کوئی ذمہ داری سونپ کر) بھیجتے ہیں، وہ جب واپس آتا ہے کہتا ہے'' یہ مال تمہارا ہے اور یہ مجھے ہدیہ کیا گیا ہے۔ بھلا وہ اپنی ماں کے گھر کیوں نہ بیٹھا رہا پھر دیکھتا کیا اسے ہدیہ بھیجا جاتا ہے یا نہیں۔ ❸ نیز ہدیہ سے ہدیہ دینے والے کی طرف میلان ہو جاتا ہے اور فریق ثانی کی بنسبت اس کے لئے دل نرم ہو جاتا ہے، یہ سب دلیل اس امر پر ہیں کہ عہدۂ قضاء سنبھالنے کے بعد ہدیہ قبول کرنا حرام ہے۔ چونکہ احسان انسانی طبیعت پر اثر کرتا ہے۔ اور دل محسن سے محبت کرنے لگتا ہے اور بسا اوقات ہدیہ کرنے والے کی طرف اس قدر میلان ہو جاتا ہے کہ فریقین کے درمیان عدل وانصاف کا قیام ہی جاتا رہتا ہے اسے بے انصافی کا شعور تک نہیں ہوتا۔

اگر ہدیہ کرنے والا قاضی کا قریبی رشتہ دار ہو اور عدالت میں اس کا کوئی مقدمہ بھی نہ ہو تو اس کا ہدیہ قبول کرنا جائز ہے، چونکہ اس میں تہمت نہیں۔

اگر ہدیہ کرنے والا اجنبی ہو اس کا ہدیہ قبول نہیں کیا جائے گا چونکہ مستقبل میں اس ہدیہ سے فوائد وابستہ ہو سکتے ہیں، ہاں البتہ عہدۂ قضا پر فائز ہونے سے پہلے قاضی کی عادت ہو تو جائز ہے لیکن اس میں بھی یہ شرط ہے کہ ہدیہ معتاد مقدار سے زائد نہ ہو۔ ❹

قاضی کے لئے مستحب ہے کہ وہ بذات خود بازار سے خرید وفروخت نہ کرے تاکہ کسی کو قاضی سے خصوصی محبت نہ ہو جائے اور پھر وہ اس کے منصب سے ناجائز فائدہ اٹھانے کی کوشش کرے۔

۴۔ قبول دعوت...... اگر دعوت عام ہو، عام کی حد یہ ہے کہ دس سے زائد لوگوں کو دعوت ہو اور قاضی کی شرکت کا خصوصی اہتمام نہ ہو جیسے: شادی کی دعوت ختنہ کی دعوت وغیرھا۔ اور داعی کا عدالت میں کوئی مقدمہ بھی نہ ہو تو قاضی دعوت قبول کرسکتا ہے چونکہ دعوت قبول کرنا سنت ہے اور اس میں تہمت بھی نہیں۔

اگر دعوت خاص ہو، خاص کی حد یہ ہے کہ دس افراد سے کم کے لئے ہو اور اگر اس دعوت میں قاضی شریک نہ ہو تو داعی اس دعوت کا اہتمام نہ کرتا، ایسی دعوت قاضی قبول نہ کرے۔ چونکہ قبول کر لینے میں تہمت ہے، ہاں! البتہ اگر داعی ایسا شخص ہو جو عہدۂ قضاء پر فائز ہونے سے پہلے بھی قاضی کی دعوت کرتا ہو یا داعی اور قاضی کی آپس میں قریبی رشتہ داری ہو تو حاضر ہونے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ داعی کا عدالت میں مقدمہ نہ ہو۔ ❺

---

❶ ......فتح القدير المرجع السابق ص ۴۷۰، البدائع ۱۰/۷، اللباب ۷۱/۴۔ ❷ رواه احمد والبيهقي وابن عدى والبزار واسناده ضعيف۔ ❸ متفق بين البخاري ومسلم عن ابى حميد الساعدى۔ ❹ البدائع ۹/۷ ،فتح القدير ۲۶۷/۵، اللباب ۸۱/۴ الدرالمختار ۳۲۳/۴، مغنى المحتاج ۳۹۲/۴۔ ❺ البدائع ۹/۷، فتح القدير ۴۶۷/۵ الكتاب مع اللباب ۸۱/۴، الدرالمختار ۳۲۳/۴، مغنى المحتاج ۳۹۲/۴۔

نماز جنازہ میں شرکت اور بیمار کی عیادت...... قاضی نماز جنازہ میں شرکت کرسکتا ہے، بیمار کی عیادت کرسکتا ہے، چونکہ نماز جنازہ اور بیمار کی عیادت مسلمانوں کے حقوق میں سے ہے، ❶ چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ''مسلمان کے مسلمان پر پانچ حقوق ہیں۔'' سلام کا جواب دینا، چھینک کا جواب دینا، دعوت قبول کرنا، مریض کی تیمارداری کرنا، جنازہ کے ساتھ چلنا اور جب کوئی مسلمان تم سے نصیحت کرنے کا مطالبہ کرے تو اسے نصیحت کرو۔ اور یہ چھٹا حق ہے۔ ❷

آدابِ خاصہ:

۱۔ **(قضاء کی جگہ اور مقام)**...... شافعیہ کہتے ہیں: مجلس قضاء کا کشادہ اور کھلے عام ہونا مستحب ہے۔ وقت اور موسم کے ہم آہنگ ہو، گرمی سردی کے موزوں مقام پر ہو۔ مسجد میں نہ ہو، چنانچہ مسجد کو عدالت بنالینا مکروہ ہے۔

چونکہ قاضی کی مجلس میں شور وغل کا ہونا طبعی امر ہے، بسا اوقات مجلس قضاء میں معذورین کو بھی حاضر کرنا ہوتا ہے جیسے مجانین، چھوٹے بچے، حیض ونفاس والی عورتیں، جنبی، کفار وغیرہم جبکہ مسجد کو ان سب سے محفوظ رکھا جاتا ہے۔ چنانچہ مسلم کی روایت ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو مسجد میں گمشدہ چیز کا اعلان کرتے سنا، آپ نے فرمایا: مساجد اس مقصد کے لئے نہیں بنائی جاتیں، مساجد تو عبادت کے لئے بنائی جاتی ہیں۔'' البتہ اگر دوران نماز مسجد میں کوئی مقدمہ پیش ہو جائے تو اس کا فیصلہ (مسجد ہی میں) کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین سے جو منقول ہے کہ وہ مسجد میں فیصلے کرتے رہے ان کے فیصلے مذکورہ صورت پر ہی محمول کئے جائیں گے۔'' ❸

حنفیہ مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: کار قضاء کے لئے مساجد کو نشست گاہ بنانے میں کوئی حرج نہیں، چونکہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا یہی معمول رہا ہے، تابعین کا بھی یہی عمل تھا۔ چنانچہ یہ حضرات کار قضاء کے لئے مساجد میں تشریف رکھتے تھے، ان کی اقتداء واجب ہے۔ ❹

۲۔ **قاضی کے معاونین وانصار**...... قاضی کے پاس ایک محافظ (نگران) کا ہونا مستحب ہے، قاضی کے کچھ معاونین بھی ہوں جو قاضی کے حکم کی تعمیل کے لئے کمربستہ ہوں، یہ اس لئے تاکہ قاضی کی مجلس کا رعب بحال رہے اور سرکش کو یقین رہے کہ یہی دارالعدل ہے، قاضی کی مجلس میں ایک ترجمان کا ہونا بھی ضروری ہے جو اجنبی زبان کی صورت میں قاضی اور فریقین کے درمیان ترجمانی کا فریضہ انجام دے۔ کیونکہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ قاضی ایک زبان کا ماہر ہوتا ہے اور فریق یا گواہ کوئی دوسری زبان بول رہے ہوتے ہیں۔

۲...... قاضی کی مجلس میں ایک منشی کا ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ قاضی کو مقدمات کی کارروائی اندراج میں لانی ہوتی ہے اور خود قاضی مشغولیت کی وجہ سے کتابت کا فریضہ انجام نہیں دے سکتا، اس لئے ایک کاتب کا ہونا ضروری ہے، کاتب نیک وصالح اور اہل شہادت میں سے ہو، فقہ پر اس کی نظر ہو، کاتب قاضی کے سامنے بیٹھے تاکہ قاضی اسے دیکھ سکے کہ وہ کیا لکھ رہا ہے، کاتب دعاوی کی کارروائی کے متعلق مخصوص رجسٹر رکھے، اس میں موضوع دعویٰ، مدعا علیہ، گواہوں اور فریقین کے کوائف درج ہوں۔ ❺

---

❶......البدائع: المرجع السابق ص ۱۰، فتح القدير ص۴۶۸، الدر المختار المرجع نفسه ص ۳۲۵۔ ❷رواه البخاری ومسلم وابو داؤد والترمذی والنسائی وابن حبان عن ابی هريرة ورواه البخاری فی الادب المفرد من حديث عبدالرحمن بن زياد بن انعم الافريقی (نصب الراية ۴/۷۲) ❸مغنی المحتاج ۴/۳۹۰۔ ❹راجع قضائه صلی الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين فی المسجد فی نصب الراية ۴/۷۱ وانظر البدائع ۷/۱۳، فتح القدير ۵/۴۶۵، الدر المختار ۴/۳۲۳، اللباب ص ۸۰، المغنی ۹/۴۵۔ ❺البدائع ۷/۱۲، مختصر الطحاوی ص ۳۲۹۔

۳: **منازعت فہمی**...... نہایت باریک بینی سے مقدمہ فہمی قاضی کے لئے ضروری ہے، قاضی کی فہم وسماعت کا دارو مدار فریقین کے بیانات پر ہو، چنانچہ سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ کو جو خط لکھا اس کے شروع میں ہے: جب کوئی مقدمہ تمہارے پاس لایا جائے اسے اچھی طرح سمجھ لو، چونکہ جس گفتگو کی تنفیذ نہ ہو اس کا کوئی نفع نہیں ہوتا۔

۴: **صفائے قاضی اور اس کی نفسانی حالت**...... بوقت قضاء قاضی قلق وضجر اور اضطرابی کیفیت میں نہ ہو چنانچہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تمہیں گھٹن اور قلق سے دور رہنا چاہئے۔[11] بالاتفاق قاضی فیصلہ کرتے وقت حالت غصہ میں نہ ہو چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ قاضی فیصلہ کرتے وقت حالت غصہ میں نہ ہو۔[12]

نیز حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو خط میں لکھا: تمہیں غصہ، اکتاہٹ، گھٹن، لوگوں کو اذیت پہنچانے اور مقدمہ کے وقت اوپرے پن سے اجتناب کرنا چاہئے، جب تم کسی فریق کو جان بوجھ کر ظلم کرتے دیکھو تو اس کے سر میں کچوکا لگادو۔ عقلی وجہ یہ ہے کہ جب قاضی کو غصہ آئے گا اس کی عقل متغیر ہو جائے گی اور عقل وفکر سے پوری طرح سے کام نہیں لے سکے گا۔

ہر وہ عارضہ غضب وغصہ کے معنی میں ہوگا جس سے سوچ وفکر بٹ جاتی ہو جیسے غم، اونگھ، بھوک، شدید پیاس، بدہضمی، خوف، بیماری، شدت غم وحزن اور انتہا درجے کی خوشی، پیشاب، وپاخانے کی حاجت، قاضی کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان دس عوارض سے فارغ ہو اور ان میں مشغول نہ ہو، تاکہ اصابت حق میں خلل واقع نہ ہو کیونکہ یہ عوارض دل وعقل کے استحضار کے مانع ہوتے ہیں، ان عوارض کے پیش آنے کے وقت خاطر جمعی نہیں رہتی اور طبیعت میں اضطراب رہتا ہے، لہٰذا یہ عوارض بھی غصہ کے معنی میں ہوں گے۔

اور غصہ کے قائم مقام ہیں، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے قاضی اس حال میں فیصلہ نہ کرے کہ وہ غصہ اور غم کی حالت میں ہو یا مصیبت زدہ ہو اور نہ ہی وہ بھوک کی حالت میں فیصلہ کرے۔[13]

اگر قاضی نے غصہ یا مذکورہ عوارض میں فیصلہ کردیا تو بعض حنابلہ کے نزدیک اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا چونکہ اس حالت میں فیصلہ کرنا ممنوع ہے اور نہی منہی عنہ کے فساد کی مقتضی ہے۔

بعض حنابلہ کہتے ہیں فیصلہ نافذ ہوگا یہی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور جمہور کا مذہب ہے۔[14]

اگر فیصلہ کرنے میں قاضی سے چوک ہوگئی اور خطا کا وبال مقضی لہ پر پڑا ہو پھر اگر قاضی سے جان بوجھ کر خطا سرزد ہوئی ہو اور فیصلہ ظلم پر مبنی ہو تو اس کا وبال قاضی پر پڑے گا۔[15]

گواہوں کی صفائی (تزکیہ)...... حدود وقصاص کے مقدمات کے علاوہ قاضی گواہوں کے متعلق سوال نہ کرے یہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قاضی کے آداب میں سے ہے، چونکہ امام صاحب کے نزدیک قضاء کا ظاہری عدالت پر اعتماد ہے، جب کہ صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ امر واجبات قضاء میں سے ہے، اس کی تفصیل ادائے شہادت کی بحث میں آیا چاہتی ہے۔

تزکیہ کرنے والوں کی تعداد...... تزکیہ کرنے والے دو آدمی ہوں جو خود بھی عادل ہوں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تعداد کی شرط شرط فضیلت اور شرط کمال ہے، چونکہ تزکیہ فی الواقع شہادت نہیں۔ جب کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ شرط جواز ہے چونکہ ان کے نزدیک تزکیہ بمعنی شہادت ہے۔

---

[11]......المبسوط ۶۴/۱۶۔ [12] رواه احمد واصحاب الكتب السنة عن ابی بكر (نيل الاوطار ۲۷۲/۸، مجمع الزوائد ۱۹۴/۴، شرح مسلم ۱۵/۱۲، تلخيص الحبير ۱۸۹/۴، سبل السلام ۱۲۰/۴) [13] رواه ابو عوانة فی صحيحه واخرج البيهقی والدار قطنی والطبری بسند ضعيف عن ابی سعيد الخدری مرفوعاً.(نيل الاوطار ۲۷۳/۸) [14] المبسوط ۶۴/۱۶، المغنی ۴۹/۹، مغنی المحتاج ۳۹۱/۴، البدائع ۹/۷ بداية المجتهد ۴۶۲/۲۔ [15] مجمع الضمانات ص ۳۶۴۔

تزکیہ کرنے والوں کو فقہی اصلاح میں ''معدلین'' کہا جاتا ہے، اگران دونوں کا آپس میں اختلاف ہو جائے، ایک تعدیل کررہا ہو اور دوسرا جرح کررہا ہو تو قاضی گواہوں کے متعلق تیسرے شخص سے سوال کرے اگر وہ تعدیل کرے تو اسی کو اختیار کرلے اور اگر جرح کرے تو جرح اختیار کرے چونکہ دو آدمیوں کی دی ہوئی خبر ایک آدمی کی خبر سے راجح ہوتی ہے۔

اگر دو آدمی تعدیل کررہے ہوں اور دو آدمی جرح کررہے ہوں تو قاضی جرح پر عمل کرے، چونکہ جرح کنندہ حقیقت حال پر اعتماد رکھتا ہے جب کہ تعدیل کنندہ ظاہر حال پر اعتماد کرتا ہے، چنانچہ انسان کی عادت ہے کہ بظاہر وہ اپنی درست حالت میں رہتا ہے اور فسق وفجور کو چھپائے رکھتا ہے لہٰذا جرح کنندہ کا قول قبول کیا جائے گا۔

اگر دو آدمی جرح کررہے ہوں اور تین آدمی تعدیل کررہے ہوں تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جرح کنندہ کے قول پر عمل کیا جائے گا چونکہ گواہی کے باب میں گواہوں کی کثرت پر ترجیح کا دارومدار نہیں ہوتا۔

۶: فریقین کا آپس میں صلح کرلینا...... قاضی مقدمہ کا رخ صلح کی طرف بھی موڑ سکتا ہے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ''والصلح خیر'' صلح کرلینے میں بھلائی ہے۔ النساء ۴/۱۲۸

گویا صلح کے درپے ہونا حقیقت میں خیر وبھلائی کے درپے ہونا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں: ''فریقین کو واپس لوٹا دو تاکہ آپس میں صلح کرلیں چونکہ عدالتی فیصلہ فریقین کے درمیان کینہ اور بغض کو جنم دیتا ہے۔'' اگر قاضی نے فریقین کو صلح کے لئے آمادہ نہ کیا اور نہ ہی وہ صلح پر راضی ہوں تو پھر صلح کے لئے انہیں واپس نہ کیا جائے بلکہ انہیں مقدمہ بازی کی حالت پر چھوڑ دیا جائے اور جس فریق کے خلاف حجت تام ہو جائے اس کے خلاف فیصلہ صادر کردیا جائے۔ ❶

ساتویں بحث......ولایتِ قاضی کی انتہاء

ہر وہ امر جس سے وکالت کی انتہا ہو جاتی ہے اس سے قاضی کی ولایت بھی منتہی ہو جاتی ہے جیسے معزول کرنا، موت، جنون مطبق اور سپرد کئے ہوئے کام کو پورا کرلینا، ہاں البتہ ایک چیز مستثنیٰ ہے وہ یہ کہ اگر موکل مرجائے یا دستبردار ہو جائے تو وکیل معزول ہو جاتا ہے، رہی بات حکمران کی سو اگر وہ مرجائے یا حکمرانی سے دستبردار ہو جائے تو اس کے مقرر کئے ہوئے قضاۃ اور ولاۃ معزول نہیں ہوں گے وکالت اور ولایت قاضی میں فرق یہ ہے کہ وکیل مؤکل کی ولایت میں کام کرتا ہے اور وہ مؤکل کے خالص حق میں پابند ہوتا ہے اگر ولایت کی اہلیت ختم ہو جائے تو وکالت باطل ہو جائے گی۔

رہی بات قاضی کی وہ امام کی ولایت میں کام نہیں کرتا اور نہ ہی خالص امام کے حق میں وہ ہوتا ہے بلکہ وہ تو مسلمانوں کی ولایت میں مصروف کار ہوتا ہے اور مسلمانوں کے حقوق میں ہوتا ہے، امام تو مسلمانوں کا نائب ہوتا ہے، اور مسلمانوں کی ولایت امام کے مرنے کے بعد بھی باقی رہتی ہے، اگر قاضی نے امام کی اجازت سے کسی کو اپنا نائب مقرر کرلیا پھر قاضی مرگیا تو نائب معزول نہیں ہوگا چونکہ یہ تو امام کا نائب ہے قاضی کا نائب نہیں۔

آٹھویں بحث: مدیون کو حبس وبند میں رکھنا کب جائز ہے؟......تعزیر کی بحث میں بیان کردیا گیا ہے کہ حبس وبند شرعاً جائز ہے چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ''غنی کی ٹال مٹول ظلم ہے۔'' اور ظالم کو حبس وبند میں رکھا جاتا ہے۔

جب قاضی کے پاس مقدمہ دائر کردیا جائے اور قاضی کے نزدیک کسی ایک فریق پر حق ثابت ہو جائے اور صاحب حق غریم کو حبس میں رکھنے

---

❶......البدائع ۷/۱۳، مختصر الطحاوی ص ۳۳۳.

کا مطالبہ کرتا ہو تو قاضی اسے قید کرنے میں جلد بازی نہ کرے بلکہ وہ مندرجہ ذیل کارروائی عمل میں لائے۔

۱.....اگر قاضی کے پاس یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے کہ مدیون تنگدست ہے یا اس کے پاس مال ہی نہیں تو دین کی وجہ سے اسے قید کرنے کا حکم صادر نہ کرے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ چونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَاِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ[1]

اور اگر مدیون تنگدست ہو تو اسے فراخی تک مہلت دینا ہے۔ البقرۃ ۲/۲۸۰

نیز اسے حبس میں رکھنے کا کوئی فائدہ نہیں گویا اسے حبس میں رکھنا ظلم ہوگا۔ بلکہ اسے آزاد چھوڑا جائے گا تا کہ گھوم پھر کر مال کما سکے اور قرضہ کی ادائیگی ممکن ہو سکے۔

۲.....اگر مدیون کا معاملہ مشکوک ہو کہ آیا وہ تنگدست ہے یا مالدار ہے، پھر اگر دین از قسم معاوضہ ہو جیسے مبیع کے ثمن یا قرضہ اور قرض خواہ مدیون کو حبس میں رکھنے کا مطالبہ بھی کرتے ہوں تو جمہور فقہاء کے نزدیک مدیون کو حبس میں رکھنا جائز ہے۔ بایں ہمہ قرض خواہان دعویٰ کرتے ہوں کہ اس کے پاس مال ہے، مدیون کو تاوقت حبس میں رکھا جائے گا کہ جب اس کی تنگدستی ظاہر ہو جائے چونکہ جس مدیون کے پاس مال نہ ہو اسے حبس میں نہیں رکھا جاتا۔ جب مدیون کو رہا کر دیا جائے تو قاضی مدیون اور قرض خواہان کے درمیان حائل نہ ہو بلکہ قرض خواہان اس کا پیچھا کر سکتے ہیں۔

۳.....اگر مدیون کی تنگدستی دلائل سے ثابت ہو جائے تو قاضی مدیون کو فوراً حبس میں رکھنے کا حکم صادر نہ کرے بلکہ اسے ادائیگی مال کا حکم دے چونکہ قید و حبس ٹال مٹول کی سزا ہے، اور ٹال مٹول کا متحقق ہونا ضروری ہے، اور اگر گواہوں کے ذریعے حق ثابت ہو اور مدیون ادائے حق سے انکار کرتا ہو یا بلا ضرورت ادائیگی میں تاخیر کرتا ہو تو اسے دو ماہ یا تین ماہ یا اس سے زیادہ عرصہ تک قید میں رکھنا جائز ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ادائے حق حبس میں رکھا جائے گا۔

صاحبین اور دوسرے آئمہ مذاہب کے نزدیک اگر حبس ادائے دیون کے لئے کارگر ثابت نہ ہو تو مدیون پر حجر (پابندی) لگا دی جائے گی اور اس کا مال جبراً فروخت کیا جائے گا، حاصل ہونے والی رقم دائنین کے درمیان تقسیم کر دی جائے گی، ان فقہاء کے نزدیک حبس و بند مؤقت ہے یعنی تاوقت یہ کہ مدیون کی فراخی ثابت ہو جائے یا جبراً اس کا مال فروخت کیا جائے گا تا کہ دیون ادا کئے جا سکیں۔

اگر خاوند بیوی کو خرچہ نہ دے تو اسے حبس میں رکھا جائے گا، اگر بیٹا والدین کو خرچہ نہ دے تو بیٹے کو حبس میں نہیں رکھا جائے گا جو اسے مال کے بدل کے طور پر حاصل ہوا ہو یعنی معاوضات میں جیسے مبیع کے ثمن، بدل اجارہ یا کسی عقد کے التزام سے بدل ثابت ہوا ہو جیسے: مہر، کفالت چونکہ ان عقود کا التزام اس کی مالداری کی دلیل ہے۔

اس کے علاوہ مدیون کو کسی اور دین میں محبوس نہیں کیا جائے گا جیسے بدلِ خلع، بدلِ مغصوب، یا کسی تلف شدہ چیز کے بدل میں الّا یہ کہ دائن مدیون کی مالداری کو ثابت کر دے تو اس صورت میں اس کی ٹال مٹول کی وجہ سے مدیون کو حبس کیا جائے گا۔

حبس شرعی کی کیفیت......جس کا یہ مطلب نہیں کہ مستحق حبس کو نہایت تنگ و تاریک جگہ میں محبوس کر دیا جائے بلکہ حبس شرعی کا مطلب یہ ہے کہ مدیون کو تصرف سے روک دیا جائے خواہ اسے کسی مسجد میں پابند کر دیا جائے یا اسے کسی شخص کی تحویل میں رکھ دیا جائے یا دائن اس کے ساتھ ملازم رہے۔

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے زمانے میں حبس و بند کی یہی کیفیت ہوتی تھی اور مستحق حبس کے لئے کوئی تنگ و تاریک کوٹھڑی نہیں ہوتی تھی۔ تاہم جب مسلمانوں کی آبادی بڑھ گئی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مکہ میں ایک گھر خرید لیا اور اسے جیل بنا لیا، علماء کے سامنے دو طرح کی معمولات تھے اس لئے علماء دو فریقوں میں بٹ گئے۔

بعض علماء کہتے ہیں حاکم وقت کسی متعین جگہ کو جیل نہ بنائے چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلیفہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حبس کے لئے کوئی جگہ مقرر نہیں کی، بلکہ حاکم وقت مدیون کو کسی بھی جگہ تصرف سے روکنے پر مجبور کر سکتا ہے یا اس پر کوئی نگران مقرر کر دے یا قرض خواہ کو اس کے ساتھ چمٹے رہنے کی ہدایت کرے جیسا کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول رہا ہے۔

دوسرے علماء کہتے ہیں کہ حاکم وقت حبس وبند کے لئے کسی جگہ کو متعین کر سکتا ہے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت صفوان بن امیہ رضی اللہ عنہ سے چار ہزار دراہم کے بدلے میں مکہ میں مکان خرید لیا تھا جسے: قید وبند کے لئے متعین کر دیا تھا۔

شریعت کی آفاق پذیری اور دیار اسلام میں محکمہ قضاء (عدلیہ)...... جب بھی کسی اسلامی یا عربی ملک پر ضعف وکمزوری کی گھٹائیں امڈتی ہیں اس کے آس پاس کچھ ایسی مشکلات سر اٹھاتی ہیں جن کے ڈانڈے غیر مسلموں سے ملتے ہیں خواہ وہ قانونی نوعیت کی مشکلات ہوں یا اجتماعی یا سیاسی، اس فتنے کی ابتداء مختلف سوالات اٹھانے سے ہوتی ہے، آیا کہ شریعت اسلامیہ کا نفاذ ان پر ہو سکتا ہے یا آیا کہ وہ خاص قوانین کے آگے سر جھکا دیں؟ چنانچہ سلطنت عثمانیہ کے آخری عہد میں انہی حالات سے واسطہ پڑا تھا۔ آج کل سوڈان کے شمال وجنوب کے درمیان ہمیں بھی اس بگڑی ہوئی پیچیدہ صورت حال سے واسطہ پڑ رہا ہے بلکہ ملکی دارالحکومت خرطوم میں بھی یہی صورت حال درپیش ہے اور بڑی حد تک امن وامان میں خلل پڑ رہا ہے، چوری، ڈکیتی اور قتل کی واردات جیسے گھناؤنے جرائم آئے روز پیش آتے ہیں۔

اس طرح کے سوالات مغربی ومشرقی بڑے ممالک میں نہیں اٹھتے اور تعزیراتی قوانین کے نفاذ پر کسی کو اعتراض نہیں ہوتا اگرچہ بسا اوقات شدت کی صورت پیدا ہو جاتی ہے، بسا اوقات سیاسی صورت حال دگرگوں ہو جاتی ہے ان حالات میں قانون کی آفاق پذیری کو احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، حکومت کی عدلیہ اپنے ملکی دائرہ میں جرائم کے وقوع پر نظر رکھتی ہے یہاں تک کہ ذرائع نقل وحمل، بری وبحری ذرائع، ہوائی جہازوں اور بحری جہازوں پر بھی نظر رکھتی ہے، اگرچہ بری، بحری یا فضائی حدود کے باہر ہو، چنانچہ حکومت کو فوراً سیاسی حکمت عملی پر پیش رفت کرنی چاہئے۔

جیسا کہ ستمبر ۱۹۸۸ء کے آخری دو ہفتوں میں برطانیہ میں انگریزوں کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لئے اعلان کیا گیا کہ وہ یا تو برطانیہ کے قوانین کا احترام کریں یا برطانیہ سے کوچ کر جائیں برطانیہ نے امن عامہ کی بحالی کی خاطر یہ اقدام کیا تھا۔

تاہم اس مثال کو سامنے رکھتے ہوئے سوڈان میں قوت ونفاذ کے حوالے سے ایک قضیہ پیش آتا ہے۔

اگر سوڈان میں قوت موجود ہو تو قانون کی سیادت مسلم ہے اور اگر ضعف ہو تو قانون میں لچک رہ جاتی ہے، چنانچہ میڈیا کے ذریعہ ہمیں اس ناپسندیدگی کا علم ہوتا رہتا ہے، بایں ہمہ ناقدین شریعت سے مستفاد تعزیراتی قانون کے متعلق سخت گیری اور شدت کا عیب لگاتے رہتے ہیں جب کہ یہی امر افراتفری کا باعث ہے، پھر بھی جنوبی سوڈان کا معاملہ شمالی سوڈان سے الگ ہے۔

درحقیقت شمالی سوڈان کی مشکل یہ ہے کہ وہ سیاسی حوالے سے بیرونی تائید پر اعتماد کرتا ہے تاہم اس کے بھی کچھ اہداف ہیں جو نا قابل تحسین ہیں۔

بایں ہمہ میں تعزیراتی قانون اور عدلیہ کے آفاقی اصول کو بیان کروں گا، اس کے ساتھ ساتھ میں خود ساختہ تعزیراتی قانون اور ہمارے فقہاء کے مقرر کردہ قانون میں موازنہ بھی پیش کروں گا، تاکہ مشابہت اور اختلاف کی وجوہات نمایاں ہو جائیں، اور جو لوگ اللہ تعالیٰ کی شریعت سے پہلو تہی کرنے کے درپے ہیں تاکہ جرائم کا دھندہ پنپتا رہے، ان کے ذرائع کا ابطال ہو، مجرمین بے خوف نہ رہیں اور جرائم کا بالکلیہ خاتمہ ہو۔

یہ امر طے شدہ ہے کہ شریعت مطہرہ کی اصل اور منبع خدائی سرچشمہ ہے، روز اول سے تا حال یہ امر مسلم ہے، شریعت اپنے نام لیواؤں کو بھلائی، سلامتی، عدل وانصاف واستحکام اور خوشگوار زندگی کی نوید سناتی ہے، شریعت کی یہ کرم فرمائی کسی مخصوص خطۂ ارضی کے لئے نہیں بلکہ عالمگیر ہے وہ مسلمانوں کے ساتھ ساتھ غیر مسلموں کو بھی عزت کی نگاہ سے دیکھتی ہے۔

تا کہ وہ بھی اپنے ملک میں خوشگوار زندگی گزار سکیں، چنانچہ جب شریعت مطہرہ کے احکام کا نفاذ ہو جاتا ہے تو یہ اہداف تیزی سے وجود میں آجاتے ہیں، صرف تعزیرات سے یہ اہداف حاصل نہیں ہوتے بلکہ اسلامی ممالک کے جملہ نظام ہائے زندگی کے سیاسی، اقتصادی اور اجتماعی ڈھانچے کو اسلامی ڈگر پر لانے کی ضرورت ہے تا کہ لوگوں کے سامنے یہ بات عیاں ہو جائے کہ اسلام سراسر خیر ہے، رحمت ہے، عدل ہے اور مصلحت ہے، بارہا تجربہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ خود ساختہ قوانین اور سزائیں عوام الناس کو دائمی سعادت فراہم کرنے میں ناکام ہو چکی ہیں اور نہ ہی خود ساختہ نظام ہائے زندگی دائمی امن وسلامتی کے ضامن ہیں۔

اس میں کوئی فرق نہیں کہ جس طرح ترقی پذیر ممالک کو شریعت اسلامیہ کے نفاذ کی ضرورت ہے اسی طرح ترقی یافتہ ممالک کو بھی اس امر کا احتیاج درپیش ہے، تقریباً سبھی لوگ جانتے ہیں کہ متحدہ امریکہ میں جرائم کی نسبت (وشرح) دوسرے ممالک سے کہیں زیادہ ہے اور ہر ثانیہ برطانیہ اور امریکہ میں کسی نہ کسی گھناؤنے جرم کا ارتکاب ہوتا ہی رہتا ہے۔

یہ اصول جو خود ساختہ قوانین کی رو سے قابل نفاذ سمجھا جاتا ہے اسے ''تعزیراتی قانون کی آفاق پذیری'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، لیکن اس پردو استثناء وارد ہوتے ہیں ان میں سے ایک داخلی ہے اور دوسرا خارجی، داخلی استثناء بعض مخصوص افراد کو معافی دینے کا مقتضی ہے یہ افراد پارلیمنٹ کے اراکین ہوتے ہیں اور بیرونی ممالک کے رؤساء ہوتے ہیں۔

خارجی استثناء سے مراد ریاست کی خطی دسترس سے باہر نفاذ قانون ہے، اس کا نفاذ ایسے جرائم کی روک تھام کے لئے مؤثر ہوتا ہے جو ملکی امن امان میں خلل کا باعث ہوں، جعلی کرنسی کے جرائم اور ملکی جعلی مہروں کے جرائم۔

فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ دار الاسلام میں نفاذ شریعت مسلمانوں پر واجب ہے، جیسا کہ خود ساختہ قوانین میں یہ امر مسلم ہے، عربی قوانین بھی انہی میں سے ہیں باوجود یہ کہ بسا اوقات اختلاف کی نوعیت پیدا ہوتی رہتی ہے، آیا کہ مستأمن پر بھی شریعت کا نفاذ ہو گا یا نہیں، اس میں ہمارے فقہاء کا اختلاف ہے۔ مستأمن سے مراد وہ شخص ہوتا ہے جو ویزا لے کر ہمارے ملک میں آجائے، یا سفارت خانے کی مدد سے آجائے یا بیرون ملک قونصل خانوں کے تعاون سے آجائیں۔

اسی طرح اس شخص کے متعلق بھی اختلاف ہے جو بیرون ملک جرم کر بیٹھے آیا اس پر بھی شرعی قانون لاگو ہو گا یا نہیں۔

اسلامی ممالک میں دیوانی معاملات اور تعزیراتی معاملات میں شریعت کا نفاذ مسلمانوں پر واجب ہے۔ چنانچہ اقلیمی قضاء اقلیمی شریعت کے تابع ہے، حنفیہ کے نزدیک اور شافعیہ کے ایک قول کے مطابق مسلمان قاضی پر واجب ہے کہ وہ آدمیوں کے حقوق کے متعلقہ نزاع کا فیصلہ کرے خواہ یہ حقوق از قسم دین ہوں یا از قسم معاملات۔ چونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو ذیل کی آیت میں مخاطب کیا ہے۔

وَ اَنِ احْکُمْ بَیْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَ لَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ وَ احْذَرْهُمْ اَنْ یَّفْتِنُوْكَ عَنْۢ بَعْضِ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ اِلَیْكَ فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ اَنَّمَا یُرِیْدُ اللّٰهُ اَنْ یُّصِیْبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوْبِهِمْ وَ اِنَّ كَثِیْرًا مِّنَ النَّاسِ لَفٰسِقُوْنَ ﴿۴۹﴾

اور (ہم حکم دیتے ہیں کہ) تم ان لوگوں کے درمیان اسی حکم کے مطابق فیصلہ کرو جو اللہ نے نازل کیا ہے اور ان کی خواہشات کی پیروی نہ کرو اور ان کی اس بات سے بچ کر رہو کہ وہ تمہیں فتنے میں ڈال کر کسی ایسے حکم سے ہٹا دیں جو اللہ نے نازل کیا ہو، اس پر اگر وہ منہ موڑیں تو جان رکھو اللہ نے ان کے بعض گناہوں کی وجہ سے اللہ نے ان کو مصیبت میں مبتلا کرنے کا ارادہ کر رکھا ہے اور ان لوگوں میں سے بہت سے فاسق ہیں۔ المائدہ ۵/۴۹

یہ حکم مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں کو شامل ہے۔

جب کہ امام مالک امام احمد اور ایک قول کے مطابق امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ مذہب ہے کہ معاملات میں مسلمان قاضی کو اختیار ہے کہ وہ غیر مسلموں کا فیصلہ کرے یا نہ کرے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

فَاِنْ جَآءُوْكَ فَاحْكُمْ بَیْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ

اگر یہ لوگ (غیر مسلمین) تمہارے پاس آئیں توان کے درمیان فیصلہ کردو یاان سے اعراض کرلو۔ المائدہ،۵/ ۴۲

بظاہر پہلی رائے زیادہ مضبوط ہے چونکہ مؤخر الذکر آیت پہلی آیت سے منسوخ ہے، نیز غیر ملکی لوگ جو ہمارے ملک کو وطن بنالیں انہیں امن وامان فراہم کرنا ہمارا فریضہ ہے اوران سے ظلم وزیادتی کو دوررکھنا ہمارے اوپرواجب ہے، حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ فتنہ اور فساد کا قلع قمع کرے، غیر مسلمین کو بھی حق حاصل ہے کہ وہ ہمارے پاس اپنے معاملات فیصلہ کے لئے لائیں۔

پہلی رائے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول سے بھی مؤید ہوتی ہے چنانچہ آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: لوگوں پر ٹیکس اس لئے لگایا جاتا ہے تاکہ ان کے اموال ہمارے اموال کی طرح محفوظ ہوجائیں ان کی جانیں ہماری جانوں کی طرح محفوظ ہوجائیں۔ ابوداؤد اور بیہقی نے ایک حدیث روایت کی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! خبردار جو شخص کسی معاہد پر ظلم کرے یا بدعہدی کرے یا اس کی طاقت سے زیادہ اس پر بار ڈالے یا اس کی دلی رضامندی کے بغیر اس سے کوئی چیز لے تو قیامت کے دن اس مظلوم کی طرف داری میں خود کروں گا۔

مستأمن کے متعلق دوآراء میں منحصر ہے:

۱.....امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کی رائے۔

۲.....جمہور کی رائے: امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ہے کہ وہ مستأمن جو دارالاسلام میں مقررہ مدت کے لئے اقامت اختیار کرے اس سے اگر کوئی جرم سرزد ہوجائے جو حقوق اللہ کے متعلق ہو جیسے شرب خمر، زنا، چوری تو اس پر شرعی سزائیں لاگو نہیں ہوں گی (یعنی اس پر حدود قائم نہیں کی جائیں گی) چونکہ مستامن نے حقوق العباد کا التزام کیا ہوتا ہے اور دینی سزائیں مسلمان حاکم کو مستأمن پر کامل دسترس اور ولایت حاصل نہیں ہوتی، کیونکہ مستأمن عارضی مدت کے لئے ہمارے ملک میں آیا ہوتا ہے۔

رہی بات دیوانی معاملات اور تعزیراتی معاملات کی سو ان میں مستأمن عام مسلمانوں کے حکم میں ہوگا۔ مثلاً: قصاص، قذف، غصب وغیرہ میں اسے تعزیرات اور مسؤلیت کا سامنا کرنا ہوگا۔ چونکہ دیوانی معاملات میں سزا جاری کرنے پر معاشرے کی اصلاح اور مجرم کی زجروتوبیخ ہے۔

جمہور فقہاء امام ابویوسف اور شیعہ امامیہ، زیدیہ کا مذہب ہے کہ مستأمن ذمی کے حکم میں ہے اس پر شرعی احکام لاگو ہوں گے، اسے دیوانی معاملات اور امن عامہ میں مخل ہونے والے جملہ احکام کا سامنا کرنا ہوگا۔ وہ جرائم جن سے شخصی حقوق تہ وبالا ہوں جیسے: قصاص، چوری، قذف اموال کا تلف کرنا اور وہ جرائم جو حقوق اللہ سے متعلق ہوں جیسے: شراب نوشی، زنا ان سب میں مستأمن کو سزا بھگتنی ہوگی۔ چونکہ ان جرائم کا ارتکاب اسلامی حکومت کے حق سیادت کو للکارنے کے مترادف ہے نیز سزا جاری کرنے میں معاشرہ کی بقا ہے نیز جب مستأمن معاہدہ نامہ پر دستخط کرتا ہے تو وہ اسلام کے احکام کی پابندی کو تسلیم کرلیتا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نظریہ کو عثمانی سلطان ''سلیمان قانونی'' کے عہد میں غیر ملکیوں کو چھوٹ دینے اور انہیں عطا کرنے کا سبب اور ذریعہ بنالیا گیا اور اس نظریہ کے سائے تلے غیر ملکیوں کو ملنے والی مراعات کو ''امتیازات لاجنبیہ'' کا نام دیا گیا، اس نظریہ کا یہ اثر ہوا کہ اس سے مسلمانوں کے حقوق کا ضیاع ہونے لگا اور غیر ملکی سر اٹھانے کے قابل ہوگئے۔

جمہور فقہاء کی رائے پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ تعزیراتی تحفظ جس پر بین الاقوامی عرف میں سفارتی اراکین کا ماتحت ہونا مرتب ہوتا ہے خواہ دیوانی مسائل میں یا انتظامی مسائل میں، یہ تحفظ ہمارے فقہاء کے نزدیک مقرر نہیں ہے، چنانچہ مستأمن، سفیر، قونصلر اور غیر ملکی سربراہ ہر ایک دیوانی اور تعزیراتی معاملات میں جوابدہ ہوگا چونکہ جو شخص بھی مسلمان کے درمیان مقیم ہو دفع فساد اس کی ذمہ داری ہے اگرچہ وہ مقررہ مدت کے لئے مقیم ہو، نیز مجرم کسی طرح حمایت کا مستحق نہیں ہوتا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی رائے کے مطابق بھی دیوانی اور تعزیراتی معاملات میں مستأمن پر جوابدہی ہوگی لیکن تعزیراتی مسئولیت کے حوالے سے اسے معافی ہوگی چونکہ تعزیراتی معاملات جیسے: شراب نوشی، زنا حقوق اللہ سے متعلق ہیں۔

ہمارے استاذ مرحوم شیخ محمد ابوزہرہ کی رائے ہے کہ حدود شرعیہ کے علاوہ تعزیراتی سزائیں جن کے متعلق کوئی نص وارد نہیں ہوئی کو سیاسی نمائندگان بین الاقوامی عرف کے مطابق معاف کرسکتے ہیں، چونکہ ان سزاؤں کی تعیین کا اختیار حاکم وقت کو سپرد ہوتا ہے وہ مصلحتِ عامہ کے پیش نظر معاف کرسکتا ہے۔

عرف یا بین الاقوامی قانون اگرچہ سیاسی نمائندہ قضاء کے آفاق پذیری کے ماتحت نہیں ہوتا چونکہ اسے اپنے اوپر ظلم ہونے کا خوف ہوتا ہے اور اسے اپنے تحفظ کے خاتمے کا اندیشہ ہوتا ہے، چنانچہ زیر سفارت حکومت کو محاکمہ کی اجازت ہوتی ہے، جیسا کہ حکومت غیر مرضی شخص کو اعتبار میں لاسکتی ہے اور اس سے استدعا کا مطالبہ کرسکتی ہے، بلکہ وہ حکومت خطرناک جرائم میں اسے واپس بھی کرسکتی ہے، حکومت کو اپنی سلامتی برقرار رکھنے کے لئے اختیار ہے کہ وہ اسے اپنی گرفت میں لے لے، جیسا کہ حکومت سفارتی تحفظ کے خاتمے کا مطالبہ کرسکتی ہے، رہی بات قونصلروں کی سو آفاقی عدلیہ کے ماتحت رہنا ان کے لئے جائز ہے، عصر حاضر کا بین الاقوامی عرف ہمارے فقہاء کے نزدیک شریعت میں مقرر حکم کے قریب تر ہے۔

رہی بات دارالاسلام کی رعایا پر احکام شریعت کی تنفیذ کے حوالے سے فقہی اختلاف کی جب کہ کوئی شخص دارالاسلام سے باہر کسی جرم کا ارتکاب کر بیٹھے، سو اس میں دو آراء کو نمائندگی کا درجہ حاصل ہے، ایک حنفیہ کی رائے ہے اور دوسری جمہور کی رائے ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ تعزیراتی احکام شرعیہ اس مسلمان اور ذمی پر لاگو نہیں ہوں گے جو دارالحرب میں کسی جرم کا ارتکاب کر بیٹھے چونکہ دارالحرب اور غیر مسلم ملک میں امام کو ولایت حاصل نہیں ہوتی، دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ حد اسی وقت قائم کی جاسکتی ہے جب اس کے قائم کرنے اور نفاذ پر قدرت ہو اور جس وقت جرم کا دارالحرب میں مجرم ارتکاب کر رہا ہوتا ہے امام کو مجرم پر قدرت حاصل نہیں ہوتی جب قدرت مفقود ہے تو سزا بھی واجب نہیں ہوگی۔

ہاں البتہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے دو امور میں اپنے استاذ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی مخالفت کی ہے۔

اول...... یہ کہ سودی معاملہ ہر ملک میں حرام ہے خواہ سودی معاملہ دارالاسلام میں ہو یا دارالحرب میں، چونکہ سود فی ذاتہ حرام ہے خواہ جس جگہ بھی ہو۔

دوم...... یہ کہ مسلمان قیدی کو اگر دارالحرب میں کوئی مسلمان یا کوئی ذمی قتل کردے تو اس پر اس کی دیت واجب ہوگی، چونکہ جب قصاص لینا مشکل ہو تو دیت واجب ہوگی کیونکہ قید ہونے سے مسلمان کی عصمت کالعدم نہیں ہوجاتی۔

رہی بات جمہور (امام مالک، شافعی اور احمد) کی سو ان کی رائے ہے کہ جرم کا ارتکاب خواہ جس جگہ ہو اس پر شریعت لاگو ہوگی خواہ جرم اسلامی ممالک کی حدود میں ہو یا اسلامی ممالک کی حدود کے باہر، خواہ مجرم مسلمان ہو یا ذمی یا مستامن، چونکہ مسلمان خواہ جس جگہ بھی ہو احکام اسلام کا پابند ہوتا ہے، جب کہ ذمی اور مستامن معاہدہ کی رو سے پابند ہوتے ہیں۔ چنانچہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ حنین کے موقع پر مشرکین کے علاقہ میں نشہ میں دھت شخص کو سزا دینے کا حکم دیا، ابوداؤد نے مراسیل میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: سفر و حضر میں قریب و بعید پر حدود قائم کرو اور اللہ تعالیٰ کے معاملہ میں کسی ملامت گر کی ملامت کی پرواہ مت کرو۔

جمہور کی رائے کے مطابق یہ حکم ہر حرام کام کو شامل ہے جیسے سود، جوا، رشوت، سٹہ وغیرہ۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کیا زبردست بات نقل کی ہے کہ وہ امر جو کتاب و سنت کے موافق ہے اور مسلمانوں نے جسے صحیح سمجھا ہے اور اس پر ان کا اتفاق بھی ہے وہ یہ کہ جو چیز دارالاسلام میں حلال ہے وہ دارالکفر میں بھی حلال ہے اور جو چیز دارالاسلام میں حرام ہے وہ دارالکفر میں بھی حرام ہے، سو جس شخص نے حرام کا ارتکاب کیا اس پر اللہ کی حد ہوگی، دارالکفر کسی چیز کے حکم کو ساقط نہیں کر دیتا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تصریح اس امر کو واضح کر دیتی ہے کہ کون ومکان سے افعال کی تحریم تبدیل نہیں ہو جاتی لہٰذا فعل حرام کے ارتکاب سے مقررہ سزا ساقط نہیں ہوتی۔

یہ جمہور کا نظریہ ہے اور آج کل خود ساختہ قوانین میں اسی نظریہ کی بالادستی مسلم ہے۔ ہاں البتہ احکام شریعت اور خود ساختہ قوانین میں اتنا فرق ہے کہ ماہرین قوانین بیرون ملک سرزد ہونے والے جرم پر سزا کو اس صورت میں روا سمجھتے ہیں جب اس میں کوئی مصلحت ہو، اس کا بیان پہلے گذر چکا ہے کہ مثلاً جعلی کرنسی اور سرکاری مہروں کی جعل سازی کے جرائم وغیرھا۔

جب کہ ماہرین شریعت حدود کو واجب قرار دیتے ہیں ان میں معافی کی گنجائش نہیں البتہ حاکم وقت کو اختیار ہے کہ وہ تعزیرات کو معاف کر دے۔

دوسری فصل......دعویٰ اور بینات ❶

خاکہ موضوع......اس فصل کے ذیل میں حق تک رسائی حاصل کرنے کے ذریعہ کے متعلق گفتگو ہوگی اور وہ ذریعہ دعویٰ ہے اور اثبات حق کے مختلف طریقوں کے متعلق گفتگو ہوگی۔ وہ مختلف طریقے یہ ہیں: گواہی، قسم سے انکار (جسے نکول کہا جاتا ہے) اقرار، اور مختلف قرائن۔ دو دعویٰ کے آپس میں متعارض ہونے اور دو بینہ کے آپس میں متعارض ہونے کے متعلق بھی گفتگو ہوگی۔ اس ساری گفتگو کا احاطہ درج ذیل مباحث میں کیا جائے گا۔

پہلی بحث......دعویٰ کی تعریف، رکن دعویٰ، شرائط اور اس مشروعیت میں اصل۔

دوسری بحث......دعویٰ کی دو انواع یا دعویٰ کے بعد مدعا علیہ پر کیا واجب ہوتا ہے۔

تیسری بحث......دعویٰ کا حکم یا دعویٰ کرنے کے بعد مدعا علیہ پر کیا ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں۔

چوتھی بحث......طرفین کے دلائل وحجج یا اثبات حق کے مختلف طریقے۔

پانچویں بحث......بینہ کے تعارض کے ساتھ ساتھ دو دعواؤں کے تعارض کا حکم۔

چھٹی بحث......ملک کے متعلق دو دعواؤں کے تعارض کا حکم، ملکیت کا حکم اور وہ حقوق جن کی ملک مقتضی ہوتی ہے۔

پہلی بحث......دعویٰ کی تعریف، دعویٰ کا رکن، شرائط اور دعویٰ کی مشروعیت کی اصل

دعویٰ کی تعریف: دعویٰ کا لغوی معنی......قول یقصد به الانسان ایجاب حق علی غیرہ یعنی ایسی بات جس سے انسان دوسرے پر اپنا حق واجب کرتا ہے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے "ولهم ما یدعون" اور انہیں ہر وہ چیز ملے گی جو وہ منگوائیں گے۔ (یٰس ۵۷/۲۶) دعویٰ کی جمع دعاوی اور دعاوی ہے شرعی تعریف یہ ہے۔ "اخبار بحق للانسان علی غیرہ عند الحاکم" یعنی حاکم کے پاس کسی انسان کا کسی دوسرے پر اپنے حق کی خبر دینا۔ ❷

---

❶......بینات بینۃ کی جمع ہے مراد ایسی چیز جس سے حق بیان ہو اور ظاہر ہو، حق بسا اوقات قسم سے ظاہر ہوتا ہے بسا اوقات گواہوں سے ظاہر ہوتا ہے، گواہوں کو بھی بینہ کہا جاتا ہے، دعویٰ مفرد ذکر کیا ہے چونکہ دعویٰ کی حقیقت یکتا ہے جب کہ بینات کی نوعیتیں مختلف ہوتی ہیں۔ ❷الدر المختار ۲۳۷/۴، مغنی المحتاج ۴۶۱/۴۔

رکن......زبان سے کسی شخص پر اپنے حق کی بابت مطالبہ کے الفاظ دعویٰ کا رکن ہیں۔مثلاً: یوں کہے فلاں شخص کے ذمہ میرا حق ہے، یا فلاں نے قبول کرلیا، یا میں نے فلاں کا حق ادا کر دیا یا کہے کہ فلاں نے مجھے بریٔ الذمہ کر دیا ہے وغیرھا۔ ❶

شرائط حنفیہ کے نزدیک

اول: اہلیت، عقل اور تمیز......دعویٰ کی یہ شرط ہے کہ مدعی اور مدعا علیہ صاحب عقل ہوں۔

چنانچہ مجنون اور غیر ممیز بچے (جو تمیز نہ کرسکتا ہو) کا دعویٰ غیر صحیح ہے، جیسے مجنون اور غیر ممیز بچے پر دعویٰ کرنا صحیح نہیں، اگر کوئی شخص مجنون یا بچے پر دعویٰ کر دے تو وہ جواب دعویٰ کے پابند نہیں ہوں گے۔لہٰذا ان کے خلاف گواہ قابل قبول نہیں ہوں گے۔

دوم......یہ کہ دعویٰ مجلسِ قضاء (عدالت) میں ہو، چونکہ عدالت کے علاوہ کہیں دوسری جگہ دعویٰ صحیح نہیں ہوتا۔

سوم......یہ کہ مدعی کا دعویٰ ایسے فریق پر ہو جو سماعت دعویٰ گواہ اور فیصلہ کے وقت مجلس قضاء (عدالت) میں موجود ہو، حنفیہ کے نزدیک غائب کے خلاف فیصلہ کرنا صحیح نہیں ہوتا۔خواہ گواہی کے وقت مدعا علیہ غائب ہو یا اس کے بعد، خواہ قاضی کی مجلس سے غائب ہو یا اس شہر سے غائب ہو جس میں قاضی رہتا ہو۔دوسرے مذاہب میں اس شرط کی رعایت نہیں کی گئی۔

پہلے گزر چکا ہے کہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک غائب کے خلاف فیصلہ کرنا جائز ہے بشرطیکہ جب مدعی اپنے دعویٰ کی صحت پر گواہ قائم کر دے، البتہ یہ دیوانی مقدمات میں ہوتا ہے حدود میں نہیں۔

چہارم......جس چیز کے متعلق دعویٰ کیا جا رہا ہو وہ معلوم و متعین ہو، مثلاً متنازع فیہ چیز اگر از قسم منقولات ہو اور اسے منتقل کرنے میں دقت نہ ہوتی ہو تو عدالت میں حاضر کر کے اس کی طرف اشارہ کیا جائے، اگر غیر منقولات میں سے ہو تو اس کا محل وقوع اور حدود اربعہ کو بیان کر دیا جائے مثلاً: زمین، مکان، دوکان اور پن چکی وغیرہ۔اگر مدعا بہ ❷ (جس چیز کا دعویٰ کیا گیا ہو) از قسم دیون ہو تو اس کی جنس نوع اور صفت بیان کر دینا کافی ہے۔مثلاً نقدی مال، گندم، جو وغیرہ۔چونکہ دین متعین تبھی ہوتا ہے جب مذکورہ امور بیان کر دیئے جائیں۔مدعی بہ کا متعین اور معلوم ہونا اس لئے ضروری ہے کہ مدعا علیہ جواب دعویٰ کا اسی وقت پابند ہوتا ہے جب مدعی بہ معلوم و متعین ہو نیز گواہ بھی مجہول چیز کے متعلق گواہی نہیں دے سکتے پھر قاضی کے لئے بھی فیصلہ تبھی ممکن ہوگا جب مدعا بہ معلوم و متعین ہو۔

پنجم......یہ کہ موضوع دعویٰ مشروع ہو جسے مدعا علیہ پر لازم کرنا ممکن ہو، اگر الزام ممکن نہ ہو تو دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا، مثلاً کوئی انسان دعویٰ کرتا ہو کہ وہ فلاں فریق کا وکیل ہے اور اگر دوسرا فریق انکار کرتا ہو تو قاضی دعویٰ کی سماعت نہیں کرے گا چونکہ وکالت عقد غیر لازم ہے کیونکہ مدعی فی الوقت وکیل کو معزول بھی کرسکتا ہے۔

ششم......یہ کہ مدعی بہ ایسی چیز ہو جو ثبوت کا احتمال رکھتی ہو، چونکہ جو چیز حقیقۃً یا عادۃً محال ہو تو اس کے متعلق دعویٰ جھوٹا ہوگا، مثلاً ایک شخص اپنے سے بڑی عمر والے کے متعلق دعویٰ کر رہا ہو کہ یہ میرا بیٹا ہے، بلاشبہ اس کا دعویٰ قابل سماعت نہیں ہوگا چونکہ عمر میں اس سے بڑا شخص اس کا بیٹا نہیں ہوسکتا۔اسی طرح اگر کوئی شخص معروف النسب کے متعلق کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تب بھی اس کا دعویٰ قابل سماعت نہیں ہوگا۔ ❸

مدعی کے اقوال میں تناقض کا نہ ہونا بھی شرط ہے، چنانچہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر دین کا دعویٰ کیا پھر یہ امر پایۂ ثبوت تک پہنچ گیا کہ اس نے عدم دین کا اقرار بھی کرلیا ہے تو اس کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا۔اسی طرح اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ فلاں شخص تنہا قاتل ہے پھر دعویٰ کیا کہ اس کے ساتھ دوسرا شخص بھی قتل میں شریک ہے تو اس کا دوسرا دعویٰ مسموع نہیں ہوگا چونکہ دوسرا دعویٰ پہلے دعویٰ کے متناقض ہے۔ہاں البتہ اگر فریق ثانی تصدیق کر دے تو اسے اس کے اقرار کی بدولت پکڑ لیا جائے گا۔

---

❶......البدائع ۶/۲۲۲۔❷مدعی: دعویٰ کرنے والا، مدعا علیہ جس پر دعویٰ کیا جائے۔مدعا بہ: وہ چیز جس کے متعلق دعویٰ کیا گیا ہو۔تفصیل آگے آیا چاہتی ہے۔❸المبسوط ۱۷/۳۹، تکملۃ فتح القدیر ۶/۱۳۷، البدائع ۶/۲۲۲، اللباب ۴/۲۷۔

مشروعیت دعویٰ میں اصل......دعویٰ میں اصل حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ اگر لوگوں کو ان کے دعویٰ کے مطابق عطا کرنا شروع کر دیا جائے تو پھر ہر کوئی لوگوں کے اموال اور جانوں کا دعویٰ کرنا شروع کر دے گا، ہاں البتہ مدعی کے ذمہ گواہ ہیں اور منکر کے ذمہ قسم ہے۔ ❶

یہ بات عیاں ہے کہ تنازعات اور جھگڑوں کا وقوع بشری تقاضا ہے، دعویٰ کے ذریعہ جھگڑوں کو نمٹانا لابدی ہے چونکہ جھگڑوں کو طول دینے میں بہت بڑی خرابی اور فساد کبیر ہے جب کہ اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں کرتا۔ ❷

دوسری بحث......دعویٰ کی دو انواع اور مدعی و مدعا علیہ کی تعیین

دعویٰ کی دو اقسام ہیں:

۱......صحیح ۲......فاسد۔

دعویٰ صحیح......وہ ہوتا ہے جس میں اوپر مذکورہ تمام شرائط پائی جائیں اور ان شرائط سے متعلقہ احکام بھی مکمل ہوں مثلاً: عدالت میں فریق کو حاضر کرنا اور اس سے مدعی کے دعویٰ کا جواب طلب کرنا اور اس سے قسم لینا۔

دعویٰ فاسدہ......وہ ہوتا ہے جس میں کوئی شرط نہ پائی جاتی ہو، دعویٰ فاسدہ پر مقصود احکام مرتب نہیں ہوتے، دعویٰ فاسدہ جیسے غائب شخص پر دعویٰ کرنا، یا مدعی بہ کا مجہول ہونا چونکہ مجہول چیز کا اثبات دشوار ہوتا ہے، چنانچہ گواہوں کے لئے گواہی دینا ممکن نہیں ہوتا اور مجہول چیز کا قاضی فیصلہ بھی نہیں کر سکتا۔ ❸

مدعی اور مدعا علیہ کی تعیین......دعویٰ کے اکثر مسائل مدعی اور مدعا علیہ کی معرفت پر موقوف ہیں بلکہ دعاوی کا دارومدار ہی مدعی اور مدعا علیہ پر ہے بالخصوص گواہوں اور قسم کا التزام انہی کو کرنا پڑتا ہے، اس لئے مدعی اور مدعا علیہ کی تعیین ضروری ہوئی۔

مدعی......مدعی وہ فریق ہوتا ہے جو اگر مقدمہ بازی ترک کر دے تو اسے مقدمہ بازی پر مجبور نہ کیا جائے، چونکہ مدعی مطالبہ کرتا ہے یا مدعی وہ فریق ہوتا ہے جس کا قول ظاہر کے مخالف ہو۔

مدعی علیہ......وہ فریق ہوتا ہے جسے مقدمہ بازی پر مجبور کیا جاتا ہے۔ چونکہ وہ مطلوب ہوتا ہے۔ ❹ یا مدعا علیہ وہ ہوتا ہے جس کا قول ظاہر کے موافق ہو۔ اور ظاہر سے مراد بری الذمہ ہونا ہے اور ایک قول کے مطابق مدعی وہ ہے جس کے ذمہ اثبات حق ہو۔ اور مدعا علیہ وہ ہے جو اس کا انکار کرتا ہو۔ ایک اور قول کے مطابق منکر مدعا علیہ ہوتا ہے اور دوسرا فریق مدعی ہوتا ہے۔ ❺

تیسری بحث......دعویٰ کا حکم

یا وہ امور جو بعد از دعویٰ مدعا علیہ پر واجب ہوتے ہیں......دعویٰ کے متعلق قاضی کا اہم کردار ہوتا ہے چنانچہ جب مدعی فریق ثانی کے ساتھ عدالت میں آئے تو قاضی اس سے موضوع دعویٰ کے متعلق دریافت کرے، اگر دعویٰ صحیح ہو یعنی شرائط دعویٰ پائی جاتی ہوں اور فریق ثانی حاضر ہو تو قاضی مدعا علیہ سے جواب دعویٰ کا مطالبہ کرے چونکہ جھگڑے کو جڑ سے اکھاڑ دینا واجب ہے۔

---

❶......حدیث حسن رواه البيهقي واحمد هكذا رواه مسلم والبخارى۔(نصب الراية ۴/۹۵) ❷المبسوط ۱۷/۲۸، المغنى ۹/۲۷۲، مغنى المحتاج ۴/۴۶۱۔ ❸تكملة فتح القدير ۶/۱۳۷، المبسوط ۱۷/۳۰۔ ❹اللباب شرح كتاب القدورى ۴/۲۶، تكملة فتح القدير ۶/۱۳۸، الدرالمختار ۴/۲۳۷، تكملة ردالمحتار ۱/۳۱۰ البدائع ۶/۲۲۴۔ ❺البدائع المرجع السابق، المغنى ۹/۲۷۱۔

اس صورت میں دعویٰ کا حکم یہ ہوگا کہ مدعا علیہ پر جواب واجب ہوگا وہ یا تو دعویٰ کے حق میں ہاں کرے یا نہیں۔ یہاں تک کہ اگر مدعا علیہ خاموش رہا تو اس کی خاموشی انکار تصور ہوگی اور مدعی کے گواہ قبول کئے جائیں گے اور مدعی علیہ کے خلاف فیصلہ کر دیا جائے گا، اگر مدعا علیہ موضوع دعویٰ کا اقرار کر لے تو قاضی اس کے خلاف فیصلہ صادر کر دے چونکہ مدعا علیہ اپنے اوپر اقرار کرنے میں متہم نہیں ہوتا اسے ادائے حق کا حکم دیا جائے گا۔

اگر مدعا موضوع دعویٰ کا انکار کرے تو مدعی سے گواہ طلب کئے جائیں گے، اگر مدعی نے گواہ پیش کر دیئے تو ان کی روشنی میں فیصلہ کیا جائے گا، تاکہ دعویٰ کی سچائی کا پہلو جھوٹ کے پہلو پر راجح ہو۔

اگر مدعی گواہ پیش کرنے سے عاجز ہو اور مدعا علیہ سے قسم لینے کا مطالبہ کرتا ہو تو قاضی مدعا علیہ سے قسم لے، اس کی دلیل حضرمی اور کندی کے قصہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے آپ نے مدعی سے فرمایا: کیا تمہارے پاس گواہ ہیں؟ وہ بولا: نہیں۔ آپ نے مدعی علیہ سے فرمایا: تمہارے اوپر قسم ہوئی۔ ❶

اگر مدعی کہے: میرے پاس گواہ ہیں البتہ وہ شہر میں ہیں، وہ گواہ پیش کرنے کے بجائے مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کرے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مدعا علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی چونکہ جب مدعی گواہ پیش کرنے سے عاجز آئے تب وہ مطالبہ قسم کا حق رکھتا ہے، جیسا کہ مذکورہ بالا حدیث میں ہے۔ جب کہ مدعی گواہ پیش کرنے سے عاجز نہیں لہٰذا مدعا علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی چونکہ قسم کا مطالبہ مدعی کا حق ہے کیونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے بار گواہ مدعی کے ذمہ ہے اور قسم منکر کے ذمہ ہے۔ ❷

کیا ایک گواہ اور قسم سے فیصلہ کیا جا سکتا ہے؟ اور کیا قسم مدعی پر وارد کی جا سکتی ہے؟ یا اگر مدعا علیہ قسم اٹھانے سے انکار کر دے تو کیا اس کے خلاف فیصلہ صادر کیا جا سکتا ہے؟ ان سب سوالوں کا جواب درج ذیل بحث میں پیش کیا جائے گا۔

چوتھی بحث.....دو دعویٰ کرنے والوں (فریقین) کے دلائل اور اثبات حق کے مختلف طریقے

صیغہ قضاء میں اثبات کے جن مختلف طریقوں پر اعتماد کیا جاتا ہے وہ یہ ہیں: گواہ، قسم، قسم سے انکار، اقرار، اور گواہی کے ساتھ قسم۔

گواہی.....گواہی مدعی کی حجت ہے چنانچہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے گواہ پیش کرنا مدعی کی ذمہ داری ہے۔ عقلی وجہ یہ ہے کہ مدعی مخفی امر کا دعویٰ کرتا ہے لہٰذا اس کے اظہار کا وہ محتاج ہے اور گواہوں میں اظہار کی قوت موجود ہوتی ہے۔

میں گواہی کے موضوع پر مستقل ایک بحث پیش کروں گا۔

گواہ یا تو دو مرد ہوں گے یا ایک مرد دو عورتیں یا ایک مرد گواہ اور ساتھ قسم یا چار مرد یا چار عورتیں۔

قسم.....مدعا علیہ کی حجت ہے چونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ''قسم مدعا علیہ پر ہوگی۔'' اگر مدعا علیہ نے قسم اٹھالی تو قاضی مقدمہ کا فیصلہ کر دے، اگر مدعی گواہ پیش کر دے تو طرفین کے درمیان مقدمہ اپنی انتہاء کو پہنچ جاتا ہے۔

اگر مدعا علیہ قسم سے انکار کر دے تو کیا مدعی سے قسم لی جائے گی یا قسم کے انکار پر اس کے خلاف فیصلہ کر دیا جائے گا؟ تاہم اس مسئلہ میں فقہاء کی دو آراء ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

قسم سے انکار پر، رد قسم اور فیصلہ.....اگر مدعا علیہ قسم اٹھانے سے انکار کرے تو کیا مدعی سے قسم لی جائے یا انکار قسم پر مدعا علیہ کے

❶.....اخرجه البخاری و مسلم عن وائل ابن حجر ❷تكملة فتح القدير ۶/ ۱۵۱، الدر المختار ۴/ ۴۳۸، اللباب ۴/ ۲۹

خلاف فیصلہ صادر کر دیا جائے؟ اس موضوع میں علماء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ...... کہتے ہیں اگر مقدمہ مالی معاملات کے متعلق ہو اور مدعا علیہ قسم اٹھانے سے انکار کرتا ہو تو قسم مدعی پر وارد کی جائے گی جیسے خیار شرط اور مدت وغیرہ۔ یہ تب ہوگا جب دعویٰ پایۂ ثبوت کو پہنچتا ہو اگر محض تہمت کے متعلق دعویٰ ہو تو مدعی پر قسم وارد نہیں کی جائے گی۔

شافعیہ...... کہتے ہیں حدود وقصاص کے علاوہ جملہ معاملات اور حقوق میں مدعی پر قسم وارد کی جائے گی اور جس امر کا وہ دعویٰ کر رہا ہو اس کے حق میں اس کا فیصلہ کیا جائے گا، مدعا علیہ کے انکار قسم پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا، یہ قسم تقدیراً اقرار سمجھی جائے گی۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو درست قرار دیا ہے۔ چنانچہ امام مالک امام شافعی اور امام احمد کہتے ہیں کہ مدعی قسم اٹھائے گا۔ لیکن حنابلہ کے نزدیک مختار قول یہ ہے کہ مدعی سے قسم نہیں لی جائے گی۔

جمہور نے ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے طالب حق (مدعی) سے قسم لی۔ ❶

عقلی دلیل یہ ہے کہ جب مدعا علیہ نے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا بعد اس کے کہ اس سے قسم کا مطالبہ کیا گیا تو مدعی کا سچا ہونا ظاہر ہو گیا اور اس کا پلا بھاری ہو گیا، لہٰذا مدعی کے حق میں قسم مشروع ہے جیسے انکار سے قبل مدعا علیہ کے حق میں قسم مشروع ہوتی ہے، جیسے مدعی کے لئے صرف ایک گواہ گواہی دے، اس کی تفصیل آیا چاہتی ہے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔ "اَوْ يَخَافُوْٓا اَنْ تُرَدَّ اَيْمَانٌۢ بَعْدَ اَيْمَانِهِمْ" یا اس بات سے ڈریں کہ (جھوٹی گواہی کی صورت میں) ان کی قسموں کے بعد لوٹا کر دوسری قسمیں لی جائیں گی۔" (المائدہ ۵/۱۰۸) یعنی واجب قسموں سے انکار کے بعد ایک طرف سے قسمیں دوسری طرف لوٹائی جائیں گی۔

جمہور کے نزدیک مدعا علیہ کے انکار پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا چونکہ قسم سے انکار کو جھوٹی قسم سے احتراز برتنے پر محمول نہیں کیا جائے گا، یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ مدعا علیہ سچی قسم اٹھانے سے گریز کرتا ہو، لہٰذا مدعی کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جائے گا، البتہ جب مدعی نے قسم اٹھالی تو اس کی قسم دلیل ہوگی اور اس کا پلڑا بھاری ہو جائے گا۔ ❷

حنفیہ...... کہتے ہیں: قسم مدعی پر نہیں لوٹائی جائے گی بلکہ قاضی مدعا علیہ کے خلاف فیصلہ صادر کر دے، حنابلہ کا بھی یہی مشہور قول ہے: ان فقہاء کے نزدیک مدعا بہ چیز کی حوالگی کا مدعا علیہ کو پابند کیا جائے گا قسم سے انکار یا تو حقیقۃً ہوتا ہے مثلاً مدعا علیہ کہے: میں قسم نہیں اٹھاؤں گا یا انکار حکماً ہوتا ہے مثلاً مدعا علیہ آگے سے خاموش رہے۔

مدعا علیہ پر صرف ایک بار قسم پیش کی جائے گی۔ ہاں البتہ ایک سے زائد مرتبہ قسم پیش کرنے میں احتیاط مزید ہے۔ اور اظہار عذر میں اتمام حجت ہے، قاضی کے لئے مستحب ہے کہ وہ تین بار قسم پیش کرے اور یوں کہے۔ میں تمہیں تین بار قسم پیش کروں گا، اگر تم نے قسم اٹھالی فبہا وگرنہ میں تمہارے خلاف فیصلہ صادر کر دوں گا۔

ان فقہاء نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "گواہ پیش کرنا مدعی کی ذمہ داری ہے اور قسم منکر پر ہوگی۔" حدیث میں جنس قسم منکرین پر ڈالی گئی ہے جیسے گواہوں کی ذمہ داری مدعی کے ذمہ ڈالی گئی ہے۔ صحیحین کی ایک اور حدیث میں ہے۔ "لیکن قسم مدعا علیہ پر ہوگی" گویا قسم کو مدعا علیہ پر محصور کر دیا گیا ہے۔

حنفیہ نے اپنے مذہب پر ایک اور طریقہ سے بھی استدلال کیا ہے جس کی توضیح یوں ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قسم سے

---

❶......رواه الدارقطني والبيهقي باسناد ضعيف والحاكم وصحيح اسناده (سبل السلام ۴/۱۳۶) ❷مغني المحتاج ۴/۱۵۰ المهذب ۲/۳۰۱، بداية المجتهد ۲/۴۵۴، الشرح الكبير ۴/۱۴۶، المغني ۹/۲۳۵، الميزان ۲/۱۹۶، الشرح الصغير ۵/۶۴

انکار کو سلبی اثر حاصل ہوتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ مدعا علیہ جب قسم سے انکار کرتا ہے وہ فی الواقع منازعت اور جھگڑے کو ترک کرنا چاہتا ہے اور جھگڑا ختم کرنے کے لئے مال کو مباح کر دیتا ہے، جب کہ صاحبین کے نزدیک قسم سے انکار کو ایجابی اثر حاصل ہوتا ہے گویا مدعا علیہ تقدیراً اقرار کرتا ہے تاہم اگر ہم مدعا علیہ کو باذل یا مقر تصور کریں تو وہ لامحالہ دفع ضرر کی خاطر قسم کا اقدام کرتا، چونکہ امر واجب کو قائم کرنا ضروری ہے جب کہ قسم اٹھانا اس کے لئے واجب ہوتا ہے چونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ قسم منکر پر ہوگی یعنی قسم اٹھانا منکر کے لئے واجب ہے۔ ❶

اگر قاضی تین بار قسم پیش کر سکے لیکن مدعا قسم نہ اٹھائے تو اس کے خلاف فیصلہ کر دے۔

قسم سے انکار پر فیصلے کا دائرہ......حنفیہ اور امام احمد کے اصحاب کہتے ہیں: مالی معاملات میں قسم سے انکار کرنے پر فیصلہ کیا جائے گا، غیر مال یا وہ معاملات جن میں مقصد مال نہیں ہوتا جیسے نکاح، طلاق، لعان، قصاص، وصیت، وکالت وغیرھا تو ان میں قسم سے انکار کرنے پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا، حنابلہ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک قصاص بالنفس یا قصاص بالاعضاء میں قسم سے انکار کرنے پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا، ان فقہاء کے نزدیک دیت اور تاوان کا فیصلہ کیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: قتل عمد کی صورت میں قصاص بالاعضاء کا قسم سے انکار پر فیصلہ کیا جا سکتا ہے، اور قتل خطا میں دیت کا فیصلہ کیا جائے گا، قصاص بالنفس کی صورت میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نہ ہی قصاص کا فیصلہ کیا جائے گا اور نہ ہی دیت کا بلکہ مرتکب جنایت کو قید میں رکھا جائے گا تاوقتیکہ اقرار کر لے یا قسم اٹھا لے۔

حنابلہ کے نزدیک جب قصاص میں قسم سے انکار کرنے پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا خواہ قصاص فی النفس کا مقدمہ ہو یا قصاص بالاعضاء کا، تو پھر ان کے نزدیک مرتکب جنایت کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے گا؟ سو اس کے دو حل ہیں:

۱......یہ کہ مرتکب جنایت کو چھوڑ دیا جائے۔

۲......یہ کہ اسے قید میں رکھا جائے حتیٰ کہ اقرار کر لے یا قسم اٹھا لے۔

اسی طرح وہ حدود جو خالص اللہ کا حق ہے ان کا فیصلہ بھی قسم سے انکار پر نہیں کیا جائے گا جیسے: حد زنا، چوری اور شرب خمر چونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قسم سے انکار بذل (ترک منازعت) ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک ایسا اقرار ہے جس میں شبہ ہوتا ہے چونکہ قسم سے انکار فی نفسہ سکوت کے معنی میں ہے جب کہ حدود بذل کے احتمال نہیں رکھتیں یعنی تہمت زدہ کی طرف سے اس کے نفس کی اباحت برائے اقامت حد قبول نہیں، حدود شبہات سے ٹل جاتی ہیں لہٰذا حدود ایسی دلیل سے ثابت نہیں ہوں گی جن میں شبہ ہو، جب کہ قسم سے انکار کرنے میں شبہ ہوتا ہے جیسا کہ میں نے وضاحت کر دی ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: قسم سے انکار کرنے پر سات چیزوں کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا وہ یہ ہیں، نکاح، رجعت، ایلاء کی صورت میں رجوع، نسب، رق (غلامی)، ام ولد کے بنانے میں، ولاء چنانچہ ان معاملات میں منکر سے قسم نہیں لی جائے گی۔

نکاح......نکاح میں انکار کی صورت میں قسم اٹھانا صحیح نہیں، چنانچہ مرد یا عورت عقد نکاح کا انکار کرتی ہو مثلاً: عورت کہتی ہو میرے اور تمہارے درمیان کوئی نکاح نہیں ہے لیکن میں اپنے نفس کو تمہارے لئے پیش کرتی ہوں، چنانچہ عورت کا اپنے نفس کو حوالے کرنا صحیح نہیں چونکہ اس طرح سپردگی سے زوجیت مباح نہیں ہوتی۔

رجعت......مثلاً طلاق کے بعد یا عدت مدت گزرنے کے بعد مرد دعویٰ کرے کہ میں نے عدت کے دوران رجوع کر لیا تھا، جب کہ

❶......تكملة فتح القدير المرجع السابقه، المبسوط ۱۷/۳۵، البدائع ۶/۲۲۵، الدر المختار ۴/۴۴۲، اللباب ۴/۳۰، المغنی ۹/۲۳۵

عورت رجوع کا انکار کرتی ہو یا اس کے برعکس ہو، چنانچہ منکر کو قسم نہیں دی جائے گی۔

ایلاء میں رجوع......خاوند نے اگر قسم اٹھالی ہو کہ وہ چار ماہ تک بیوی کے پاس نہیں جائے گا، پھر مدت ایلاء گزرنے کے بعد خاوند دعویٰ کرے کہ اس نے دوران مدت رجوع کرلیا تھا، جب کہ عورت انکار کرتی ہو یا اس کے برعکس چنانچہ منکر سے قسم نہیں لی جائے گی۔

دعوائے نسب......مثلاً کوئی شخص کسی مجہول النسب کے متعلق دعویٰ کرے کہ وہ اس کا بیٹا ہے یا مجہول النسب دعویٰ کرتا ہو کہ فلاں شخص اس کا والد ہے جب کہ مجہول النسب انکار کرتا ہو یا فلاں شخص انکار کرتا ہو، چنانچہ منکر سے قسم نہیں لی جائے گی۔

دعوائے رق (غلامی)......مثلاً مجہول النسب شخص دعویٰ کرتا ہو کہ فلاں شخص اس کا غلام ہے جب کہ مجہول انکار کرتا ہو یا اس کے برعکس ہو، چنانچہ منکر کو قسم نہیں دی جائے گی اور نہ ہی مجہول کا یہ قول قابل قبول ہوگا کہ میں اپنے آپ کو اس کے سپرد کرتا ہوں تاکہ وہ مجھے غلام بنالے۔

دعوائے استیلاد......مثلاً کوئی باندی دعویٰ کرے کہ اس نے اپنے مالک کے نطفہ سے بچہ جنم دیا ہے، لہٰذا یہ اس کی ام ولد ہے جب کہ مالک انکار کرتا ہو، مالک کو قسم نہیں دی جائے گی اور نہ ہی اس کا یہ قول قابل قبول ہوگا کہ میں اپنے آپ کو اپنے مالک کے سپرد کرتی ہوں کہ وہ مجھے اپنی ام ولد بنالے۔

ولاء......حق ولاء میں بھی انکار کرنے پر منکر کو قسم نہیں دی جائے گی۔

یہ ساری تفصیل مالی معاملات کے خلاف ہے چونکہ مالی معاملات میں اباحت جاری ہوسکتی ہے۔

چنانچہ اگر کسی شخص نے کہا یہ مال فلاں شخص کی ملکیت نہیں لیکن میں اسے اس کے لئے مباح کرتا ہوں تاکہ مجھے جھگڑے سے خلاصی مل جائے، اس کا مباح کرنا صحیح ہے۔

اوپر جو تفصیل مذکور ہوئی یہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ہے۔

صاحبین......کہتے ہیں: ان سات معاملات میں منکر سے قسم لی جائے گی چونکہ صاحبین کے نزدیک قسم سے انکار اقرار ہے اور ان امور میں اقرار چلتا ہے۔ ہاں البتہ اس اقرار میں فقط شبہ ہے جو حدود میں قابل قبول نہیں۔ چنانچہ مدعا علیہ کا انکار اس بات پر دلیل ہے کہ وہ اپنے انکار میں جھوٹا ہے چونکہ اگر وہ سچا ہوتا تو قسم اٹھانے سے انکار نہ کرتا گویا دلالۃً یا تقدیراً قسم سے انکار اقرار ہوگا۔

فتویٰ صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر ہے یعنی منکر سے قسم لی جائے گی اگر قسم اٹھانے سے انکار کرے گا تو اس کے خلاف فیصلہ صادر کردیا جائے گا۔ حدود، قصاص اور لعان میں منکر سے قسم نہیں لی جائے گی، لعان بھی حد کے معنی میں ہے چونکہ لعان حد قذف کے قائم مقام ہوتا ہے، اور عورت کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہے۔ ❶

خلاصہ......حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق حدود میں حلف نہیں لیا جائے گا، قصاص اور مالی معاملات میں بالاتفاق حلف لیا جائے گا، مذکور بالا سات مسائل میں حلف لینے کے متعلق اختلاف ہے امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حلف نہیں لیا جائے گا جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک حلف لیا جائے گا۔

وہ امور جن میں تعزیر ہوتی ہے جیسے مار پٹائی، سب وشتم، قبیح الفاظ ان میں حلف جاری ہوگا اور پرانہ ہونے سے حلف ساقط نہیں ہوگا، ان میں عورتوں کی گواہی بھی قابل قبول ہوگی جیسے بقیہ حقوق میں عورتوں کی گواہی قابل قبول ہوتی ہے۔ ❷

قسم کی کیفیت اور دعویٰ میں اس کا اثر......قسم کی ایک مخصوص اور معین کیفیت ہے، خواہ مطلق قسم ہو یا گواہ کے ساتھ قسم ہو یا مدعا کی

---

❶......تکملة فتح القدير ٦/١٦٢، البدائع ٦/٢٣٠، الدر المختار ٤/٤٤٣، اللباب ٤/٣١. ❷الفوائد البهية ص ١٠٦.

طرف سے قسم ہو۔

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ قسم اللہ تعالیٰ کے نام کی اٹھائی جائے گی، اس کے علاوہ کسی اور کی نہیں۔ چونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جو شخص قسم اٹھانا چاہے وہ اللہ تعالیٰ کی قسم اٹھائے یا خاموش رہے۔

ایک اور حدیث ہے کہ ''جس شخص نے غیر اللہ کی قسم اٹھائی اس نے کفر کیا۔'' ❶ علماء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ وہ حقوق جن سے مدیون بری الذمہ ہوتا ہو ان میں مشروع قسم اللہ تعالیٰ کی ہے۔

البتہ امام مالک کہتے ہیں: مجھے پسند ہے کہ قسم یوں اٹھائی جائے۔ ''اس اللہ کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں''

شافعیہ..... کہتے ہیں: سخت قسم لینا مستحب ہے۔ اگرچہ فریق مخالف سخت قسم کا مطالبہ نہ کر رہا ہو، قسم میں سختی اور شدت اسماء صفات کے اضافہ سے ہوتی ہے مثلاً یوں کہے۔ اس اللہ کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں، جو عالم الغیب ہے جو حاضر و ناظر ہے، جو رحمٰن اور رحیم ہے جو ظاہر و باطن کا علم رکھتا ہے وغیر ذالک۔

حنابلہ..... اللہ کی قسم اٹھا کر مدیون بری الذمہ ہو جاتا ہے۔ اگرچہ قسم اٹھانے والا کافر ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

فَيُقْسِمٰنِ بِاللّٰهِ لَشَهَادَتُنَآ اَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا

وہ دونوں اللہ کی قسم اٹھائیں کہ ہماری گواہی پہلے دو آدمیوں کی گواہی سے زیادہ سچی ہے۔ سورۃ المائدہ ۵/۱۰۷

دوسری جگہ فرمان ہے:

وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَيْمَانِهِمْ

اور یہ منافق لوگ بڑی زوروں سے اللہ کی قسمیں کھاتے ہیں۔ النور ۲۴/۵۳

بعض مفسرین کہتے ہیں کہ جس شخص نے اللہ کی قسم اٹھالی اس نے قسم میں زیادہ سختی اور شدت پیدا کردی۔ ❷

حنفیہ..... مسلمان قاضی کو حق حاصل ہے کہ وہ مسلمان سے بغیر تغلیظ (سختی) کے قسم لے مثلاً یوں ''واللہ بـــــاللہ'' قاضی تغلیظ کے ساتھ بھی لے سکتا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ اسم ذات کو صفات کے ساتھ مؤکد کر لے مثلاً یوں۔ ''قسم اس ذات کی جس کے سوا کوئی معبود نہیں جو غیب و شہادت کا جاننے والا ہے جو رحمٰن و رحیم ہے (وغیرہ ذالک) فلاں شخص کا میرے ذمہ کوئی مال نہیں، صفات میں اضافہ اور کمی کی جا سکتی ہے البتہ درمیان میں صرف عطف کے لانے سے گریز کیا جائے تاکہ قسم کا تکرار لازم نہ آئے، چونکہ مقصد یک بارگی قسم لینا ہوتا ہے۔ ظاہر الروایۃ کے مطابق طلاق کی قسم نہ لی جائے۔ چونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ''جو شخص قسم اٹھانا چاہے تو وہ اللہ کی قسم اٹھائے یا خاموش رہے۔'' ❸

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک وقت اور زمانہ کے ساتھ قسم کو مغلظ کرنا واجب نہیں مثلاً جمعہ کے دن قسم لینا یا بعد از نماز قسم لینا، اسی طرح جگہ کے ساتھ بھی مغلظ کرنا واجب نہیں جیسے مسجد میں، رکن اور مقام ابراہیم کے درمیان اور منبر نبوی کے پاس وغیر ذالک چونکہ قسم سے مقصد مقسم بہ یعنی اللہ تعالیٰ کی تعظیم مقصود ہوتی ہے۔ تعظیم زمان و مکان کی قید کے بغیر بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ جب کہ زمان مکان کے ایجاب میں قاضی پر حرج ہے۔ ❹

---

❶..... اخرجه الجماعة الا النسائی عن ابن عمر (نصب الراية ۳/۲۹۵، نيل الاوطار ۸/۲۲۷) ❷ رواه ابو داؤد والترمذی وحسنه والحاكم وصححه عن ابن عمر مرفوعاً (نيل الاوطار المرجع السابق) ❸ بداية المجتهد ۲/۴۵۵، المغنی ۹/۲۲۶، مغنی المحتاج ۴/۴۷۲۔ ❹ تكملة فتح القدير ۶/۱۷۴، البدائع ۶/۲۲۷، اللباب شرح الكتاب ۴/۴۰، المغنی ۹/۲۸۸۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: لعان میں زمانہ کے ساتھ قسم کو مغلظ کیا جائے گا چونکہ اللہ تعالیٰ نے بعد از عصر قسمیں اٹھانے کی تحدید کی ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

تحبسونهما من بعد الصلاة فيقسمان بالله ان ارتبتم لا نشتري به ثمناً

''ان دو گواہوں کو نماز کے بعد روک سکتے ہو اور وہ اللہ کی قسم کھا کر کہیں کہ ہم اس گواہی کے بدلے کوئی مالی فائدہ لینا نہیں چاہتے۔''

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر جھگڑا تین یا تین سے زائد دراہم کے متعلق ہو تو قسم مسجد میں لی جائے گی اگر مسجد نبوی میں قسم لی جا رہی ہو تو قسم منبر کے پاس لی جائے اگر کسی دوسری مسجد میں قسم لی جا رہی ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ منبر کے پاس دوسری یہ کہ مسجد میں کسی بھی جگہ قسم لے لی جائے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مسجد نبوی میں اگر قسم لی جا رہی ہو تو منبر کے پاس لی جائے اور اگر حرم میں لی جا رہی ہو تو رکن اور مقام ابراہیم کے درمیان لی جائے، اور اگر بیت المقدس میں لی جا رہی ہو تو مسجد میں گنبد صخرہ کے پاس لی جائے، اسی طرح دوسرے شہروں کی مساجد میں منبر کے پاس قسم لی جائے، مغلظ قسم لینے کا نصاب بیس (۲۰) دینار ہے۔ ❶

حنفیہ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک اگر قسم اٹھانے والا کافر ہو تو اس کے حق میں مغلظ قسم یوں ہوگی چنانچہ اگر یہودی ہو تو یوں قسم کھائے: قسم اس ذات کی جس نے موسیٰ علیہ السلام پر تورات نازل کی، اگر عیسائی ہو تو یوں قسم اٹھائے، قسم اس ذات کی جس نے عیسیٰ علیہ السلام پر انجیل نازل کی، اگر مجوسی ہو تو یوں: قسم اس ذات کی جس نے آگ پیدا کی الغرض جس اعتقاد کا کافر ہو اسی کے عقیدہ کے مطابق قسم دی جائے۔ البتہ بت پرست سے قسم صرف اللہ کی لی جائے گی، حنفیہ کے نزدیک کفار سے ان کی عبادت گاہوں میں قسم نہ لی جائے چونکہ کفار کے عبادت خانوں میں داخل ہونا مکروہ ہے اور داخلہ میں ان کی عبادت گاہوں کی تعظیم کا پہلو بھی ظاہر ہوتا ہے، حنابلہ نے ان کی معظم جگہوں میں قسم اٹھانے کی اجازت دی ہے۔ ❷

امر قطعی یا علم کی نفی پر قسم اٹھانا..... مذاہب اربعہ کے آئمہ کے نزدیک قسم اٹھانے والا امر قطعی پر قسم اٹھائے خواہ قسم کسی فعل کے اثبات پر اٹھائی جا رہی ہو یا کسی فعل کی نفی پر۔ چونکہ قسم اٹھانے والا اپنے حال سے بخوبی آگاہ ہوتا ہے، چنانچہ خرید و فروخت کے متعلق حالت اثبات میں کہے: اللہ کی قسم میں نے یہ چیز اتنے روپے میں فروخت کی ہے یا اتنے روپے میں خریدی ہے، حالت نفی میں کہے: اللہ کی قسم میں نے یہ چیز اتنے روپے میں فروخت نہیں کی یا اتنے روپے میں نہیں خریدی۔

فعل غیر پر بھی انسان قطعی قسم اٹھائے گا بشرطیکہ معاملہ اثبات کا ہو جیسے بیع تلف غصب وغیرہ، چونکہ امر واقع کی معرفت اور اس کی گواہی سہل ہوتی ہے، اور اگر معاملہ نفی کا ہو تو انسان علم کی نفی پر قسم اٹھائے یعنی اسے معلوم نہیں کہ یہ معاملہ اسی طرح ہے۔ چونکہ اسے علم نہیں کہ فلاں نے ایسے کیا ہے، گویا یوں قسم اٹھائے۔ ''اللہ کی قسم مجھے علم نہیں کہ فلاں شخص نے یوں کیا ہے۔'' چنانچہ کسی چیز کی نفی کا علم مشکل ہوتا ہے۔ ❸ اگر ایک شخص کسی دوسرے پر دعویٰ کرے کہ اس نے فلاں چیز چوری کی ہے یا غصب کی ہے تو مدعا علیہ امر قطعی پر قسم اٹھائے اور یوں کہے ''اللہ کی قسم میں نے چوری نہیں کی یا میں نے غصب نہیں کیا۔''

اگر فعل غیر کا دعویٰ ہو مثلاً مدعی ورثہ کی موجودگی میں میت پر دین کا دعویٰ کرے یا دعویٰ کرے کہ اس کے والد (میت) نے چوری کی ہے تو وارث یوں قسم اٹھائے: اللہ کی قسم مجھے معلوم نہیں کہ میرے والد پر اس کا دین ہے یا اس نے چوری کی ہے۔

---

❶ ..... بداية المجتهد ۲/۴۵۵، الشرح الكبير ۴/۲۲۸، الشرح الصغير ۴/۳۱۴، المغني ۹/۲۲۸، المغني المحتاج ۴/۳۷۷۔ ❷ تكملة فتح القدير ۶/۱۷۶، البدائع ۶/۲۲۷، اللباب ۴/۴۰۔ ❸ الدر المختار ۴/۴۴۴، مغني المحتاج ۴/۴۷۳، تكملة فتح القدير ۶/۱۸۰۔

محلوف علیہ کی صفت......اگر مدعٰی بہ زمین ہو اور مدعاعلیہ انکار کرتا ہو تو وہ بالآخر حاصل فعل پر قسم اٹھائے اور یوں کہے: ''اللہ کی قسم یہ زمین فلاں شخص کی نہیں ہے اور نہ ہی اس میں سے کچھ حصہ اس کا ہے۔'' اگر مدعی کا دعویٰ ہو کہ اس نے فلاں شخص کو ہزار روپے بطور قرض دیئے ہیں یا اس کے پاس بطور ودیعت رکھے ہیں یا اس نے ہزار روپے غصب کر لئے ہیں جب کہ مدعاعلیہ انکار کرتا ہو تو یوں قسم اٹھائے: اللہ کی قسم مدعی اس بات کا مستحق نہیں کہ اسے کوئی چیز واپس کی جائے، یوں قسم نہ اٹھائے: ''اللہ کی قسم میں نے قرض نہیں لیا یا میں نے غصب نہیں کیا یا میں نے ودیعت نہیں رکھی۔'' چونکہ بسا اوقات یہ اسباب حاصل ہو جاتے ہیں اور پھر فسخ بھی ہو جاتے ہیں۔ یعنی معنی قرض یا غصب یا معنی ودیعت ہبہ، بیع وغیرہ سے زائل بھی ہو سکتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: اس میں مدعاعلیہ قرض، غصب اور ودیعت پر قسم اٹھائے۔

اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ اس نے اس شخص سے حیوان خریدا ہے اور مدعاعلیہ انکار کرتا ہو تو یوں قسم اٹھائے اللہ کی قسم ہمارے درمیان اس جانور کی بیع نہیں ہوئی، یوں قسم نہ اٹھائے: اللہ کی قسم میں نے یہ جانور فروخت نہیں کیا، اس میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے، چونکہ جانور کی بیع ہو جاتی ہے اور پھر بیع فسخ بھی ہو جاتی ہے یا بیع کا اقالہ ہو جاتا ہے۔

نکاح کی صورت میں منکر یوں قسم اٹھائے: ''اللہ کی قسم ہمارے درمیان نکاح کسی حال میں قائم نہیں ہوا'' چونکہ نکاح ہو سکتا ہے جو خلع زدہ بھی ہو سکتا ہے۔

اسی طرح دعوئے طلاق میں بھی مدعاعلیہ سے یوں قسم لی جائے: ''اللہ کی قسم میں تم سے اس طرح بائن نہیں ہوئی جس طرح تم نے ذکر کیا ہے۔'' یوں قسم نہ اٹھائے: ''اللہ کی قسم اس شخص نے مجھے طلاق نہیں دی۔'' اس میں بھی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے۔ مذکورہ صورت کی وجہ یہ ہے کہ بائن ہونے کے بعد از سر نو نکاح کا احتمال ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حاصل فعل پر قسم کھائے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق مدعاعلیہ ان سب صورتوں میں سبب دعویٰ مثلاً طلاق پر قسم اٹھائے۔ (۱)

قسم اٹھانے میں قاضی کی نیت کا اعتبار ہوگا......ملاحظہ ہو کہ حلف اٹھانے میں قسم دلوانے والے کی نیت کا اعتبار ہوگا چنانچہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ قسم کا اعتبار قسم دلوانے والی کی نیت پر ہوگا۔ (۲)

اس حدیث کو حاکم وقت پر محمول کیا گیا ہے۔ اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ حاکم وقت ہی کو حلف لینے کا اختیار ہوتا ہے، اگر حلف کو قسم اٹھانے والے کی نیت پر محمول کیا جائے تو قسموں کا فائدہ ہی باطل ہو جائے گا اور تمام حقوق ضائع ہو جائیں گے چونکہ ہر شخص تو اپنے ہی مقصد پر حلف اٹھا لیتا ہے۔ اگر قسم اٹھانے والے نے توریہ کر لیا یعنی ظاہر الفاظ کے خلاف کا قصد کر لیا یا قاضی کی نیت کے برخلاف اعتقاد رکھا یا قسم میں انشاء اللہ آہستہ کہہ کر استثنیٰ کر لیا یا قسم کے ساتھ صرف شرط موصول کر لیا مثلاً یوں کہہ دیا: ''اگر میں گھر میں داخل ہوا'' اور شرط کو قاضی نہ سن پائے، اس طرح کی قسم کو یمین فاجرہ کا حکم نہیں دیا جائے گا ورنہ قسم ضائع ہو جائے گی۔

دعویٰ میں قسم کا اثر......دعویٰ میں قسم کا اثر یوں ظاہر ہوتا ہے کہ جھگڑا منقطع ہو جاتا ہے، اور حق کا فی الحال مطالبہ نہیں ہوتا بلکہ گواہ پیش کرنے تک موقت ہے، تاہم قسم مدعاعلیہ کے بری الذمہ ہونے کا فائدہ نہیں دیتی یہ جمہور کے نزدیک ہے۔ (۳) چونکہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو قسم اٹھانے کے بعد حکم دیا کہ اپنے فریق کے حق سے باہر نکل جاؤ، گویا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم اٹھانے والے کا جھوٹ بھانپ لیا تھا۔ (۴) اس سے معلوم ہوا کہ قسم اٹھا لینے سے مدعاعلیہ بریٔ الذمہ نہیں ہو جاتا۔

---

(۱)......تكملة فتح القدير ۶/۱۷۷، اللباب شرح الكتاب ۴/۴۱، البدائع ۶/۲۲۸. (۲) رواه مسلم عن ابی هريرة. (۳) البدائع ۶/۲۲۹، مغنی المحتاج ۴/۴۷۷، بداية المجتهد ۲/۴۵۴. (۴) رواه ابو داؤد والنسائی والحاكم واحمد عن ابن عباس.

گواہ اور قسم کے ساتھ فیصلہ......اگر مدعی ایک گواہ پیش کرے اور دوسرا گواہ پیش کرنے سے عاجز ہو اور وہ ایک گواہ کے ساتھ قسم بھی اٹھالے تو کیا ایک گواہ اور قسم کے ساتھ اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا؟

۱۔ حنفیہ...... کہتے ہیں: (1) کسی بھی مقدمہ میں ایک گواہ اور قسم کے ساتھ فیصلہ نہیں کیا جائے گا چونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ

تم اپنے مردوں میں سے دو گواہ بناؤ اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بناؤ، یہ ایسے گواہ ہوں جن سے تم خوش ہو۔البقرۃ ۲/ ۲۸۲

دوسری جگہ فرمان ہے:

وَّ اَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ

تم اپنے میں سے دو عادل مردوں کو گواہ بناؤ۔الطلاق ۶۵/ ۲

قرآن کریم نے دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنانے کا مطالبہ کیا ہے، تاہم ایک گواہ اور ساتھ قسم کا قبول کرنا نص پر اضافہ ہے جب کہ نص پر اضافہ نسخ ہے اور قرآن کریم کا نسخ بغیر خبر متواتر یا خبر مشہور کے جائز نہیں، جب کہ یہاں نہ ہی کوئی خبر متواتر ہے اور نہ ہی خبر مشہور۔

حنفیہ نے سنت سے بھی استدلال کیا ہے چنانچہ مسلم واحمد کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لیکن قسم مدعا علیہ پر ہے۔" ایک اور روایت میں ہے۔"گواہوں کی ذمہ داری مدعی پر ہے اور قسم منکر کے ذمہ ہے۔" نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تمہارے دو گواہ ہوں یا اس کی قسم ہو۔ (2)

پہلی حدیث کی رو سے قسم مدعا علیہ کے ذمہ واجب ہے اگر ایک گواہ مدعی کی قسم سے فیصلہ روا ہوتا تو مدعا علیہ کے ذمہ قسم واجب نہ رہتی، دوسری حدیث میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جنس قسم کو منکر کی حجت قرار دیا ہے، سو اگر مدعی کی قسم قابل قبول ہوتی تو قسم کے جمیع افراد منکرین کے ذمے نہ ہوتے۔

اسی طرح دوسری حدیث میں فریقین میں حجتوں کی تقسیم کر دی گئی ہے جب کہ تقسیم اشتراک فریقین کے منافی ہے۔

تیسری حدیث میں مدعی کو اختیار دیا گیا ہے اور اسے دو چیزوں میں اختیار دیا گیا ہے ان دو کا تیسرا کوئی نہیں یا تو گواہ ہوں یا مدعا علیہ سے قسم لی جائے، دو امور کے درمیان اختیار کا ہونا کسی تیسرے امر کی طرف تجاوز کرنے اور ان دو امور کو جمع کرنے کے منافی ہے۔

۲۔ جمہور فقہاء...... کہتے ہیں (3) مالی معاملات میں گواہ کے ساتھ قسم سے فیصلہ کیا جائے گا۔ان فقہاء نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم سے فیصلہ کیا ہے۔ (4)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: یہ حدیث پائے ثبوت کو پہنچتی ہے اہل علم میں سے کسی نے بھی اسے رد نہیں کیا، امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں، اس کی اسناد جید ہے، بزار کہتے ہیں: اس باب میں حسن احادیث موجود ہیں، اصح حدیث ابن عباس کی ہے، ابن عبدالبر کہتے ہیں: اس کی اسناد میں کسی نے طعن نہیں کیا، اس کی صحت میں اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔

---

(1)......المبسوط ۱۷/ ۳۰، البدائع ۶/ ۲۲۵، مقارنۃ المذاهب ص ۱۲۸۔ (2) رواه البخاری ومسلم واحمد عن الاشعث بن قيس (نيل الاوطار ۸/ ۳۰۲)۔ (3) بداية المجتهد ۲/ ۴۵۶، المهذب ۲/ ۳۰۱، مغنی المحتاج ۴/ ۴۴۳، المغنی، ۹/ ۱۵۱، الميزان ۲/ ۲۰۰۔ (4) هذا الحديث متواتر رواه اكثر من عشرين صحابياً كما ذكر ابن الجزری والبيهقی والصحابة كابی هريرة وعمرو ابن عمر وعلی وابن عباس وزيد بن ثابت وجابر بن عبدالله وسعد بن عبادة وعبدالله بن عمرو والمغيرة بن شعبة وعمارة بن حزم بأسانيد حسان واصحها حديث ابن عباس الذی رواه مسلم (نيل الاوطار ۸/ ۲۸۲)۔

اقرار......اقرار تو سید ادلہ (دلائل کا سردار) ہے، اگر اقرار واضح ہو تو اس کو حجت بنا کر فیصلہ کرنا واجب ہے، میں مستقل بحث میں اس کا تذکرہ کروں گا۔

پانچویں بحث: دو دعوؤں کے تعارض کا حکم بمعہ بینتین کے تعارض کے......بسا اوقات ایک ہی موضوع پر فیصلہ کے لئے دو دعوے دائر کردیئے جاتے ہیں اور دونوں مدعیان میں سے ہر ایک کے پاس گواہ ہوتے ہیں، ایسی صورت میں قاضی متنازع فیہ دعویٰ کا کیسے فیصلہ کرے گا؟

دو دعوؤں کا تنازع بسا اوقات ملک مطلق میں ہوتا ہے یا کسی سبب کے ساتھ مقید ملک میں ہوتا ہے، ملک مطلق سے مراد ایسی ملک ہے کہ کوئی شخص دعوائے ملک کے ساتھ سبب ملک کا ذکر نہ کرتا ہو مثلاً یوں کہتا ہو" یہ چیز میری ملک ہے، یوں نہ کہتا ہو کہ یہ چیز میری ملک ہے اور میں نے خریدی ہے یا مجھے وراثت میں ملی ہے وغیر ذالک۔"

ملک مقید سے مراد ایسی ملک ہوتی ہے کہ کوئی شخص دعوائے ملک کے ساتھ سبب ملک کا بھی ذکر کرتا ہو مثلاً کہتا ہو یہ چیز میرے پاس پیدا ہوئی ہے یا نکاح، خریداری اور وراثت کا تذکرہ کرتا ہو۔[1]

ملک مطلق میں دو دعوؤں کا متعارض ہونا عادۃً دو اشخاص کے درمیان واقع ہوتا ہے، ان میں سے ایک کا مدعا بہ پر قبضہ ہوتا ہے اسے صاحب ید، حائز اور داخل کہا جاتا ہے، دوسرے کا چیز پر قبضہ نہیں ہوتا، فقہاء کی اصطلاح میں اسے خارج یا غیر حائز کہا جاتا ہے، کبھی تنازع دو خارجین کے درمیان ہوتا ہے اور کبھی تنازع اصحاب قبضہ (ذوی الید) کے درمیان ہوتا ہے۔ بسا اوقات متنازعین کے گواہ مقررہ تاریخ تک زیر التواء ہوتے ہیں یا ایک فریق کے گواہ مقررہ تاریخ تک ملتوی ہوتے ہیں اور دوسرے فریق کے گواہوں کی کوئی تاریخ نہیں ہوتی، یا ایک فریق کے گواہ دوسرے سے پہلے ہوتے ہیں۔

دو انواع میں ان جملہ مفروضات کی بحث کی جائے گی: ملک مطلق کا دعویٰ اور ملک مقید کا دعویٰ۔

پہلی نوع: ملک مطلق میں دو دعوؤں کا تعارض بمعہ تعارض گواہان......اس قسم کے تین احتمالات ہیں: دو دعوؤں میں تعارض یا تو خارج اور دو ذی الید کے درمیان ہوگا یا تعارض دو خارجین اور ذی الید کے درمیان ہوگا یا دو دعوؤں میں تعارض ذوی الید کے درمیان ہوگا۔

اول: دو دعوؤں کا تعارض ہو خارج اور ذی الید کے درمیان......اگر دعویٰ خارج (غیر قابض) کا ذی الید (قابض) پر ہو اور دعویٰ ملک ہو۔ خارج اور ذی الید دونوں گواہ پیش کرتے ہوں، پھر یا تو دونوں کے گواہان کی کوئی مقررہ تاریخ نہیں ہوگی یا تاریخ مقرر ہوگی جو برابر کی ہو یا ایک فریق کے گواہوں کی تاریخ مقدم ہوگی اور دوسرے فریق کے گواہوں کی تاریخ موخر ہوگی یا ایک فریق کے گواہوں کی تاریخ ہوگی اور دوسرے کی تاریخ نہیں ہوگی۔

فی الجملہ ان تمام صورتوں کے متعلق حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: مدعی کے گواہان کو ترجیح دی جائے گی، ہاں البتہ اگر دونوں فریقوں میں سے کسی ایک فریق کے گواہان پہلے کی تاریخ کا ذکر کرتے ہوں تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک یہ گواہ مقدم ہوں گے۔ ملک مطلق میں صاحب ید (قابض) کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے چونکہ صاحب ید کے گواہ قبضہ سے بڑھ کر اور کوئی فائدہ نہیں دیتے، چونکہ بظاہر ملکیت صاحب ید کے لئے ثابت ہوتی ہے چنانچہ کوئی زائد چیز ثابت نہیں ہوگی، اس اجمال کی تفصیل حسب ذیل ہے۔[2]

ا......اگر ذی الید (قابض) پر خارج (غیر قابض) کا دعویٰ ہو اور دعویٰ تاریخ کے بدون ہو، تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مدعی یعنی خارج

---

[1]......تکملة فتح القدير ۱۵۶/۶۔ [2] المبسوط ۲۳/۱۷، تکملة فتح القدير ۱۵۶/۶، البدائع ۲۲۵/۶، الدر المختار ۴۵۵/۴، كتاب القدوری مع اللباب ۳۲/۴، المغنی ۲۷۵/۹۔

کے گواہ قبول کئے جائیں گے چونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ گواہوں کی ذمہ داری مدعی پر ہے اور قسم اٹھانے کی ذمہ داری مدعا علیہ کے ذمہ ہے۔ ❶ حدیث میں جنس گواہ کی ذمہ داری مدعی پر ڈالی گئی ہی، ذی الید کے گواہوں کو قابل اعتناء نہیں سمجھا گیا چونکہ صاحب ید مدعی نہیں، لہٰذا اس کے گواہ اس کے حق میں حجت نہیں ہوں گے۔ ذی الید کے مدعی نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مدعی تو وہ ہوتا ہے جو غیر کے قبضہ کے متعلق اپنے لئے خبر دے اور جو اس صفت کے ساتھ متصف ہو وہ خارج ہوتا ہے ذو الید نہیں ہوتا جب کہ ذو الید تو اپنے ہی قبضہ کی خبر دیتا ہے لہٰذا وہ مدعی نہیں ہوتا وہ تو مدعا علیہ ہوتا ہے لہٰذا گواہ اس کے حق میں حجت نہیں ہوں گے بلکہ اس کے گواہ لغو ہوں گے۔

نیز مدعی کے گواہوں کا فائدہ زائد ہوتا اس لئے مدعی کے گواہوں کو پیش کرنا واجب ہے جیسے تعدیل پر جرح کے گواہ مقدم ہوتے ہیں۔ مدعی کے گواہوں کا فائدہ زائد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مدعی کے گواہ ایسی چیز کو ثابت کرتے ہیں جو پہلے ثابت نہیں ہوتی جب کہ مدعا علیہ کے گواہ تو ایسے امر کو ثابت کرتے ہیں جو ظاہر ہوتا ہے اور قبضہ اس کا ظہور ہے۔ لہٰذا منکر کے گواہ مفید نہیں ہوتے۔

۲..... اگر دونوں فریقین کے گواہ تاریخ بیان کرتے ہیں اور ان دونوں گواہان کی تاریخ ایک ہی ہو تو مدعی (خارج) کے حق میں فیصلہ ہوگا چونکہ کسی ایک کے لئے بھی ملکیت کی سابقیت ثابت نہیں ہوئی جب کہ تعارض کی وجہ سے دونوں اوقات کا اعتبار باطل ہے۔ لہٰذا ملک مطلق کا حال باقی رہا۔ جیسے پہلی صورت کا حال ہے۔

۳..... اگر ایک فریق کے گواہ پہلے کی تاریخ ذکر کرتے ہوں اور دوسرے فریق کے گواہ بعد کی تاریخ ذکر کرتے ہوں تو جس کی تاریخ پہلے والی ہوگی اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا یہ حنفیہ کے تینوں علماء کے نزدیک ہے۔ نوادر میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق منقول ہے کہ انہوں نے رقہ سے واپس لوٹنے پر اسی قول سے رجوع کرلیا اور فرمایا: صاحب ید کے گواہ قابل قبول نہیں ہوں گے ہاں البتہ نتاج میں قبول ہوں گے۔

چونکہ صاحب ید کے گواہوں کی کوئی قیمت نہیں کیونکہ وہ مدعا علیہ ہوتا ہے جب کہ گواہ تو مدعی کی حجت ہوتے ہیں۔
جب کہ صحیح قول اول ہے وہی ظاہر الروایہ ہے۔

۴..... ایک فریق کے گواہ تاریخ ذکر کرتے ہوں اور دوسرے فریق کے گواہ تاریخ ذکر نہ کرتے ہوں، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خارج (جس کا قبضہ نہ ہو) کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ چونکہ ملک مطلق تقدم وتأخر کا امکان رکھتی ہے۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ مطلق گواہوں والے فریق اگر وقت (تاریخ) کا تذکرہ کرتے تو ان کا وقت پہلے کا ہوتا چنانچہ ملک مؤقت میں تاریخ کے مقدم ہونے کا احتمال ہوگا، جب کسی چیز میں احتمال آجاتا ہے اس کا اعتبار ساقط ہوجاتا ہے لہٰذا وقت کا اعتبار بھی ساقط ہوگا اور محض ملک مطلق کا دعویٰ باقی رہے گا چنانچہ خارج کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: جس فریق کے گواہ تاریخ ذکر کرتے ہوں گے اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، چونکہ اس کے گواہ مخصوص اور متعین وقت میں اس کی ملکیت کو ظاہر کررہے ہوتے ہیں، ملک مطلق کے دعویدار کے گواہ اس میں معارض نہیں ہوتے بلکہ اس کے گواہ معارض اور عدم معارض کا احتمال رکھتے ہیں، جب کہ معارضہ شک سے ثابت نہیں ہوتا لہٰذا جس فریق کے گواہ تاریخ ذکر کررہے ہوں گے وہ سالم باقی رہے لہٰذا اسی کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں: صاحب ید کے گواہ مقدم ہوں گے کیونکہ دونوں فریق گواہ قائم کرنے میں برابر ہیں لہٰذا دونوں کے گواہ معارض ہوں گے اور صاحب ید کے گواہ راجح ہوں گے جیسے دو متعارض حدیثوں کو قیاس سے ترجیح دے دی جاتی ہے لہٰذا مدعا بہ چیز کا صاحب ید کی حق میں فیصلہ کردیا جائے گا، نیز مدعا علیہ کے گواہ معنی زائد کا فائدہ دیتے ہیں۔ وہ یہ کہ وہ چیز اس کے قبضہ میں ہونے کا

❶..... رواه احمد والشيخان وابن ماجه عن ابن عباس رضى الله عنهما

فائدہ ہے۔

نیز استصحاب حال کی وجہ سے مدعا علیہ کا پلڑا بھاری ہوتا ہے اور مدعا علیہ کی قسم مدعا کی قسم سے مقدم ہوتی ہے جب دونوں فریقوں کے گواہ معارض ہوں گے تو صاحب ید کے قبضہ کو حسب سابق باقی رکھنا ضروری ہے۔ اور وہ مقدم ہوں گے گویا یہ ایسا ہے کہ ان میں کوئی تعارض ہے ہی نہیں۔

اس کی تائید حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس دو شخص مقدمہ لائے اور ان کا جھگڑا اونٹ کے متعلق تھا۔ ان میں سے ہر ایک نے گواہ قائم کر دیئے کہ یہ اونٹ اس کے ہاں پیدا ہوا ہے، رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے حق میں فیصلہ صادر فرمایا جس کے قبضہ میں اونٹ تھا۔ (۱)

دوم: دو خارجین کے درمیان دعوؤں کا تعارض اور صاحبِ ید تیسرا شخص ہو اور دعویٰ ملک مطلق کے متعلق ہو

اگر دو شخص کسی ایک معین چیز کے متعلق جھگڑ رہے ہوں جب کہ وہ چیز کسی تیسرے شخص کے ہاتھ میں ہو اور وہ اس چیز کا منکر ہو، دونوں دعویدار گواہ پیش کر دیں اور ہر ایک فریق اسے اپنا حق ثابت کرنے کے درپے ہو۔

شافعیہ...... کا راجح قول یہ ہے کہ فریقین کے گواہ ساقط ہو جائیں گے اور اپنے موجب کے اعتبار سے بوجہ تناقض کے باطل ہوں گے، خواہ گواہوں کی گواہی مطلق ہو یا تاریخ متفق ذکر کرتے ہوں یا ایک فریق کے گواہوں کی گواہی مطلق ہو (تاریخ ذکر نہ کرتے ہوں) اور دوسرے فریق کے گواہ تاریخ ذکر کرتے ہوں چنانچہ یہ صورت دو دلیلوں کے متعارض ہونے کے مشابہ ہے جن میں کوئی وجہ ترجیح نہ بن پڑتی ہو۔

یہاں بھی ایسی صورت بن گئی کہ گویا فریقین میں سے کسی کے پاس گواہ ہیں ہی نہیں، لہٰذا دونوں فریقین قسمیں اٹھائیں گے اور اگر دونوں نے قسمیں اٹھالیں تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کر دیا جائے گا، شافعیہ کے نزدیک دوسرے قول کے مطابق فریقین کے درمیان قرعہ ڈالا جائے گا جس کے نام قرعہ نکلے گا اسی کو ترجیح دی جائے گی۔ (۲)

مالکیہ...... بھی یہی کہتے ہیں کہ گواہ ساقط ہو جائیں گے گویا کسی کے پاس گواہ ہوں ہی نہیں اور ہر فریق قسم اٹھائے گے اور دونوں فریقوں کے درمیان چیز تقسیم کر دی جائے گی، اگر ان میں سے ایک نے قسم اٹھالی دوسرے نے انکار کر دیا تو قسم اٹھانے والے کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا۔ (۳)

حنابلہ...... کے نزدیک راجح یہ ہے کہ فریقین کے گواہ ساقط ہو جائیں گے اور دعویداروں کے متعلق قرعہ ڈالا جائے گا یہ ایسا ہی ہے جیسے گواہ ہوں ہی نہیں، جس کے نام قرعہ نکلے وہی قسم اٹھائے گا۔ اور چیز لے اڑے گا۔ (۴)

حنفیہ...... کہتے ہیں: فریقین کے درمیان چیز نصف نصف کر دی جائے گی ہاں البتہ جس فریق کے گواہ پہلے کی تاریخ ذکر کرتے ہوں تو اسی کے گواہ معتبر ہوں گے اس کی تفصیل چار صورتوں میں بیان ہو سکتی ہے۔ (۵)

۱، ۲...... خارجین کی طرف سے دعویٰ ہو اور ملک مطلق کے متعلق گواہ قائم ہوں اور ان کے پاس تاریخ نہ ہو یا دونوں کی تاریخ برابر سرابر ہو جب کہ چیز کسی تیسرے شخص کے ہاتھ میں ہو، دونوں کے درمیان نصف نصف کر دی جائے گی۔ اس صورت میں بقدر امکان گواہوں کی گواہی پر عمل کیا جائے گا، تاکہ گواہی لغو نہ ہونے پائے، کیونکہ جہاں تک ممکن ہو دلیل پر عمل واجب ہوتا ہے، یعنی جب بالکلیہ گواہوں کی گواہی پر عمل

(۱)......اخرجه البيهقي ولم يضعف ورواه ابو حنيفه رحمة الله عليه۔ (۲)مغني المحتاج ۴/۴۸۰، المهذب ۲/۳۱۱۔ (۳)بداية المجتهد ۲/۴۶۱، الميزان ۲/۱۹۵، الشرح الكبير للدر دير ۴/۲۲۲۔ (۴)المغني ۹/۲۸۴۔ (۵)تكملة فتح القدير ۶/۲۱۷، البدائع ۶/۲۳۶، الدر المختار ۴/۴۲۵۔

کرنا ناممکن ہو تو جزوی طور پر عمل کرنا ضروری ہے لہٰذا دونوں کے لئے نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا، چونکہ دونوں فریقین کے گواہ برابر ہیں۔ لہٰذا تقسیم میں بھی برابر ہوں گے۔

اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ دو شخص حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مقدمہ لے کر حاضر ہوئے ان کا جھگڑا اونٹ کے متعلق تھا دونوں نے گواہ پیش کر دیئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کے درمیان نصف نصف اونٹ کا فیصلہ کر دیا۔ ❶

۳.....اگر ایک فریق کے گواہ پہلے کی تاریخ ذکر کرتے ہوں اور دوسرے کے گواہ بعد کی تاریخ ذکر کرتے ہوں تو جس فریق کے گواہ پہلے والی تاریخ ذکر کرتے ہوں گے انہی کا اعتبار کیا جائے گا، چونکہ دونوں خارجین دعویدار ہیں لہٰذا دونوں کے گواہ قضاء قابل سماعت ہوں گے۔

تاہم تاریخ کے مقدم ومؤخر ہونے کے اعتبار سے ایک فریق کے گواہ راجح ہوں گے، چونکہ مقدم تاریخ والے گواہ اپنے فریق کے حق میں ایسے وقت میں چیز کی ملک ثابت کی ہے جس میں دوسرے فریق کے گواہ معارض نہیں ہیں۔ لہٰذا قابض کو حکم دیا جائے گا کہ وہ متنازع فیہ چیز کو مقضی لہ کے سپرد کرے تاوقت یہ کہ دوسرا فریق اپنے لئے اس کی ملکیت ثابت کر دے۔

۴.....اگر ایک فریق کے گواہ تاریخ ذکر کرتے ہوں اور دوسرے گواہ تاریخ ذکر نہ کرتے ہوں تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک متنازع چیز دونوں کے درمیان نصف نصف کی جائے گی۔ تاریخ کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا، چونکہ مذکورہ تاریخ دوسرے سے ملکیت کے مقدم یا مؤخر ہونے کا احتمال رکھتی ہے۔ چونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اگر دوسرا فریق تاریخ ذکر کرتا تو اس کی تاریخ بھی مقدم ہو سکتی ہے، جب تاریخ میں تقدم وتأخر کا احتمال آ گیا تو تاریخ ساقط الاعتبار ہوگی لہٰذا مطلق ملکیت کا دعویٰ باقی رہا۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جس فریق کے گواہ تاریخ ذکر کرتے ہوں اس کے حق میں متنازع چیز کا فیصلہ کیا جائے گا، چونکہ تاریخ ذکر کرنے والوں نے ملکیت ایسے وقت میں ثابت کی ہے جس کا کوئی معارض نہیں۔ بلکہ مطلق گواہوں کا عدم ذکر معارضہ اور عدم معارضہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جو شخص ملک مطلق کا دعویٰ کرتا ہوگا اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا یعنی جس فریق کے گواہ تاریخ نہ ذکر کرتے ہوں۔ چونکہ ملک مطلق پر قائم ہونے والے گواہوں کا پلڑا بھاری ہے، چونکہ یہ فریق چیز کا حکماً اصل مالک ہوتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ شئی کے اضافات یعنی اولاد، دودھ، اون اور آمدنی کا مستحق ہوتا ہے۔

سوم: ملک مطلق کے متعلق دو دعوؤں میں تعارض ہو جو ذوی الید (قابضین) کے درمیان واقع ہو:

اگر کسی گھر پر دو آدمیوں کا قبضہ ہو اور وہ دونوں کامل ملکیت کا دعویٰ کرتے ہوں اور دونوں گواہ بھی پیش کرتے ہوں تو۔

شافعیہ..... (صحیح قول کے مطابق) کہتے ہیں: دونوں فریقوں کے گواہ ساقط ہو جائیں گے چونکہ گواہوں میں تعارض ہے جیسے بدون وجہ ترجیح کے دو دلیلیں متعارض ہوں، لہٰذا گھر دونوں فریقوں کے پاس بدستور باقی رہے گا چونکہ ان میں سے کسی کو بھی ترجیح حاصل نہیں۔ شافعیہ کا مرجوح قول یہ ہے کہ دونوں کے درمیان قرعہ ڈالا جائے گا۔

حنابلہ..... کہتے ہیں: جب کوئی چیز دو آدمیوں کے قبضہ میں ہو اور وہ دونوں اس کے متعلق جھگڑ رہے ہوں اور وہ دونوں گواہ بھی قائم کر دیں تو دونوں کے گواہ متعارض ہوں گے اور دونوں کے درمیان متنازع چیز نصف نصف تقسیم کر دی جائے گی، اس کی دلیل ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ

---

❶.....اخرجه ابوداؤد والنسائی و احمد والحاکم والبیهقی عن ابی موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنه

کی روایت ہے کہ دو آدمیوں کا ایک اونٹ کے متعلق جھگڑا ہو گیا وہ مقدمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لائے، دونوں فریقوں نے گواہ پیش کر دیئے، آپ نے دونوں کے درمیان نصف نصف اونٹ کا فیصلہ کیا (رواہ ابوداؤد) عقلی دلیل یہ ہے کہ ہر فریق نصف چیز میں داخل ہونے اور نصف سے خارج ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور یہ امر پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ خارج کے گواہ معتبر ہوتے ہیں چونکہ وہ مدعی ہوتا ہے۔

حنفیہ..... کہتے ہیں: دونوں قابضوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا، ہاں البتہ اگر ایک فریق کے گواہ پہلے کی تاریخ ذکر کرتے ہوں تو اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، اس اجمال کی تفصیل حسب ذیل ہے۔ ❶

۱..... اگر دونوں قابض گواہ پیش کر دیں کہ متنازع فیہ چیز اس کی ملکیت ہے تو ہر ایک کے لئے نصف نصف چیز کا فیصلہ کیا جائے گا، دلیل حنابلہ کے مذہب میں اوپر ذکر کر دی گئی ہے کہ ہر ایک فریق نصف حصہ کا مدعی ہے اور نصف کا مدعا علیہ، جب کہ مدعی کے گواہ قبول کئے جاتے ہیں، نصف تو اسے گواہوں کی وجہ سے مل جائے گا اور بقیہ نصف قضاء ترک کی وجہ سے اس کے ہاتھ میں چھوڑا جائے گا۔ بنا بر ہذا ایک گھر گویا دو گھروں کے بمنزلہ ہوگا جو ہر دو فریقوں میں سے ہر ایک فریق کے قبضہ میں ایک ایک گھر ہوتا ہے اور ہر ایک فریق اس کا دعویٰ کرتا ہے اس کے ذمہ گواہ پیش کرنا ضروری ہوتا ہے، اور دوسرا فریق مقبوضہ گھر کا منکر ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر ایک فریق گواہ پیش کر دے اور دوسرا فریق گواہ نہ پیش کرے تو گواہ نہ پیش کرنے والے فریق کے قبضہ میں جو گھر ہوگا گواہ پیش کرنے والے کے حق میں اس کا فیصلہ کیا جائے گا اور جو گھر اس کے قبضہ میں ہوگا قضائے ترک کی وجہ سے اسے چھوڑا جائے گا۔

۲..... اگر دونوں فریقوں کے گواہ تاریخ ذکر کرتے ہوں اور تاریخ برابر ہو تو دونوں کے درمیان متنازع چیز نصف نصف کی جائے گی۔

۳..... اگر ایک فریق کے گواہ تاریخ سابق ذکر کرتے ہوں تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کے گواہ معتبر ہوں گے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں صاحب ید کی نسبت سے تاریخ کا کوئی اعتبار نہیں گویا متنازع چیز دونوں کے درمیان برابر نصف نصف کر دی جائے گی۔

۴..... اگر ایک فریق کے گواہ تاریخ ذکر کرتے ہوں اور دوسرے فریق کے گواہ تاریخ ذکر نہ کرتے ہوں، دلائل پہلے گزر چکے ہیں۔

۵..... اگر ایک فریق کے گواہ تاریخ ذکر کرتے ہوں اور دوسرے فریق کے گواہ تاریخ ذکر نہ کرتے ہوں تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک متنازع فیہ چیز دونوں کے درمیان نصف نصف کر دی جائے گی۔ وقت کا چنداں کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا چونکہ وقت ساقط الاعتبار ہے کیونکہ دوسرے فریق کی تاریخ کے تقدم اور تاخر میں احتمال ہے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں متنازع فیہ چیز اس فریق کی ہوگی جس کے گواہ تاریخ ذکر کرتے ہوں، دلائل اوپر بیان ہو چکے ہیں۔

کیا اگر کسی فریق کے پاس گواہوں کی تعداد نصاب سے زیادہ ہو تو کیا اس کے گواہوں کو ترجیح دی جائے گی؟

اوپر مذکورہ جملہ صورتوں کے متعلق جمہور فقہاء کے ہاں یہ مقرر ہے کہ کثرت تعداد سے گواہوں کو ترجیح حاصل نہیں ہوگی چونکہ دو گواہ حجت کاملہ ہوتے ہیں اور شریعت نے صرف دو گواہوں کا نصاب مقرر کیا ہے لہٰذا کثرت اور اضافہ سے گواہی میں قوت اور طاقت نہیں آئے گی۔ یہی صورت دیتوں میں بھی ہے، چنانچہ دیتوں کی مقدار اشخاص کے مختلف ہونے سے مختلف نہیں ہوتی، اسی طرح گواہوں کے عدالت میں مشہور ہونے سے بھی کوئی ترجیح نہیں ملتی۔

---

❶..... البدائع ۶/۲۴۰، تکملۃ القدیر ۶/۲۴۸، المبسوط ۱۷/۳۲، الدر المختار ۴/۴۶۰، الکتاب مع اللباب ۴/۳۲۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں زائد عدالت سے گواہوں کو ترجیح دی جائے گی جیسے دو حدیثوں میں سے ایک حدیث کو رواۃ کی عدالت سے راجح قرار دیا جاتا ہے لیکن کثرت عدد سے ترجیح نہیں دی جاتی۔ ❶

دوسری نوع...... ملک بسبب کے دعویٰ میں گواہوں کے تعارض کے ساتھ دو دعوؤں کا تعارض:

ملک بسبب یہ ہوتی ہے کہ جس ملک کا سبب ساتھ ذکر کیا گیا ہو مثلاً وراثت، خریداری، نتاج وغیرہ۔ میں ہر حالت سے جدا جدا بحث کروں گا، اجمال اس کا یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک ملک مقید یہ ہے کہ دو اشخاص کسی ایک فرد سے حصول ملک کا دعویٰ کرتے ہوں ان میں سے ایک قابض ہو یا دونوں فریق دو آدمیوں سے خریدنے کا دعویٰ کرتے ہوں اور دونوں تاریخ ذکر کرتے ہوں جب کہ قابض کی تاریخ سابق ہو ان دونوں صورتوں میں صاحب ید کے گواہ حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق قبول کئے جائیں گے۔

پہلی حالت: دعوائے ملک بسبب وراثت...... بسبب وراثت حاصل ہونے والی ملک کے دعوؤں میں تعارض کی دو صورتیں ہیں:

۱۔ یہ کہ دونوں دعویدار خارجین (غیر قابض) ہوں اور کوئی تیسرا شخص قابض ہو۔

۲۔ یہ کہ ایک فریق خارج ہو اور دوسرا قابض ہو۔

اول: خارج اور قابض کے درمیان دعوؤں کا تعارض...... ❷ اگر وراثت میں ملا ہوا سامان کسی ایک شخص کے پاس ہو اور وہ گواہ پیش کر دے کہ اس کا باپ مر گیا تھا اور اس نے ترکہ چھوڑا ہے، جب کہ دوسرا شخص بھی گواہ پیش کر دے کہ اس کا باپ مر گیا تھا اور یہ سامان اسے وراثت میں ملا ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ خارج کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا خواہ گواہ وقت ذکر کرتے ہوں یا نہ کرتے ہوں یا تاریخ بیان کرتے ہوں اور ان کی تاریخ برابر ہو، اگر ایک کی تاریخ سابق ہو تو ترکہ اسی کی ملکیت تصور ہوگا، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ خارج اور ذی الید میں سے ہر ایک گواہ پیش کر دے کہ یہ چیز اس کی ملک ہے اور اس کا والد فوت ہو گیا تھا اس کی وراثت سے اسے یہ چیز ملی ہے۔ اس چیز کا خارج کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، چونکہ ہر دعویدار نے سامان کی ملکیت میت کے لئے ثابت کی ہے لیکن وارث میت کے قائم مقام ہوگا گویا دونوں وارثوں نے بغیر سبب کے ملک مطلق کا دعویٰ کیا لہٰذا خارج کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

جیسا کہ ملک مطلق کے دعویٰ میں قبل ازیں ہمیں معلوم ہو چکا ہے۔

۲، ۳..... اگر دونوں فریق تاریخ ذکر کرتے ہوں یا ایک فریق تاریخ ذکر کرتا ہو اور دوسرا ذکر نہ کرتا ہو تو بھی متنازع فیہ سامان کا فیصلہ خارج کے حق میں کیا جائے گا، چونکہ پہلی صورت میں تعارض کی وجہ سے وقت ساقط الاعتبار ہوگا اور دعویٰ ملک مطلق کا باقی رہا، دوسری صورت میں وقت کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا، چونکہ دوسرے کی ملک کے تقدم و تاخر کا احتمال ممکن ہے، احتمال کے ہوتے ہوئے وقت کی طرف چنداں توجہ نہیں کی جائے گی۔

۴..... اگر ایک فریق کی تاریخ دوسرے سے سابق ہو ❸ تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تاریخ سابق کے دعویدار کی ملکیت ہوگی چونکہ اس کے گواہوں نے ایسے وقت میں اس کے لئے ملکیت ثابت کی ہے جس کے معارض کوئی دوسرا وقت نہیں۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: خارج کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، چونکہ وراثت کا دعویٰ میت کی ملکیت کا دعویٰ ہوتا ہے اور دونوں فریقوں کے گواہ میت کی ملکیت کو ظاہر کرتے ہیں لیکن وارث میت کے قائم مقام ہوا گویا دونوں مورثوں نے ملک مطلق کا دعویٰ کیا ہے یا تاریخ کا ذکر کیا

---

❶ ......تکملة فتح القدير ۲۴۳/۶، المبسوط ۴۱/۱۷، الدر المختار ۴۹۵/۴، اللباب ۳۷/۴، مغني المحتاج ۴۸۲/۴ الميزان ۱۹۵/۲، المغني ۲۸۲، بداية المجتهد ۴۶۱/۲۔ ❷ المبسوط ۴۴/۱۷، البدائع ۲۳۳/۶۔ ❸ مثلاً صاحب تاریخ کے گواہ گواہی دیتے ہوں کہ یہ چیز اس شخص کو ۵ محرم ۱۴۳۰ھ سے وراثت میں ملی ہے دوسرے فریق کے گواہ گواہی دیتے ہوں کہ یہ چیز اس شخص کو ۲۵ رجب ۱۴۳۱ھ سے وراثت میں ملی ہے۔

ہے اور دعویٰ میں گویا سبب ملک مذکور نہیں، ہمیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ ایسی صورت میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک متنازع چیز کا خارج کے حق میں فیصلہ کیا جاتا ہے۔

دوم: دعوائے وراثت میں دو خارجوں کے درمیان تعارض دعویٰ......اگر کوئی گھر کسی تیسرے شخص کے قبضہ میں ہو پھر وہ اشخاص (قابض کے علاوہ) گھر کی ملکیت پر گواہ قائم کر دیں اور ہر ایک کا دعویٰ ہو کہ اس کا والد مر گیا تھا اور یہ گھر اسے وراثت میں ملا ہے۔

حنفیہ......کہتے ہیں ❶ دونوں اشخاص کے درمیان گھر نصف نصف کیا جائے گا برابر ہے کہ دونوں فریقوں کے گواہ وراثت کی منتقلی کی تاریخ ذکر کرتے ہوں یا نہ کرتے ہوں۔ یا ان دونوں کی تاریخ برابر ہو یا تاریخ ذکر کرتے ہی نہ ہوں۔ وجہ بیان ہو چکی ہے کہ ملک میراث حقیقت میں میت کی ملک ہوتی ہے اور وراث تو محض اس کا نائب ہوتا ہے، جو ملک میں میت کا قائم مقام ہوتا ہے، گویا دونوں مورث موجود ہیں اور ملک مطلق کا دعویٰ کر رہے ہیں جو کسی تیسرے شخص کے قبضہ میں ہے۔

اگر تاریخ ذکر کرتے ہوں اور ایک کی تاریخ سابق ہو تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک متنازع چیز اس کی ملکیت ہوگی، چونکہ وارث نے گواہ قائم کر کے مورث کی ملکیت کو ظاہر کیا ہے نہ کہ اپنی ملکیت کو، گویا معاملہ یوں ہو گیا کہ بذات خود مورث حاضر ہو گئے ہیں اور ہر ایک نے گواہ قائم کیے ہیں جنہوں نے گواہی میں ملکیت کی تاریخ ذکر کی ہے، اور ان میں سے ایک کی تاریخ سابق ہو، اس صورت میں سابق تاریخ ذکر کرنے والے کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، چونکہ جس وقت میں ملکیت ثابت کی اس کا کوئی معارض نہیں۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: خارجین کے درمیان اس صورت میں متنازع چیز نصف نصف تقسیم کر دی جائے گی، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تاریخ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا وجہ ذکر کر دی گئی ہے۔

دوسری صورت: خریداری کے بسبب ملک کا دعویٰ......اگر دو اشخاص مثلاً گھر کی ملکیت کا دعویٰ کرتے ہوں، گھر ان میں سے کسی ایک کے قبضہ میں ہو ان دونوں میں سے ایک دوسرے سے خریدنے کا دعویٰ کرتا ہو یا ہر ایک دوسرے سے خریدنے کا دعویٰ کرتا ہو یا گھر کسی تیسرے شخص کے قبضہ میں ہو اور دونوں دعویداروں میں سے ہر ایک قابض سے خریدنے کا دعویٰ کرتا ہو یا کسی اور شخص سے خریدنے کا دعویٰ کرتا ہو، قاضی ان کے درمیان کیسے فیصلہ کرے گا؟ جواب مندرجہ ذیل صورتوں میں مذکور ہے۔

ا۔ خارج اور صاحب ید کے درمیان تنازع ہو...... ❷ اس صورت میں مزید تین احتمالات ہیں۔

اول......اگر خارج دعویٰ کرے کہ اس نے یہ گھر صاحب ید سے ایک ہزار روپے میں خریدا ہے اور ثمن نقدی ادا کر دیئے ہیں تو گواہی پر خارج کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا، چونکہ وہی مدعی ہے۔

دوم......اگر صاحب ید دعویٰ کرتا ہوں کہ اس نے خارج (غیر قابض) سے گھر خریدا ہے تو گواہوں پر اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا، چونکہ خارج سے ملک کا حاصل کرنا ممکن ہے کیونکہ وہ مدعی ہے۔

سوم......اگر خارج اور صاحب ید (قابض) ہر ایک دعویٰ کرتا ہو کہ اس نے ایک ہزار روپے میں دوسرے سے مکان خریدا ہے اور ثمن کی ادائیگی نقدی کر دی ہے، پھر وہ ہر ایک اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دے لیکن خریداری کی تاریخ ذکر نہ کرتے ہوں یا تاریخ ذکر کرتے ہوں البتہ دونوں کی تاریخ برابر ہو۔

اور اگر گواہوں سے رقم کا قبضہ ثابت نہ ہو......تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک گواہ قبول نہیں کیے جائیں گے، اور دعویداروں میں سے کسی کا بھی دوسرے کے ذمہ کچھ واجب نہیں ہوگا، متنازع چیز قابض کے پاس رہنے دی جائے گی، چونکہ ہر

❶......المرجعان السابقان، المبسوط ص ۴۱، البدائع ص ۲۳۷۔ ❷البدائع ۳۳۳/۶، تحفۃ الفقہاء ۳۰۱/۳ الکتاب مع اللباب ۳۶/۴

خریدار اس امر کا اقرار کرتا ہے کہ مبیع بائع (فروخت کنندہ) کی ملک ہے۔

بنابر ہذا خریداری کا دعویٰ ہر ایک کی طرف سے دوسرے کے لئے مبیع کی ملکیت کا اقرار تصور ہوگا، دونوں کے گواہ اس بات پر قائم ہوئے کہ وہ دوسرے صاحب کے لئے ملک کا اقرار کرتے ہیں لیکن دونوں اقراروں کے موجب میں تنافی اور تناقض ہے لہٰذا گواہوں پر عمل کرنا دشوار ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: گواہوں کی گواہی پر فیصلہ کیا جائے گا، قابض کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مدعی بہ خارج کے سپرد کرے، چونکہ دونوں دلیلوں کو بقدر امکان جمع کرنا مقصد ہوتا ہے۔ یہاں دونوں دلیلوں کو جمع کرنا ممکن ہے اور یہ دونوں عقدوں کو صحیح قرار دینے سے ممکن ہے مثلاً ہم فرض کریں کہ صاحب ید (قابض) نے مبیع اولاً خارج (جس کا قبضہ نہ ہو) سے خریدی اور اس پر قبضہ کرلیا، پھر ثانیاً خارج نے قابض سے خرید لی لیکن چیز پر قبضہ نہیں کیا بلکہ اسے دوسری بار صاحب ید کو فروخت کردی، اس طرح دونوں عقود کو صحیح قرار دینا ممکن ہے۔

جب کہ مذکورہ بالا صورت کے برعکس صورت کا احتمال صحیح نہیں ہوگا مثلاً ہم یوں تصور کریں کہ اولاً خارج (جس کا مبیع پر قبضہ نہ ہو) نے قابض سے مبیع خریدی اور قبضہ نہیں کیا بلکہ ثانیاً مبیع قابض کو فروخت کردی۔ چونکہ اس احتمال میں عقد ثانی کا فاسد ہونا لازم آتا ہے کیونکہ یہ زمین کی بیع ہے جو قبضہ سے پہلے ہوجائے، جب کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ بیع جائز نہیں ہے۔

جب پہلے احتمال کی رو سے دونوں عقود صحیح ہیں تو متنازع چیز صاحب ید کے پاس رہے گی اور اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ خارج کے سپرد کرے۔

اگر دونوں تاریخ ذکر کریں اور ایک کی تاریخ سابق ہو لیکن گواہ قبضہ کا ذکر نہ کرتے ہوں تو جس کی بیع متاخر ہوگی اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بیع ثانی بیع اول کو توڑ دے گی۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خارج کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا چونکہ جب اس کی بیع سابق ہوگی تو فرض کرلیا جائے گا کہ گویا گھر اس نے پہلے خریدا ہے اور اس پر قبضہ نہیں کیا پھر صاحب ید کو فروخت کردیا جب کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قبل از قبضہ بیع جائز نہیں ہوتی، جب بیع جائز نہیں ہوگی تو مبیع خارج کی ملک میں باقی رہے گی، جب کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قبل از قبضہ زمین کی بیع جائز ہے لہٰذا دونوں بیوع جائز نہیں اور صاحب ید کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

جب صاحب ید کی بیع سابق ہوگی تو بالاتفاق خارج کے حق میں گھر کا فیصلہ کیا جائے گا چونکہ جب اس کی بیع کا وقت پہلے کا ہے تو خریداری میں بھی پہل ہوگی گویا صاحب ید نے خارج سے خریدا اور قبضہ کرلیا پھر خارج نے اس سے مکان خریدا اور اس پر قبضہ نہیں کیا۔ لہٰذا مکان کی سپردگی کا اسے حکم دیا جائے گا۔

اگر گواہوں سے قبضہ ثابت کردیں......تو دونوں فریقوں کے گواہ ساقط الاعتبار ہوں گے، یہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہے اور مکان جس کے قبضہ میں ہوگا قضائے ترک کے طور پر اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: جس شخص کے قبضہ میں گھر ہو حقیقۃً فیصلہ اسی کے حق میں کیا جائے گا اور بیع اول کے ثمن اور بیع ثانی کے ثمن میں تقاصہ ہوجائے گا، زائد حصہ ثمن دوسرے سے لیا جائے گا، مثلاً خارج نے قابض سے گھر خریدا، اس پر قبضہ کرلیا پھر داخل نے گھر خرید لیا اور اس نے بھی قبضہ کرلیا، یہ اس لئے تاکہ انسان کا کیا ہوا تصرف درست رہے۔

۲: تیسرے شخص کے پاس موجود چیز کے متعلق دوخارجوں کے درمیان تنازع......اس صورت کے دواحتمالات ہیں۔

اول: دونوں خارج شخص واحد سے خرید کرنے کا دعویٰ صاحب ید پر کرتے ہوں......اگر دواشخاص کسی دوسرے شخص سے گھر خریدنے کا دعویٰ کرتے ہوں کہ ان میں سے ہر ایک نے کسی معین شخص سے مکان خریدا ہے، ثمن بھی متعین ہوں جو ادا کردیئے ہوں،

دونوں اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیں۔

حنفیہ...... کہتے ہیں: ❶ اگر دونوں خریداری کی تاریخ ذکر نہ کریں اور نہ ہی قبضہ کی تاریخ ذکر کریں تو دونوں کے درمیان نصف نصف مکان کا فیصلہ کیا جائے گا اور دونوں کے لئے خیار بھی ثابت ہوگا چونکہ سبب استحقاق میں دونوں فریق برابر ہیں۔

شافعیہ...... کہتے ہیں: دونوں گواہ متعارض ہوں گے اور ساقط ہو جائیں گے، چونکہ دونوں کے موجب اور مقتضاء میں تنافی ہے، گویا گواہ ہیں ہی نہیں، ہر فریق نفی پر قسم اٹھائے گا اور یوں کہے گا: اللہ کی قسم ہر چیز تمہاری نہیں ہے، پھر متنازع چیز دونوں کے درمیان نصف نصف کر دی جائے گی، چونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ہی ایک فیصلہ کیا ہے۔ کمامر۔ ❷

پھر حنفیہ کہتے ہیں: اگر فریقین تاریخ ذکر کرتے ہوں اور ایک فریق کی تاریخ پہلی کی ہے تو اسی کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، چونکہ اس کے گواہوں نے اس کے لئے ایسے وقت میں ملک ظاہر کی ہے جس میں دوسرے فریق کے گواہ معارض نہیں۔

اگر ایک فریق کے گواہ تاریخ ذکر کرتے ہوں اور دوسرے کے گواہ ذکر نہ کرتے ہوں...... تو جس فریق کے گواہ تاریخ ذکر کرتے ہوں گے اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا چونکہ اس وقت میں اس کی ملکیت ثابت ہو چکی ہے، جب کہ دوسرے فریق کا احتمال ہے کہ پہلے کی ملکیت بھی ہو سکتی ہے اور بعد کی بھی لہٰذا شک کے ہوتے ہوئے فیصلہ نہیں کیا جاتا۔

اگر گواہ تاریخ ذکر نہ کریں یا ایک فریق کے گواہ تاریخ ذکر کرتے ہوں یا دونوں کی تاریخ برابر ہو لیکن ایک کا قبضہ بھی ہو یعنی معاینہ سے اس کا قبضہ ثابت ہو، وہی متنازع فیہ چیز کا زیادہ حق دار ہوگا۔ چونکہ اس کے قبضہ کی گرفت اس کی سابق خریداری کی دلیل ہے، نیز دونوں دعویدار گواہوں کے ذریعہ خریداری کے اثبات میں برابر ہیں۔ جب کہ قبضہ امر مرجح ہے۔ ثابت شدہ قبضہ شک سے زائل نہیں ہوگا۔ ہاں البتہ اگر گواہ دوسرے فریق کی خریداری کی تاریخ مقدم ذکر کر دیں تو اس کے حق میں فیصلہ ہوگا اور دوسرا فریق ثمن بائع کو واپس کرنے کا پابند ہوگا۔

خلاصہ...... قابض کے گواہ غیر قابض کے گواہوں کی بنسبت ملک بسبب کے دعویٰ میں زیادہ قابل اعتبار ہوں گے، برخلاف ملک مطلق کے دعویٰ کی صورت کے چنانچہ اس صورت میں خارج کے گواہ زیادہ قابل اعتبار ہوں گے۔

اگر دو اشخاص کسی تیسرے قابض پر دعویٰ کریں ان میں سے ایک اس سے خریداری کا دعویٰ کرتا ہو جب کہ دوسرا ہبہ اور قبضہ کا دعویٰ کرتا ہو، دونوں اس پر گواہ قائم کر دیں، تاریخ ذکر نہ کرتے ہوں تو خریداری زیادہ قابل اعتبار ہے چونکہ خریداری میں زیادہ قوت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ خریداری میں دوطرفہ معاوضہ ہوتا ہے، نیز خریداری بنفسہ ثابت ہو جاتی ہے بخلاف ہبہ کے چونکہ ہبہ قبضہ پر موقوف ہے۔

اگر ایک فریق کا دعویٰ خریداری کا ہو اور کوئی عورت دعویٰ کرتی ہو کہ اس نے اس چیز پر نکاح کیا ہے یہ دونوں دعوے برابر ہوں گے چونکہ قوت میں دونوں برابر ہیں چونکہ ان میں جانبین کی طرف سے معاوضہ ہے۔ جب کہ ملک بنفسہ ثابت ہو جاتی ہے، اور اگر ایک رہن کا دعویٰ کرتا ہو اور قبضہ کا دعویٰ بھی کرتا ہو جب کہ دوسرا ہبہ اور قبضہ کا دعویٰ کرتا ہو تو رہن زیادہ قابل اعتبار ہوگا چونکہ رہن میں رکھی ہوئی چیز کا ضمان بھرا جاتا ہے جب کہ موہوب چیز کا ضمان نہیں ہوتا اور عقد ضمان اعتبار کے زیادہ لائق ہوتا ہے۔

دوم...... خارجین میں سے ہر ایک ایسے شخص سے خریداری کا دعویٰ کرتا ہو کہ جو اس کے مدعا علیہ کے علاوہ ہو۔ تفصیل یہ ہے کہ اگر دو اشخاص مکان کا دعویٰ کرتے ہوں جو کسی تیسرے شخص کے قبضہ میں ہو، دونوں دعویدار اس امر پر گواہ بھی پیش کر دیں کہ انہوں نے فلاں فلاں سے یہ مکان خریدا ہے یعنی بائع دونوں کا الگ الگ ہو، دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا، چونکہ دونوں خریدار دو فروخت

---

❶ ...... البدائع ۶/۲۳۷، تکملة فتح القدير ۶/۲۲۱، الدر المختار ۴/۴۵۶، اللباب ۴/۳۴. ❷ مغنی المحتاج ۴/۴۸۰، حاشية الباجوری ۲/۳۵۹.

کنندگان کے قائم مقام ہوں گے، گویا دونوں فروخت کنندگان حاضر ہو گئے، اور ملک مطلق پر گواہ قائم کر دیئے اگر معاملہ یہی ہوتا تو دونوں کے درمیان نصف نصف مکان کر دیا جاتا مذکورہ بالا صورت میں بھی یہی ہوگا، دونوں کے لئے خیار بھی ثابت ہوگا۔

اگر دونوں تاریخ ذکر کرتے ہوں اور دونوں کی تاریخ برابر ہو یا ایک فریق کے گواہ تاریخ ذکر کرتے ہوں اور دوسرے فریق کے گواہ تاریخ ذکر نہ کرتے ہوں، تو بھی دونوں کے درمیان نصف نصف مکان کیا جائے گا، اگر ایک فریق کے گواہوں کی بیان کردہ تاریخ پہلے کی ہو تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پہلی والی تاریخ کا اعتبار زیادہ قابل قبول ہوگا، اصول کی روایت میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی یہی ہے برخلاف میراث کے کہ ان کے نزدیک نصف نصف ہوگی۔

میراث اور خریداری میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اس لئے فرق کرتے ہیں کیونکہ خریدار ملک کو اپنی لئے ثابت کرتا ہے جب کہ میراث میں وارث میت کی ملک کو ثابت کرتا ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ایک اور روایت میں ہے کہ انہوں نے میراث اور خریداری میں برابری رکھی ہے اور فرمایا ہے کہ خریداری میں بھی تاریخ کا اعتبار نہیں ہاں البتہ اگر دعویداران دونوں فروخت کنندگان کی ملک کی تاریخ بیان کر دیں۔

جس کے حق میں فیصلہ ہو اس کے لئے ثبوت خیار...... اگر دو دعویداروں کے درمیان مکان نصف نصف بانٹ دیا جائے اور دعوی خریداری کا کرتے ہوں تو دونوں کے لئے خیار ثابت ہوگا، دونوں میں سے ہر ایک اگر چاہے تو نصف ثمن سے نصف مکان لے سکتا ہے، اگر چاہے تو تفریق صفقہ کی وجہ سے چھوڑ سکتا ہے چونکہ دونوں دعویداروں کا مقصد پوری مبیع کو حاصل کرنا ہوتا ہے، لیکن پوری مبیع کی خریداری کسی فریق کو حاصل نہیں ہوئی جس کی وجہ سے اس کی رضامندی میں خلل واقع ہو گیا لہٰذا خیار حاصل ہوگا۔

اگر دونوں میں سے ہر ایک نے اختیار لے لیا تو وہ آدھا مکان لے لے اور نصف ثمن فروخت کنندہ سے واپس لے، چونکہ ہر ایک کو اس کی ملکیت میں نصف مبیع ہی ملی ہے۔

اگر دونوں میں سے ہر ایک ردِ مبیع کو اختیار کرے اور بیع توڑ دے تو ہر خریدار بائع سے پورے ثمن واپس لے چونکہ بیع فسخ ہو چکی۔

اگر ایک فریق ردِ مبیع کو اختیار کرے اور دوسرا مبیع کو حاصل کرنا چاہے اگر یہ صورت حال حاکم کے اختیار دینے سے قبل پیدا ہوئی ہو اور فیصلہ مکان کے نصف نصف کرنے کا ہوا ہو تو دوسرے فریق کو حق حاصل ہے کہ وہ کل ثمن کے ساتھ پوری مبیع حاصل کرلے چونکہ اس کا حق ہے کہ وہ عقد میں پوری مبیع کو حاصل کرے اور مزاحمت میں کسی قسم کا استحقاق نہ ہو اور جب جھگڑا ختم ہو جاتا ہے تو استحقاق کا مانع بھی ختم ہو جاتا ہے لہٰذا پوری مبیع حاصل کرے گا۔

اگر یہ صورتحال قاضی کے فیصلہ اور اس کی اختیار دہندگی کے بعد پیدا ہو تو اس صورت میں مبیع لینے والا صرف نصف حصہ ہی لے سکتا ہے اور یہ حصہ نصف ثمن سے لے، چونکہ قاضی کے فیصلہ سے ہر فریق کا متابل والے حصہ کا عقد فسخ ہو چکا وہ بغیر تجدید کے واپس نہیں لوٹے گا۔

تیسری حالت: بسبب نتاج ملک کا دعویٰ

نتاج کیا ہے...... نتاج سے مراد جانور سے پیدا ہونے والا بچہ ہوتا ہے "نتاج" "نتجت" فعل مجہول سے مشتق ہے "نتجت" یعنی "ولدت ووضعت" یعنی کسی انسان کی ملکیت میں جانور سے پیدا ہونے والا بچہ۔

اگر دو آدمی کسی جانور کے متعلق جھگڑ رہے ہوں ہر ایک کا دعویٰ ہو کہ یہ اس کی ملکیت ہے اور ہر دعویدار گواہ بھی پیش کر دے کہ یہ جانور اس کے ہاں پیدا ہوا ہے یا اس کے بائع کے ہاں پیدا ہوا ہے یا اس کے مورث کے پاس پیدا ہوا ہے۔ اب اس مقدمہ کا فیصلہ قاضی کیسے کرے گا؟

اس قضیہ کے حل کے لیے حنفیہ کے نزدیک تین احتمالات ہیں۔

اول......خارج اور صاحب ید کا دعویٰ ہو کہ نتاج (جانور) اس کی ملکیت ہے اور اس کے نتاج ہونے پر ہر فریق گواہ پیش کر دے اور تاریخ ذکر نہ کرتے ہوں یا دونوں ایک ہی تاریخ ذکر کرتے ہوں، چنانچہ صاحب ید اس جانور کا زیادہ حق دار ہوگا چونکہ صاحب ید یہاں بظاہر اپنے قبضہ سے نتاج کا مستحق نہیں ہوگا بلکہ اس کے گواہوں نے قبضہ کے علاوہ ایک اور چیز بھی ثابت کی ہے اور وہ نتاج کی ملکیت کا حق دار ہونا ہے تاہم ذی الید کے گواہ قبضہ کی وجہ سے راجح ہوں گے، لہٰذا اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا، یہ برخلاف ملک مطلق کے ہے، ملک مطلق میں گواہ وہی امر ثابت کرتے ہیں جو بظاہر قبضہ سے ثابت ہو اس اعتبار سے کہ ملک میں انتقال ہوتا ہے اور آتی جاتی ہے۔

اس مسئلہ میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث بھی وارد ہوئی ہے۔ کہ ''دو آدمیوں کا ایک اونٹنی کے متعلق جھگڑا ہو گیا ہر ایک کہنے لگا کہ یہ اونٹنی میرے پاس پیدا ہوئی ہے، دونوں نے اپنے مدعا پر گواہ پیش کر دیئے، رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹنی کا فیصلہ اس شخص کے حق میں دیا جس کے قبضہ میں اونٹنی تھی۔ ⓫

عیسیٰ بن ابان کہتے ہیں: دونوں گواہ ساقط ہو جائیں گے اور مدعا بہ چیز صاحب ید کے پاس رہنے دی جائی گی اور یہ فیصلہ قضائے ترک کے طور پر ہوگا۔ ⓬

دوم......ایک فریق نتاج پر گواہ پیش کر دے اور دوسرا ملک مطلق پر گواہ پیش کرے اور کہے اس پر میری ملکیت ہے، چنانچہ نتاج کے گواہ زیادہ قابل اعتبار ہوں گے، خواہ وہ خارج ہو یا ذی الید ہو وجہ ذکر ہو چکی ہے۔ ⓭

سوم......دو خارج نتاج کا دعویٰ کرتے ہوں جب کہ نتاج ایک تیسرے شخص کے قبضہ میں ہو جو کہ ملک مطلق کا دعویٰ کرتا ہو، یہ نتاج خارجین (دو غیر قابضوں) کے درمیان نصف نصف ہوگا، چونکہ دونوں دعویدار استحقاق میں برابر برابر ہیں۔

اگر دونوں فریقوں کے گواہ تاریخ ذکر کرتے ہوں تو بھی نتاج کا نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔ چونکہ تعارض کی وجہ سے وقت کا اعتبار ساقط ہوگا۔

اگر دونوں کی بیان کردہ تاریخوں میں اختلاف ہو تو جانور کی عمر کا اعتبار کیا جائے گا، چنانچہ جانور کی عمر جس فریق کی بیان کردہ تاریخ کے موافق ہوگی اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا، چونکہ یہ ظاہر ہو چکا کہ دوسرے فریق کے گواہ بہر حال جھوٹے ہیں۔

اگر عمر کا اندازہ دشوار ہو تو جانور نصف نصف دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، چونکہ تاریخ ساقط الاعتبار ہے، گویا انہوں نے تاریخ کو ذکر کیا ہی نہیں۔

اگر جانور کی عمر دونوں فریقوں کی بیان کردہ تاریخ کے مخالف ہو تو ظاہر الروایہ کے مطابق تاریخ ساقط الاعتبار ہوگی، گویا فریقوں نے وقت ذکر کیا ہی نہیں۔

حاکم شہید اپنی مختصر (الکافی) میں رقم طراز ہیں کہ دونوں گواہ ساقط ہو جائیں گے اور نتاج قابض کے پاس باقی رہے گا، حاکم شہید کہتے ہیں یہی صحیح ہے۔

فی الواقع ان دونوں صورتوں میں زیادہ صحیح امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے۔ دو صورتوں سے مراد جانور کی عمر میں اشکال کا پیش آنا اور عمر کا دونوں اوقات کے مخالف ہونا، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: جانور دونوں فریقوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کیا جائے گا، خواہ جانور دونوں کے قبضہ میں ہو یا کسی ایک کے قبضہ میں یا کسی تیسرے شخص کے قبضہ میں۔ ⓮

⓫......رواہ الدار قطنی والبیہقی واسنادہ ضعیف۔ ⓬المبسوط ۱۷/۶۳، البدائع ۶/۲۳۴، تکملۃ فتح القدیر ۶/۲۳۵، الدر المختار ۴/۴۵۹، اللباب ۴/۳۵۔ ⓭البدائع المرجع السابق، تکملۃ فتح القدیر ۶/۲۳۷۔ ⓮البدائع ۶/۲۳۴، تکملۃ فتح القدیر ۶/۲۴۶، اللباب شرح الکتاب ۴/۴۳۔

وہ امور جن کا سبب متکرر رہوتا ہے اور جن کا متکرر نہیں ہوتا...... دو دعوؤں کے تعارض کے سلسلہ میں ملک مطلق یا ملک مقید کے حوالے سے جتنے احکام بھی مذکور ہوئے ان پر یہ امر منطبق ہوتا ہے کہ تعارض دعویٰ ہر اس صورت میں ہوسکتا ہے جس میں سبب کا تکرار ہوتا ہو جیسے دو یا دو سے زائد مرتبہ وجود دیا جاسکتا ہو جیسے تعمیر مکان، باغ لگانا، فصل کاشت کرنا وغیرھا۔ چنانچہ متنازع چیز کا خارج کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ اگر کوئی شخص دعویٰ کرتا ہو کہ یہ کپڑا اس کی ملکیت ہے اور اس نے خود اس کپڑے کو بنا ہے، یا گھر کا دعویٰ کرتا ہو کہ یہ مکان میری ملکیت ہے اور یہ میں نے خود تعمیر کیا ہے یا باغ کا دعویٰ کیا کہ یہ میری ملک ہے میں نے خود اس کے پودے لگائے ہیں، یا گندم کا دعویٰ کیا کہ یہ میری ملک ہے میں نے خود کاشت کی ہے، اپنے دعویٰ پر گواہ بھی قائم کر دیئے جب کہ ذوالید (قابض) بھی یہی دعویٰ کرتا ہو اور اگر وہ اپنے دعویٰ پر قائم رہتا ہو تو متنازع چیز کا خارج کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا چونکہ یہ اشیاء نتاج (جانور کے بچے) کی طرح نہیں ہیں چونکہ ان میں تکرار واقع ہوتا ہے۔ ❶

اور نتاج کی بحث میں جتنے احکام مذکور ہوئے ان کا انطباق ان امور پر بھی ہوتا ہے جن میں تکرار واقع نہ ہوتا ہو اور دوسری بار وجود میں لائے نہ جاسکتے ہوں جیسے وہ کپڑا جو ایک ہی بار بنا جاتا ہو، روئی کاتنا، دودھ دوہنا، اون کاٹنا وغیرھا۔ چونکہ یہ سب امور نتاج کے معنی میں ہیں، ان کا فیصلہ صاحب ید (قابض) کے حق میں کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر کسی عورت نے دعویٰ کیا کہ یہ کاتی ہوئی اون اس کی ملکیت ہے اور اس نے خود کاتی ہے، یا کسی شخص نے دعویٰ کیا کہ یہ کپڑا اس کی ملکیت ہے اور یہ کپڑا اس نے خود بنا ہے جب کہ کپڑا اس قسم کا ہو کہ اسے ایک ہی بار بنا جاتا ہو اور اس میں تکرار نہ ہوسکتا ہو یا دودھ کا دعویٰ کیا کہ یہ اس کی ملکیت ہے اور اس نے اپنی بکری سے دوہا ہے یا پنیر کا دعویٰ کیا کہ یہ میری ملکیت ہے اور میں نے اپنے ہاتھ سے بنائی ہے، یا اون کا دعویٰ کیا کہ یہ میں نے اپنی بھیڑ سے کاتی ہے اور مدعی نے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے، جب کہ صاحب ید بھی یہی دعویٰ کرتا ہو اور گواہ قائم کر دے، چنانچہ متنازع چیز کا صاحبِ ید کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ چونکہ یہ چیزیں نتاج کے معنی میں ہیں۔

چھٹی بحث: فقط اصل ملک میں دعوؤں کے تعارض کا حکم، حکم ملک اور اس کے مقتضی حقوق:

یہ مقصد دو مختلف قضیوں پر مشتمل ہے، میں نے ان دونوں قضیوں کو اکٹھا اس لئے کیا ہے چونکہ یہ دونوں انفرادی طور پر کسی واضح مطلب کے حامل نہیں کیونکہ یہ بحث قلیل گفتگو کی متحمل ہے، نیز ان دونوں قضیوں کے درمیان ایک طرح سے جزوی ربط پایا جاتا ہے جو کہ ولایت تصرف کے اعتبار سے ہے۔

فقط اصل ملک میں دو دعوؤں کے تعارض کا حکم...... دو دعوؤں کے تعارض کا بیان گواہوں کے تعارض کے ساتھ منتہی ہوتا ہے، اس بحث میں دعوؤں کے تعارض کے متعلق کلام ہوگا، اس میں ظاہر قبضہ کو حجت بنایا جاتا ہے، دعویداروں کے درمیان قبضہ کے زیادہ راجح ہونے کی بنیاد پر فیصلہ کیا جاتا ہے، حکم درج ذیل مسائل میں ظاہر ہوتا ہے۔

۱: **دو آدمی جانور کے متعلق جھگڑ رہے ہوں**...... ان میں سے ایک جانور پر سوار ہو اور دوسرا لگام سے چمٹا ہوا ہو، چنانچہ سوار جانور کا زیادہ حق دار ہوگا، چونکہ سوار کا جانور پر تصرف زیادہ قوی ہے کیونکہ جانور پر سوار ہونا غالب احوال میں ملکیت کے ساتھ مخصوص ہے۔

اسی طرح اگر ایک شخص اگر گھوڑے کی زین پر سوار ہو اور دوسرا اس کے پیچھے سوار ہو تو متنازع جانور کا زیادہ حق دار زین سوار ہوگا چونکہ جانور پر اس کا زیادہ قابو ہے، یہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ہے، اسی رائے کو امام قدوری نے ''الکتاب'' میں اختیار کیا ہے، جب کہ ظاہر الروایۃ

❶...... البدائع المرجع السابق، الدر المختار ۴/۴۵۹۔

میں ہے کہ جانور دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا چونکہ اصل استعمال میں دونوں برابر ہیں، اسی طرح اگر دونوں زین پر سوار ہوں تو بھی جانور نصف نصف تقسیم کیا جائے گا۔

اور اگر اونٹ کے متعلق دو اشخاص جھگڑ رہے ہوں ان میں سے ایک شخص کا بوجھ (سامان) اونٹ پر لدا ہوا ہو اور دوسرے کا تھیلا اونٹ پر لٹکایا ہوا ہو تو بوجھ والا زیادہ حق دار ہوگا، چونکہ وہی متصرف ہے اور فی الواقع وہی صاحب ید (قابض) ہے۔

۲: دو آدمی قمیص کے متعلق جھگڑ رہے ہوں......ایک شخص نے قمیص پہن رکھی ہو جب کہ دوسرے نے ہاتھ میں پکڑ رکھی ہو چنانچہ پہننے والا قمیص کا زیادہ حق دار ہے چونکہ اس کا قمیص پر تصرف زیادہ ہے، اس نے قمیص تو اپنے استعمال میں لائی ہوئی ہے۔ اگر چٹائی میں جھگڑا ہو ایک شخص تو چٹائی پر بیٹھا ہوا ور دوسرے نے چٹائی کا کونہ ہاتھ میں پکڑا ہو تو چٹائی دونوں کے درمیان نصف نصف کی جائے گی یہ فیصلہ قضاء ترک (جھگڑا نمٹانے) کے طور پر ہوگا نہ کہ حقیقۃً، چونکہ چٹائی پر بیٹھنا چٹائی پر قبضہ نہیں ہوتا یہاں تک کہ چٹائی پر بیٹھنا غصب شمار نہیں ہوتا۔ چٹائی پر قبضہ یا تو منتقل کرنے سے ہوتا ہے یا اپنے گھر میں پھیلانے سے ہوتا ہے، جب کہ چٹائی پر بیٹھنا ان دونوں سے الگ ہے، لہٰذا بیٹھنا قبضہ نہیں ہوتا، جب دونوں کا جھگڑا برابر ہوا تو چٹائی دونوں کے پاس چھوڑی جائے گی۔

اگر کوئی کپڑا کسی شخص کے قبضہ میں ہو اور اس کا کونا دوسرے کے ہاتھ میں ہو تو بھی کپڑا دونوں کے درمیان نصف نصف کیا جائے گا۔ چونکہ زیادہ ہونا حجت کے جنس میں سے ہے، چنانچہ دونوں میں سے ہر ایک نے کپڑا ہاتھ میں پکڑا ہوا ہے ہاں البتہ ایک نے کپڑے کا زیادہ حصہ پکڑ رکھا ہے اور اس سے ترجیح نہیں ملتی، یہ ایسا ہی ہے جیسے گواہوں کی تعداد نصاب سے زیادہ ہو جائے تو ان کے جانبدار کو ترجیح نہیں ملتی۔

۳......اگر دو گھروں کے درمیان دیوار ہو اور گھروں کے مالکان اس کی ملکیت کا دعویٰ کرتے ہوں جب کہ دیوار پر ان میں سے کسی کا شہتیر نہ ہو اور نہ ہی دیوار کسی کے گھر کے ساتھ متصل ہو تو دیوار دونوں کے درمیان مشترک ہوگی چونکہ اس کا سایہ لینے میں دونوں برابر ہوں گے۔

اور اگر دونوں پڑوسیوں میں سے کسی ایک کا شہتیر اس دیوار پر ہو تو وہ اس کا زیادہ حق دار ہوگا چونکہ اس نے دیوار کو اپنے استعمال میں لگا رکھا ہے۔

اگر دونوں کے شہتیر اس دیوار پر ہوں یا ایک کے زیادہ اور دوسرے کے کم ہوں تو حق داری میں دونوں برابر ہوں گے اور دیوار دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی، چونکہ دیوار کے استعمال میں لانے میں دونوں برابر ہیں لہٰذا اثبات قبض میں بھی برابر ہوں گے۔

اگر ایک فریق کے شہتیر دیوار پر تین سے کم ہوں اور دوسرے کے تین سے زیادہ ہوں تو دیوار کثرت والے کی ملکیت ہوگی۔ چونکہ عام طور پر دیوار تین شہتیروں کے لئے نہیں بنائی جاتی بلکہ اس سے زیادہ شہتیروں کے لئے بنائی جاتی ہے۔ جب کہ تین کم از کم جمع ہے، صاحب قلیل بھی دیوار سے نفع اٹھا سکتا ہے اور صاحب اکثر اسے شہتیر اٹھانے پر مجبور نہیں کر سکتا ہاں البتہ اگر گواہوں سے ثابت ہو جائے۔

کہ یہ صاحب اکثر کی ملکیت ہے تو پھر وہ دوسرے کے شہتیر اٹھوا سکتا ہے۔

اگر دیوار پر شہتیر نہ ہوں لیکن دیوار ایک فریق کے مکان کے ساتھ جڑی ہوئی ہو تو دیوار اسی کی ملکیت ہوگی۔

اگر دیوار ایک پڑوسی کے مکان کے ساتھ جڑی ہوئی ہو اور دوسرے پڑوسی کے شہتیر رکھے ہوں تو جس فریق کے شہتیر رکھے ہوں وہ دیوار کا زیادہ حق دار ہے چونکہ اس نے دیوار اپنے استعمال میں لا رکھی ہے۔

اگر ایک فریق کے دیوار پر مکان کی اینٹیں اور گارا وغیرہ ہو اور دوسرے کے شہتیر ہوں تو دیوار اس فریق کی ملکیت ہوگی جس کے مکان کی اینٹیں اور گارا وغیرہ دیوار پر ہو، البتہ شہتیر والے فریق کو شہتیر رکھنے کا حق ہوگا چونکہ ظاہری حالت استحقاق میں حجت نہیں ہوتی، وجہ ترجیح یہ ہے کہ دو دیواریں اتصال کی وجہ سے واحد تعمیر کی مانند ہیں، امام سرخسی کہتے ہیں: جس فریق کے شہتیر دیوار پر ہوں وہ دیوار کا زیادہ حق دار ہوگا چونکہ صاحب اتصال کا قبضہ ہے اور شہتیر کے مالک کو تصرف حاصل ہے اور تصرف کو قوت حاصل ہے۔

البتہ پہلی رائے راجح ہے۔ ❶

۴: دو گھروں کے درمیان لکڑ کا بنا جھونپڑا ہو...... یا دو کھیتوں کے درمیان ہو جب کہ اس کی رسی کسی ایک گھر کی طرف ہو اور دونوں مالکان دعویٰ کرتے ہوں تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جھونپڑا دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگا۔ صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: جس گھر کی طرف رسی کا رخ ہوگا وہی جھونپڑے کا مالک ہوگا چونکہ لوگوں کے عرف عام میں عمارت، کھڑکی، روشن دان اور رسی کا رخ مالک مکان کی طرف ہوتا ہے جو اس امر کی دلیل ہے کہ یہ تعمیر اُسی کی ہے۔

تنبیہ...... ہر وہ مقام جہاں ملک کا کسی ایک فریق کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے اور مدعا بہ چیز اس کے قبضہ میں ہو تو دوسرا فریق اگر قسم کا مطالبہ کرتا ہو تو اس کے ذمہ قسم اٹھانا واجب ہے، اگر اس نے قسم اٹھالی تو وہ بری الذمہ ہو جائے گا اور اگر قسم اٹھانے سے انکار کر دیا تو اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا۔ ❷

ملک کا حکم اور اس کے مقتضی حقوق...... حنفیہ کے نزدیک ملک کا حکم اور مقتضاء یہ ہے کہ صاحب ملک کے لئے مملوک چیز میں تصرف کرنا ثابت ہوتا ہے اور مالک کے علاوہ کسی اور کو جبراً تصرف کرنے کا حق نہیں ہوتا الا یہ کہ کوئی ضرورت پیش آجائے، اور نہ ہی مالک کو تصرف سے روکنے کا کسی کو حق حاصل ہے۔ ہاں البتہ اگر ملک کے ساتھ کسی اور کا حق متعلق ہو تو تصرف سے روکا جا سکتا ہے، غیر مالک دوسرے کی ملک میں اس کی رضامندی کے بغیر تصرف نہیں کر سکتا۔

بنا بر ہذا مالک کو اپنی ملک میں من چاہا تصرف کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے خواہ اس کے تصرف سے کسی کا ضرر ہو یا نہ ہو، چنانچہ مالک اپنی ملک میں بیت الخلاء بنا سکتا ہے، حمام بنا سکتا ہے، چکی لگا سکتا ہے، تنور لگا سکتا ہے، وہ اپنی عمارت لوہار یا دھوبی کو کرائے پر دے سکتا ہے، وہ اپنی ملک میں کنواں کھود سکتا ہے اگرچہ ان تصرفات سے پڑوسی کو اذیت پہنچتی ہو، چونکہ حق ملکیت حق مطلق ہوتا ہے، البتہ دیانۃً پڑوسی کو اذیت پہنچانے سے اجتناب کرنا چاہئے چنانچہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: کامل مؤمن وہ ہے جس کی شرارتوں سے اس کا پڑوسی محفوظ ہو۔ ❸

اگر مالک نے اپنی ملک میں کوئی ایسا تصرف کیا جس سے پڑوسی کی عمارت کمزور ہونے کا خدشہ ہو یا گرنے کا خدشہ ہو یا پڑوسی کی دیوار منہدم ہونے کا اندیشہ ہو تو مالک تصرف اس کا ضامن نہیں ہوگا چونکہ اس نے دوسرے شخص کی ملکیت پر تعدی نہیں کی۔

بالائی منزل اور زیریں منزل...... بنا بر ہذا اگر ایک پڑوسی کی زیریں منزل ہو اور دوسرے کی بالائی منزل ہو جیسے عصر حاضر میں فلیٹس ہوتے ہیں، زیریں منزل کے مالک نے دروازہ یا کھڑکی کھولنے کا ارادہ کیا یا دیوار میں کیل ٹھونکنی چاہی یعنی کوئی نیا تصرف کرنا چاہا جس سے بالائی منزل والا راضی نہ ہو خواہ بالائی منزل والے کو ضرر لاحق ہوتا ہو مثلاً: دیوار کمزور ہونے کا اندیشہ ہو یا اسے کوئی ضرر لاحق نہ ہوتا ہو تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زیریں منزل کے مالک کو یہ تصرف کرنے کا حق نہیں ہوگا، چونکہ غیر کی ملک میں تصرف کرنا وقوع ضرر پر موقوف نہیں بلکہ یہ تو حرام ہے خواہ تصرف سے ضرر لاحق ہوتا ہو یا نہ۔

صاحبین کہتے ہیں: زیریں منزل کا مالک اپنی ملک میں جو چاہے تصرف کر سکتا ہے بشرطیکہ بالائی منزل کے مالک کو ضرر لاحق نہ ہوتا ہو چونکہ زیریں منزل کا مالک اپنی ہی ملک میں تصرف کرتا ہے لہٰذا اسے روکا نہیں جائے گا مگر غیر کے حق کی وجہ سے، تاہم غیر کا حق فی ذاتہ مالک کے تصرف کے مانع نہیں ہوتا، بلکہ حق غیر سے تو ضرر کا وقوع نہیں ہوتا اس کی دلیل یہ ہے کہ انسان کو کسی دوسرے شخص کی دیوار کے سائے میں

---

❶......تکملة فتح القدير المرجع السابق ص ۲۲۵، البدائع المرجع السابق ص ۲۵۷، رد المحتار ۴ / ۲۶۱۔ ❷البدائع ۲۵۸/۶ ردالمحتار ۴/ ۴۶۱۔ ❸رواه الطبرانی فی الكبير والاوسط عن طلق بن علی ولكن فی اسناده ايوب بن عتبه ضعفه الجمهور۔

بیٹھنے سے نہیں روکا جاسکتا اور دوسرے شخص کی آگ سے حصہ لینے سے نہیں روکا جاسکتا، چونکہ اس میں مالک کا ضرر نہیں ہوتا، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے لاضرر ولا ضرار ۔یعنی اسلام میں ضرر پہنچانا روا نہیں اور نہ ہی انتقام کے طور پر ضرر پہنچانا جائز ہے۔ ❶

اگر زیریں اور بالائی منزلیں منہدم ہو جائیں......تو زیریں منزل کے مالک کو تعمیر پر مجبور نہیں کیا جائے گا چونکہ انسان کو اپنی عمارت کی تعمیر پر مجبور نہیں کیا جاتا ہاں البتہ بالائی منزل والے سے کہا جائے گا کہ اگر چاہو تو اپنے ذاتی مال سے زیریں منزل تعمیر کرو، اور پھر اس پر اپنی بالائی منزل تعمیر کرلو اور بعد میں زیریں منزل کی تعمیر کی قیمت اس کے مالک سے لے لو، اور اگر وہ قیمت دینے سے پہلوتہی کرتا ہو تو اسے نفع اٹھانے سے روکے چونکہ یہ تعمیر اگرچہ غیر کی ملک میں تصرف ہے لیکن یہ تصرف ضرورۃً ہے کیونکہ اپنی ملک سے نفع اٹھانا صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب دوسرے کی ملک میں تصرف کرے، تعمیر کرنے والا اس لئے زیریں منزل کے مالک سے قیمت لے گا چونکہ شریعت نے اسے اجازت دی ہے لہٰذا اسے یہ حق حاصل ہے کہ زیریں منزل کے مالک کو نفع نہ اٹھانے دے تاوقتیکہ قیمت وصول کرلے۔

اگر زیریں منزل کا مالک اپنی منزل کو گرائے جس سے بالائی منزل بھی گر پڑے تو صاحب زیریں کو بالائی منزل تعمیر کرنے پر مجبور کیا جائے گا، چونکہ اس نے خود بالائی منزل کے مالک کا حق تلف کیا ہے۔

یہ اختلاف دو گھروں کے درمیان دیوار میں بھی چلے گا جبکہ دیوار دونوں پڑوسیوں کے درمیان مشترک ہو اور اس پر دونوں نے شہتیر رکھے ہوں، کسی پر بھی دیوار تعمیر کرنے کا جبر نہیں کیا جائے گا البتہ اگر ان میں سے ایک انکار کرے تو دوسرے سے کہا جائے گا کہ تم اپنے مال سے تعمیر کرلو اور اپنے شہتیر اس پر رکھ لو اور اپنے پڑوسی کو شہتیر رکھنے سے روکو یہاں تک کہ وہ تعمیر کا نصف خرچہ ادا کردے۔

اگر دونوں پڑوسیوں میں سے کسی ایک نے دیوار گرائی ہو تو اسے تعمیر پر مجبور کیا جائے گا۔ ❷

تیسری فصل......اثبات کے مختلف طریقے

یہ فصل مندرجہ ذیل چار مباحث پر مشتمل ہے۔

۱.....شہادت ۲.....یمین (قسم اٹھانا) ۳.....اقرار ۴.....قرائن۔ ❸

پہلی بحث......شہادت (گواہی) اور اس سے رجوع کرنا......گذشتہ فصل میں میں نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ ''بینات'' (دلائل) میں سے ایک شہادت بھی ہے جو قاضی کے پاس اثبات حق کا اہم طریقہ ہے۔ میں نے مستقل فصل میں شہادت (گواہی) کی تفصیل اور احکام ذکر کرنے کا وعدہ بھی کیا تھا، تاہم شہادت کے متعلقہ جملہ امور مندرجہ ذیل چھ مقاصد میں بیان کئے جائیں گے۔

پہلا مقصد......شہادت کی تعریف، رکن اور اس کا حکم۔

دوسرا مقصد......تحمل شہادت کی شرائط۔

تیسرا مقصد......ادائے شہادت کی شرائط۔

چوتھا مقصد......گواہی سے رجوع کرنے کا حکم۔

پانچواں مقصد......جھوٹے گواہ کی سزا۔

---

❶......رواه مالک والشافعي مرسلاً عن عمر بن يحيىٰ المازني عن ابيه ورو اه ابن ماجه والدار قطني۔ ❷البدائع ۲۶۳/۶، الدر المختار ۳۷۲/۴، درر الحكام ۴۱۶/۲۔ ❸قرینہ: ایسا امر جو مطلوب کی طرف اشارہ کرتا ہو۔

چھٹا مقصد.....غیر مسلموں کی گواہی۔

پہلا مقصد.....گواہی کی تعریف، رکن اور اس کا حکم:

شہادت.....شہادت "شهد يشهد" کا مصدر ہے، اور حاضر ہونا اس کا معنی ہے۔

شرعی تعریف یہ ہے۔"اخبار صادق لا ثبات حق بلفظ الشهادة فی مجلس القضاء۔"❶ قاضی کی مجلس میں کسی حق کو ثابت کرنے کی غرض سے لفظ شہادت (گواہی) کے ذریعہ سچی خبر دینے کا نام شہادت ہے۔

رکن.....شہادت کا رکن لفظ "أشهد" ہے، چنانچہ نصوص میں اسی لفظ کی شرط لگائی گئی ہے، چونکہ قرآنی حکم اسی لفظ کے ساتھ وارد ہوا ہے، نیز اس لفظ میں تاکید بھی زیادہ ہے، کیونکہ لفظ "أشهد" الفاظ قسم میں سے ہے، یہ لفظ مشاہدہ کے معنی یعنی کسی چیز پر مطلع ہونے کو متضمن ہے، چنانچہ اگر گواہ نے کہا "شہدت میں نے گواہی دی" کہا، چونکہ فعل ماضی ایسی چیز کی خبر دینے کے متعلق وضع کیا گیا ہے جس کا وقوع ہو چکا ہو جب کہ شہادت کے ذریعہ فی الحال گواہی کا قصد کیا جاتا ہے۔❷

شہادت میں اصل کتاب وسنت اور اجماع ہے۔

کتاب.....چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ ۚ فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ

اور اپنے میں سے دو مردوں کو گواہ بنالو، ہاں اگر دو مرد موجود نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ان گواہوں میں سے ہو جائیں جنہیں تم پسند کرتے ہو۔ البقرة۲/ ۲۸۲

وَّ اَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ

تم اپنے میں سے دو عادل گواہ بنالو۔ الطلاق ۶۵ / ۲

وَاَشْهِدُوْٓا اِذَا تَبَايَعْتُمْ

جب تم خرید وفروخت کا معاملہ کرو تو گواہ بنالو۔ البقرة۲ / ۲۸۲

سنت.....مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی سے فرمایا۔"یا تمہارے گواہ ہوں گے یا اس (مدعی علیہ) کی قسم ہوگی۔"❸ حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے شہادت کے متعلق دریافت کیا گیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھنے والے سے فرمایا: کیا تم سورج کو دیکھتے ہو؟ عرض کیا: جی ہاں۔ آپ نے فرمایا: اسی طرح جو معاملہ ظاہر و باہر دیکھو اس کی گواہی دو یا گواہی ترک کردو۔❹

حکم شہادت.....شہادت کی شرائط پائے جانے کے بعد موجب شہادت کے مطابق فیصلہ کرنا قاضی پر واجب ہے، تحمل شہادت اور ادائے شہادت کا حکم یہ ہے کہ جب گواہوں سے گواہی کا تقاضا کیا جائے تو یہ فرض کفایہ کا درجہ رکھتی ہے، چنانچہ اگر سبھی لوگ شہادت کو ترک کر دیں تو حق ضائع ہو جائے گا، البتہ تحمل شہادت کے بعد ادائے شہادت فرض عین ہو جاتی ہے اور گواہوں پر گواہی دینا لازم ہو جاتا ہے، اگر مدعی گواہی کا مطالبہ کرتا ہو تو گواہی کا کتمان (چھپانا) جائز نہیں، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَلَا يَاْبَ الشُّهَدَآءُ اِذَا مَا دُعُوْا

جب گواہوں سے گواہی کا مطالبہ کیا جائے تو وہ گواہی دینے سے انکار نہ کریں۔ البقرة۲ / ۲۸۲

---

❶ .....فتح القدير ۶ /۲ الدر المختار ۳۸۵،۴ الشرح الكبير للدردير ۱۶۴/۴، مغنی المحتاج ۴۲۶/۴۔ ❷الدر المختار المرجع السابق البدائع ۲۶۶/۶۔ ❸رواه البخاری و مسلم عن أشعث بن قيس۔ ❹رواه البيهقی والحاكم وصحح اسناده وتعقبه واخرجه ابن عدی باسناد ضعيف عن ابن عباس(سبل السلام ۱۳۰/۴، نصب الراية ۸۲/۴)

وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ ۭ وَمَنْ يَّكْتُمْهَا فَاِنَّهٗٓ اٰثِمٌ قَلْبُهٗ ۭ

گواہی مت چھپاؤ جو شخص گواہی چھپا دیتا ہے حقیقت میں اس کا دل گناہ زدہ ہوتا ہے۔ البقرۃ ۲/ ۲۸۳

وَ اَقِيْمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ ۭ

اللہ کے لئے گواہی قائم کرو۔ الطلاق ۶۵/ ۲ ❶

حقوق اللہ کے متعلق بدون مطالبہ کے گواہی دینا واجب ہے۔ مثلاً عورت کو طلاق بائن دینے کی گواہی، رضاعت، وقف، رمضان کے چاند کی رؤیت، خلع، ایلاء، ظہار وغیرھا کی گواہی۔ حنفیہ کہتے ہیں: وہ امور جن میں نیکی کے طور پر گواہی قبول کی جاتی ہے بدون دعویٰ کے وہ امور ۱۴ ہیں۔ وہ یہ ہیں: وقف، عورت کو طلاق دینا، عورت کی طلاق کو معلق کرنا، باندی کی آزادی، باندی کو مدبرہ بنانا، خلع، رمضان کی رؤیت ہلال، نسب، حدزنا، حد شرب، ایلاء، ظہار، حرمت مصاہرت، مولیٰ کا غلام کے نسب کے متعلق دعویٰ کرنا۔ ابن عابدین نے رضاعت کی گواہی کا بھی اضافہ کیا ہے۔ ❷

لیکن حدود کے متعلق گواہ کو اختیار حاصل ہوگا چاہے تو پردہ کردے چاہے گواہی دے دے، چونکہ ایسی صورت میں گواہ دو امور میں متردد ہوتا ہے چاہے گواہی دے کر حد قائم کروائے چاہے مسلمان کو ہتک عزت وحرمت سے محفوظ رکھے لیکن حدود میں ستر اولیٰ وافضل ہے۔ چونکہ ایک شخص نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر حد کے متعلق گواہی دی آپ نے فرمایا: اگر تم ستر کر لیتے تمہارے لئے انتہائی بہتر ہوتا۔ ''اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو شخص کسی مسلمان کا ستر (پردہ) کرتا ہے اللہ تعالیٰ دنیا وآخرت میں اس کا پردہ کرتا ہے۔'' ❸ حدود کی مباحث میں ہمیں معلوم ہو چکا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کو اقرار سے رجوع کر لینے کی تلقین فرمائی اور یوں فرمایا: ''شاید تم نے بوسہ لیا ہو، شاید اشارہ کیا ہو یا دیکھا ہو۔'' ان احادیث میں بظاہر ستر (پردہ) کرنے پر دلیل ہے کہ ستر کرنا افضل ہے۔

چوری کی واردات میں بہتر یوں ہے کہ گواہ کہے: اس نے مسروق منہ (مالک) کا مال احیاء حق کے لئے لیا ہے۔ یوں نہ کہے کہ: اس نے مال چوری کیا ہے، تاکہ چور کا ہاتھ کٹنے سے محفوظ رہے۔ ❹

دوسرا مقصد: تحمل شہادت کی شرائط

تحمل شہادت...... حادثہ اور واقعہ کی سمجھ بوجھ، معاینہ ومشاہدہ سے اسے ضبط میں لانا اور سماع سے عبارت ہے، حنفیہ کے نزدیک تحمل شہادت کی تین شرائط ہیں۔ ❺

اول...... یہ کہ گواہ عاقل ہو: مجنون کا تحمل شہادت اور بچے کا تحمل شہادت صحیح نہیں چونکہ تحمل فہم وادراک کا متقضی ہے اور یہ امر عقل سے حاصل ہو پاتا ہے۔

دوم...... یہ کہ تحمل شہادت کے وقت گواہ بینا ہو اور اگر نابینا ہو تو اس کا تحمل شہادت صحیح نہیں ہوگا، چونکہ تحمل شہادت فریق کی طرف سے سماع سے ہوتا ہے اور فریق کو بن دیکھے پہچاننا ناممکن ہے کیونکہ آوازیں تو مشابہ ہوتی ہیں۔

حنابلہ کہتے ہیں...... تحمل شہادت رؤیت (دیکھنے) اور سننے سے ہوتا ہے چنانچہ نابینا شخص ان امور کی گواہی دے سکتا ہے جو سننے سے تعلق رکھتے ہوں، جیسے اجارہ، بیع وغیرھا۔ بشرطیکہ نابینا معاملہ کاروں کو پہچانتا ہو اور اسے یقین ہو کہ یہ انہی دونوں کی گفتگو ہے۔ ❻

---

❶...... المبسوط ۱۶/ ۱۷۷، فتح القدير ۶/ ۳، الدر المختار ۴/ ۲۸۶، مغني المحتاج ۴/ ۴۵۰، المغني ۹/ ۱۴۶، المهذب ۲/ ۳۲۳۔ ❷الدر المختار ورد المحتار ۳/ ۴۴۰۔ ❸رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة ورواه الحاكم، رواه الترمذي عن ابن عمر ورواه ابن ماجه عن ابن عباس (نصب الراية ۳/ ۳۰۷)۔ ❹فتح القدير، الدر المختار المرجعان السابقان اللباب ۴/ ۵۴۔ ❺البدائع ۶/ ۲۶۶، الدر المختار ۴/ ۴۸۵۔ ❻المغني ۹/ ۵۸۔

شافعیہ کہتے ہیں......ان امور میں نابینا کی گواہی جائز نہیں جو دیکھنے سے تعلق رکھتے ہوں چونکہ آوازیں ایک دوسرے کے مشابہ ہوتی ہیں چنانچہ ایک شخص دوسرے کی آواز آسانی سے نکال لیتا ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں، چنانچہ نابینا شخص افعال پر گواہ نہیں بن سکتا جیسے قتل، اتلاف،غصب، زنا اور شراب نوشی، حنابلہ بھی یہی کہتے ہیں۔ ❶

سوم......گواہ نے بذات خود مشہود بہ کا معائنہ کیا ہو کسی دوسرے کے مشاہدہ پر بھروسہ نہ کیا ہو، ہاں البتہ ان امور میں سن کر گواہی دینا جائز ہے جو سننے سے تعلق رکھتے ہوں۔ چنانچہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔"جب تمہیں سورج کی طرح معاملے کا یقین ہو جائے تب اس کے متعلق گواہی دو وگرنہ چھوڑ دو۔ ❷ چنانچہ سورج کے ظہور جیسا یقین تبھی حاصل ہوتا ہے جب معاملہ آنکھوں سے دیکھا ہو۔ تحمل شہادت کے لئے بلوغ، حریت، اسلام اور عدالت شرط نہیں، چونکہ یہ شرائط تو ادائے شہادت کی ہیں۔

وہ امور جن میں سماع کی بنیاد پر گواہی دینا درست ہے......وہ امور یہ ہیں: نکاح، نسب، موت، مرد کا اپنی بیوی کے ساتھ صحبت کرنا، قاضی کی ولایت، چنانچہ اگر گواہ کو کوئی ثقہ اور قابل اعتماد شخص ان امور کے متعلق خبر دے تو وہ اس بنیاد پر گواہی دے سکتا ہے، چونکہ یہ امور اپنے اسباب کے معاینہ کے ساتھ خواص مختص ہوتے ہیں اور ان پر دائمی احکام ماہ وسال کے گزرنے پر مرتب ہوتے ہیں، اگر ان امور میں سماع کی بنیاد پر گواہی قبول نہ کی جائے تو حرج ہوگا اور احکام معطل ہو کر رہ جائیں گے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تسامع (خبر کا سننا) یہ ہے کہ خبر لوگوں کے درمیان مشہور ہو جائے اور خبر اتنی عام ہو جائے کہ اس کا یقین ہو جائے، صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تسامع یہ ہے کہ دو عادل مرد یا ایک عادل مرد اور دو عورتیں گواہ کو اس کی خبر دیں، بعض فقہاء نے صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کا قول اختیار کیا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ قاضی دو گواہوں کی گواہی پر فیصلہ کرتا ہے۔ قاضی کے روبرو گواہی دیتے وقت گواہ یہ نہ ذکر کریں کہ ان کی گواہی تسامع (سننے) کی بنیاد پر ہے۔ بلکہ یوں کہے کہ میں اس امر کی گواہی دیتا ہوں۔

مذکورہ بالا امور کے علاوہ گواہ کے لئے جائز نہیں کہ وہ معاینہ کے بغیر گواہی دے چونکہ شہادت مشاہدہ سے ماخوذ ہے اور مشاہدہ معاینہ ہے اور علم سے مشاہدہ تمام ہوتا ہے چنانچہ اسی چیز کی گواہی دینا جائز ہے جس کا انسان کو علم ہو، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٨٦﴾

مگر وہ لوگ حق و سچ کی گواہی دیں اور اس کا انہیں علم بھی ہو۔ الزخرف ۴۳/۸۶

وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴿٣٦﴾

اور جس بات کا تمہیں یقین نہ ہو اس کے پیچھے مت پڑو، یقین رکھو کہ کان، آنکھ اور دل سب کے بارے میں تم سے سوال ہوگا۔ الاسراء ۱۷/۳۶ ❸

مالکیہ کہتے ہیں......تسامع کی بنیاد پر بیس امور کی گواہی دینا جائز ہے ان میں سے کچھ یہ ہیں: قاضی کا معزول ہونا، والی یا وکیل کا معزول ہونا، کفر سفہ، نکاح، نسب، رضاع، بیع، ہبہ اور وصیت۔ ❹

شافعیہ کہتے ہیں......تسامع کی بنیاد پر گواہی دینا درست ہے چنانچہ مشہوری کی بنیاد پر نسب، موت، وقف نکاح اور ملکیت اشیاء کے متعلق گواہی دینا صحیح ہے، چونکہ نسب کا ادراک مشاہدہ سے نہیں ہوتا۔

چنانچہ لوگوں میں مشہوری کی وجہ سے گواہی دینا جائز ہے کہ یہ شخص فلاں کا بیٹا ہے۔ اسی طرح اگر لوگوں میں مشہور ہو کہ فلاں شخص مر چکا ہے تو بھی اس کی گواہی دینا جائز ہے چونکہ موت کے اسباب کثیر ہوتے ہیں اور ان پر مطلع ہونا دشوار ہوتا ہے، اگر لوگوں میں مشہور ہو کہ یہ مکان

---

❶......المهذب ۲/۳۳۴، مغني المحتاج ۴/۴۴۲۔ ❷رواه الخلال في الجامع باسناده عن ابن عباس۔ ❸المبسوط ۱۶/۱۱۱، فتح القدير ۶/۲۰، البدائع ۶/۲۶۶، اللباب ۴/۶۷، المغني ۹/۱۵۸، المهذب ۲/۳۳۴۔ ❹الشرح الكبير للدر دير وحاشية الدسوقي عليه ۴/۱۹۸۔

فلاں شخص کا ہے تو اس کی گواہی دینا جائز ہے چونکہ ملک کے اسباب ضبط میں نہیں لائے جاسکتے.....ھکذ البقیہ ❶

حنابلہ کہتے ہیں.....مشہوری کی بنیاد پر نسب، ولادت، نکاح، موت، ملک، وقف، ولایت اور معزولی کی گواہی دینا جائز ہے۔ ❷

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں.....مشہود بہ کا سماع اتنے زیادہ لوگوں سے ثابت ہو کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا ناممکن ہو اور اس کثرت سے علم یقینی حاصل ہو یا ظن قوی حاصل ہو، شاہد کا یوں کہنا ضروری ہے کہ میں اس امر کی گواہی دیتا ہوں۔

شہادت علی کتابت.....چنانچہ اسی بات کی گواہی دینا جائز ہے جس کا گواہ کو علم ہو، تاہم گواہ کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنے ہی خط کو دیکھ کر گواہی دے الّا یہ کہ گواہ کو اصل گواہی یاد آجائے، چونکہ ایک آدمی کا خط دوسرے آدمی کے خط سے مشابہت رکھتا ہے، جب کہ گواہی کا مقصد واقعہ کا علم ہونا ہوتا ہے اور مشبہ چیز علم کا فائدہ نہیں دیتی، اگر گواہ کو اصل قضیہ یا شہادت یاد آجائے تو اس کے علم کی بنیاد پر گواہی دے نہ کہ خط کی بنیاد پر۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں.....گواہ کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے خط کی بنیاد پر گواہی دے، حنابلہ کی بھی یہی ایک روایت ہے۔ ❸

وہ امور گواہ جن کا تحمل کرتا ہو.....یہ امور دو انواع کے ہیں۔

اول.....وہ امور جن کا حکم بذاتہ ثابت ہو، یہ وہ امور ہیں جو سماع مباشر سے معلوم ہوتے ہوں جیسے بیع، اقرار یا فعل کو دیکھنے سے معلومات ہوں۔ جیسے غصب اور قتل۔

گواہ جب سنے یا دیکھے اس کے لئے گواہی دینا جائز ہے اور یوں کہے: میں گواہی دیتا ہوں کہ یہ چیز فلاں شخص نے فروخت کی ہے، یوں نہ کہے: مجھے فلاں شخص نے گواہ بنایا ہے چونکہ یہ جھوٹ ہوگا، اور اگر معاملہ کے متعلق پردے کے پیچھے سے سنے تو اس کی گواہی دینا جائز نہیں چونکہ ایک آواز دوسری آواز کے مشابہ ہوتی ہے۔

دوم.....وہ امور جو بذاتہ ثابت نہیں ہوتے: یہ وہ امور ہوتے ہیں جن کی گواہی بنفسہ واجب نہیں ہوتی، بلکہ مجلس قضاء کی طرف منتقل کرنے سے اور گواہی دینے میں نیکی سمجھنے سے ہوتا ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص کسی گواہ کو گواہی دیتے سنے تو اس کے لئے روا نہیں کہ وہ اس کی گواہی کو بنیاد بنا کر گواہی دے، اصل گواہ اسے ادائے شہادت کا حکم دے اور اسے نائب بنا دے، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی گواہ کو گواہی دیتے سنے اور اصل گواہ اسے گواہی دینے کا حکم دے دے تو گواہ ثانی کے لئے گواہی دینا روا نہیں، چونکہ گواہ ثانی نے تحمل شہادت نہیں کیا بلکہ اس کے علاوہ کسی اور نے تحمل شہادت کیا ہے۔ ❹

نوع ثانی یہ کہ گواہ قاضی کے سامنے گواہی دینے کی ذمہ داری کسی اور کے سپرد کرے۔

تیسرا مقصد: ادائے شہادت کی شرائط.....حنفیہ کے مذہب میں ادائے شہادت کے جائز ہونے کے لئے کچھ شرائط گواہ میں رکھی ہیں اور کچھ شرائط نفس شہادت میں رکھی ہیں: اور کچھ شرائط شہادت کی جگہ میں رکھی ہیں۔ ان شرائط کی بحث میں ہم اس امر کی وضاحت بھی کریں گے کہ کس شخص کی گواہی قبول کی جاتی ہے اور کس کی گواہی قبول نہیں کی جاتی، گواہوں کے اختلاف اور گواہوں کی عدالت کے متعلق بھی وضاحت ہوگی۔

---

❶.....المهذب ۳۳۳۵/۲، مغني المحتاج ۴۴۸/۴۔ ❷المغني ۱۶۱/۹۔ ❸فتح القدير ۱۹/۶، اللباب ۵۹/۴، الشرح الكبير ۱۹۳/۴، المغني ۱۶۰/۹۔ ❹الكتاب مع اللباب ۵۸/۴۔

گواہ کی شرائط...... گواہ میں کچھ عمومی شرائط ہیں جو عام گواہوں میں ہونا ضروری ہیں اور کچھ ایسی شرائط بھی ہیں جو گواہی کی بعض انواع کے ساتھ مخصوص ہیں۔ تاہم شرائط عامہ حسب ذیل ہیں۔ ❶

ا: عقل وبلوغت کی اہلیت...... فقہاء کے نزدیک بالاتفاق گواہ کا عاقل و بالغ ہونا شرط ہے چنانچہ جو شخص عاقل نہ ہو بالاجماع اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ جیسے مجنون، نشے میں دھت اور بچہ۔

چونکہ ان افراد کے قول پر اعتماد نہیں کیا جاتا، نابالغ بچے کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، چونکہ نابالغ بچہ مطلوبہ صفت پر گواہی دینے کی قدرت نہیں رکھتا، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ

تم اپنے مردوں میں سے دو گواہ بناؤ۔ البقرۃ ۲/ ۲۸۲

وَّ اَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ

تم اپنے میں سے دو عادل مردوں کو گواہ بناؤ۔ الطلاق ۶۵/ ۲

مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ

جن گواہوں سے تم راضی ہو۔ البقرۃ ۲/ ۲۸۲

جب کہ نابالغ بچے کو کوئی شخص بھی گواہ بنانے پر راضی نہیں ہوتا۔ نیز بچہ کتمان (چھپانے) شہادت سے گناہ گار بھی نہیں ہوتا، چنانچہ ان سب دلائل سے یہ واضح ہوا کہ بچہ گواہ نہیں بن سکتا۔

اگر بچے ایک دوسرے کے حق میں یا ایک دوسرے کے خلاف گواہی دیں تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قتل اور زخمی کرنے کے متعلق بچوں کی گواہی معتبر ہوگی، جب کہ جمہور علماء کا اس میں اختلاف ہے، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بچوں کی گواہی میں یہ شرط ہے کہ بچے گواہی میں متفق ہوں اور متفرق ہونے سے قبل گواہی دے دیں اور ان کے بیچ کوئی بڑا آدمی دخل نہ دے۔ ❷

۲۔ حریت (آزاد ہونا)...... حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ گواہ کے لئے آزاد ہونا شرط ہے، چنانچہ غلام کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ چونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوْكًا لَّا يَقْدِرُ عَلٰى شَيْءٍ

اللہ تعالیٰ مملوک غلام کی مثال بیان کرتا ہے جو کسی چیز کی قدرت نہیں رکھتا۔ النحل ۱۶/ ۷۵

نیز گواہی (شہادت) میں ولایت کا معنی ملحوظ ہوتا ہے جب کہ مذکورہ غلام ولایت سے عاری ہوتا ہے۔

حنابلہ اور ظاہریہ کہتے ہیں...... غلام کی گواہی قبول کی جائے گی چونکہ آیات شہادت میں عموم ہے نیز غلامی میں ردِ شہادت کی تاثیر نہیں ہوتی، البتہ حنابلہ نے غلام کی گواہی کو حدود و قصاص کے علاوہ بقیہ معاملات کے ساتھ مقید کیا ہے۔ ❸

۳۔ اسلام...... فقہاء کے نزدیک بالاتفاق گواہ کا مسلمان ہونا شرط ہے، مسلمان کے خلاف کافر کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، چونکہ کافر مسلمان کے حق میں متہم ہوتا ہے، حنفیہ اور حنابلہ نے دوران سفر وصیت کے متعلق کافر کی گواہی کو روا رکھا ہے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِيْنَ الْوَصِيَّةِ اثْنٰنِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ اَوْ اٰخَرٰنِ مِنْ غَيْرِكُمْ

❶......البدائع. ❷بداية المجتهد ۲/ ۴۵۱، البدائع ۶/ ۲۶۴، الشرح الكبير ۴/ ۱۶۵، المغني ۹/ ۱۶۴، مغني المحتاج ۴/ ۴۲۷. ❸البدائع ۶/ ۲۶۷، بداية المجتهد ص ۴۵۲، الشرح الكبير ۴/ ۱۶۵، مغني المحتاج ص ۴۲۷.

اے ایمان والو! جب تم میں سے کوئی مرنے کے قریب ہو تو وصیت کرتے وقت آپس کے معاملات طے کرنے کے لئے گواہ بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ تم میں سے دو دو دیانتدار آدمی ہوں (جو تمہاری وصیت کے گواہ بنیں)۔ المائدہ ۵/۱۰۶

حنفیہ نے اہل ذمہ کی گواہی ایک دوسرے کے خلاف جائز قرار دی ہے بشرط یہ کہ اہل ذمہ عدول ہوں، اگرچہ ان کے ادیان مختلف ہوں، (۱) چنانچہ ابن ماجہ نے جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل کتاب کی گواہی ایک دوسرے کے خلاف جائز قرار دی ہے۔ (۲)

اگرچہ اس حدیث کے بعض رجال میں کلام کیا گیا ہے۔

مستأمن حربی کی گواہی ذمی کے خلاف قبول نہیں کی جائے گی، چونکہ حربی کو ذمہ پر ولایت حاصل نہیں ہوتی، کیونکہ ذمی دارالاسلام کا باسی ہوتا ہے اور وہ مرتبہ اور مقام میں حربی سے بڑھا ہوا ہوتا ہے۔

البتہ ذمی کی گواہی حربی کے خلاف قبول کی جائے گی، جیسے مسلمان کی گواہی حربی مستأمن اور ذمی کے خلاف قبول کی جاتی ہے، ہاں البتہ مستأمنین کی گواہی بعضوں کی بعضوں کے خلاف قبول کی جائے گی چونکہ وہ سب دارحرب کے رہنے والے ہوتے ہیں۔

۴۔ **بصارت**......امام ابوحنیفہ، امام محمد اور شافعیہ کے نزدیک بصارت (آنکھوں سے دیکھنے کی قوت کا ہونا) شرط ہے، چنانچہ نابینا شخص کی گواہی قبول نہیں کی جاتی چونکہ مشہود لہ کو دیکھنا ضروری ہے اور گواہی دیتے وقت مشہود لہ کی طرف اشارہ کرنا بھی ضروری ہے۔ جب کہ نابینا شخص صرف آواز سے لوگوں میں تمیز کر پاتا ہے حالانکہ آواز میں شبہ پایا جاتا ہے، کیونکہ آوازیں ایک دوسرے کے مشابہ ہوتی ہیں، اس مسئلہ میں حنفیہ نے تشدد سے کام لیا ہے چنانچہ ان کے نزدیک کسی طرح بھی نابینا شخص کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی گو تحمل شہادت کے وقت وہ بینا ہی کیوں نہ ہو۔

مالکیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے نابینا شخص کی گواہی کو روا رکھا ہے بشرط یہ کہ جب نابینا شخص کو آواز کا یقین حاصل ہو جائے، ان کی دلیل آیات شہادت کا عموم ہے، نیز نابینا بھی تو عادل اور مقبول شہادت ہے لہٰذا بینا شخص کی طرح اس کی گواہی بھی قبول کی جائے گی، نیز قوت سماعت بھی حواس میں سے ایک ہے جس سے یقین حاصل ہو جاتا ہے، اسی لئے شافعیہ نے امر مشہور میں نابینا کی گواہی کو روا رکھا ہے۔ جیسے نابینا ترجمانی میں گواہ بن سکتا ہے، چونکہ ترجمان سنی ہوئی بات کی حاکم کے سامنے وضاحت پیش کرتا ہے، نابینا کا سماع بینا جیسا ہوتا ہے۔ (۳)

۵۔ **نطق (قوت گویائی)**......حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ گواہ قوت گویائی رکھتا ہو، چنانچہ گونگے کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، اگرچہ گونگے کا اشارہ قابل مفہوم ہو چونکہ گواہی کے سلسلہ میں اشارہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا، بلکہ گواہی کا تلفظ ضروری ہوتا ہے۔

مالکیہ نے گونگے کی گواہی کو روا رکھا ہے بشرط یہ کہ اس کا اشارہ سمجھ آتا ہو۔ کیونکہ گونگے کے اشارات اس کی گویائی، طلاق، نکاح اور ظہار میں تلفظ کے قائم مقام ہوتے ہیں، اسی طرح شہادت میں بھی اس کے اشارات تلفظ کے قائم مقام ہوں گے۔ (۴)

۶۔ **عدالت**......فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ گواہوں میں عدالت (عادل ہونا) شرط ہے، اس کی دلیل یہ آیت ہے:

مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ

---

(۱)......المراجع السابقه، البدائع ص۲۶۷، بداية المجتهد ص ۴۵۲، الشرح الكبير ۴/۱۶۵، مغنى المحتاج ص ۴۲۷، المغنى ص ۱۹۴. (۲) المراجع السابقه فتح القدير ۶/۴۱، نصب الراية ۴/۸۵، بداية المجتهد ص ۴۵۲. (۳) اخرجه ابن ماجه (نصب الراية ۴/۸۵) (۴) المراجع السابقه البدائع ص ۲۶۸، فتح القدير ص ۲۷، مغنى المحتاج ص ۴۴۶، المهذب ۲/۲۳۵، المغنى ص ۱۸۹

گواہ ان لوگوں میں سے ہوں جن سے تم راضی ہو۔ البقرۃ ۲/ ۲۸۲

وَّ اَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ

تم اپنے میں کے دو عادل مردوں کو گواہ بناؤ۔ الطلاق ۶۵/ ۲

چنانچہ فاسق کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی جیسے زانی، شرابی، چور وغیرہم، اسی طرح مجہول الحال کی گواہی بھی قبول نہیں کی جائے گی۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اگر فاسق لوگوں میں باآبرو سمجھا جاتا ہو اور صاحب مروت ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی، چونکہ اس کی عزت وآبرو اور وجاہت کی وجہ سے جھوٹی گواہی کے لئے اسے نہیں خریدا جاسکتا، اور اس کی مروت جھوٹ بولنے کے مانع ہوگی، جمہور حنفیہ کہتے ہیں: فاسق کی گواہی مطلقاً قبول نہیں کی جائے گی۔ ہاں البتہ اگر قاضی فاسق کی گواہی پر فیصلہ کردے تو اس کا حکم نافذ ہوجائے گا لیکن قاضی گناہگار ہوگا۔ ❶

عدالت کا معنی...... عدالت کا لغوی معنی توسط (میانہ روی) ہے اور شرعی اصطلاح میں: کبائر سے اجتناب کرنے اور صغائر پر اصرار نہ کرنے کو عدالت کہا جاتا ہے، درحقیقت سبھی کبائر سے اجتناب شہادت کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، سو جو شخص کثرت سے معاصی کا ارتکاب کرتا ہو اس کی گواہی متاثر ہوتی ہے، اور جس کا ارتکاب معاصی نادر ہو اس کی گواہی قبول کرلی جاتی ہے، یہی عدالت معتبرہ کی تعریف ہے، تاکہ تشدد کا رویہ اختیار کرکے شہادت کا دروازہ بند نہ ہوجائے اور حقوق العباد کا ضیاع نہ ہو۔

شافعیہ کے ہاں گواہ کی عدالت کا ضابطہ...... یہ کہ گواہ کبائر سے اجتناب کرتا ہو اور صغائر پر اصرار نہ کرتا ہو، اس کا عقیدہ سلامتی والا ہو، غضب وغصہ سے محفوظ رہتا ہو اور مروّت کی حفاظت کرتا ہو۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے مسلمان کی ظاہری عدالت پر اکتفا کیا ہے، چنانچہ گواہوں کی بابت سوال نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ فریق مخالف گواہوں پر طعنہ کردے، ہاں البتہ حدود وقصاص میں گواہوں کی بابت سوال کیا جائے گا اگرچہ فریق مخالف گواہوں پر طعنہ نہ کرے، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ ”سبھی مسلمان ایک دوسرے کے لئے عادل ہیں البتہ وہ شخص عادل نہیں جسے حد قذف لگائی گئی ہو۔“ ❷

اسی مضمون کی ایک اور حدیث حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے۔ ❸ حدود وقصاص کے مستثنیٰ کرنے پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی حدود وقصاص کے اسقاط کے لئے حیلے بہانے تلاش کرتا رہتا ہے اس لئے حدود وقصاص میں گواہوں کی حالت کا استقصاء ضروری ہے، نیز حدود شبہات سے ساقط ہوجاتی ہیں۔

صاحبین...... صاحبین کہتے ہیں: سبھی حقوق میں ضروری ہے کہ قاضی گواہوں کی بابت ظاہری وباطنی طور پر سوال کرے، چونکہ قاضی کا فیصلہ حجت ودلیل پر قائم ہوتا ہے اور یہاں حجت عادل گواہوں کی گواہی ہوتی ہے لہٰذا گواہوں کی عدالت کے متعلق آگہی حاصل کرنا ضروری ہے، اس میں ایک اور فائدہ بھی ہے وہ یہ کہ عدالتی فیصلہ نقض سے محفوظ رہتا ہے، اور گواہوں کی عدالت کے متعلق طعنہ کرکے ابطال سے محفوظ رہتا ہے۔ ❹

متاخرین حنفیہ...... کہتے ہیں: یہ عصری اختلاف ہے حجت وبرھان کا اختلاف نہیں ہے، چونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا زمانہ

---

❶......المغنی ۹/ ۱۱۰، حاشیة الدسوقی ۴/ ۱۶۸۔ ❷رواه ابن ابی شیبة فی مصنفه عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده۔
❸رواه الدارقطنی عن ابی الملیح الهذلی۔ ❹المبسوط ۱۶/ ۱۱۳، فتح القدیر ۶/ ۱۲، البدائع ۶/ ۲۶۸، الدر المختار ۴/ ۳۸۸، الکتاب مع اللباب ۴/ ۵۷ المغنی ۹/ ۱۵۹۔

خیر و بھلائی کا زمانہ تھا چونکہ آپ رحمۃ اللہ علیہ کا زمانہ تابعین کا زمانہ ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تابعین کے زمانے کو خیر و بھلائی کا زمانہ قرار دیا ہے، برخلاف صاحبین کے زمانہ کے چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ''سب سے بہترین زمانہ میرا زمانہ ہے پھر ان لوگوں کا جو ان کے بعد آنے والے ہیں پھر ان کے بعد ایک قوم آئے گی جو اپنے تئیں گواہی دے گی جب کہ انہیں گواہ نہیں بنایا جائے گا، وہ سراپا خیانت ہوں گے ان پر اعتماد نہیں کیا جائے گا، وہ لوگ منتیں مانیں گے جو پوری نہیں کریں گے ان میں موٹاپا نمایاں ہوگا۔'' ❶

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں مخنث (ہیجڑے) کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی چونکہ اس کا فسق و فجور قبول گواہی کے لیے مانع ہوتا ہے، یعنی ایسا مخنث جو گھٹیا افعال کا ارتکاب کرتا ہو اور جس سے عورتوں جیسی عادات سرزد ہوں، البتہ وہ مخنث جس کے کلام میں لین (نرمی) ہو اور اس کے اعضاء میں ڈھیلا پن ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

اجرت لے کر مصیبت میں نوحہ کرنے والی عورت کی گواہی بھی قبول نہیں کی جائے گی نہ ہی مغنیہ (گلوکارہ) کی گواہی قبول کی جائے گی اگر مغنیہ اپنے لئے گاتی ہو، عادی شرابی کی گواہی بھی قبول نہیں کی جائے گی۔

خواہ وہ خمر کا عادی ہو یا کسی اور شراب کا چونکہ اسلام میں ہر طرح کی شراب حرام ہے، جو شخص پرندوں کے ساتھ کھیلتا ہو اس کی گواہی بھی نامقبول ہوگی چونکہ پرندوں کا کھیل غفلت کا باعث ہے۔

نیز بسا اوقات پرندے اڑانے والے کو مکانوں کی چھتوں پر چڑھنے کی نوبت بھی پیش آتی ہے جس سے عورتوں پر نظر پڑ جاتی ہے، سرعام لوگوں کے سامنے گلوکاری کرنے والا بھی مردود الشہادت ہے، اس شخص کی گواہی بھی قبول نہیں کی جائے گی جو ایسے کبیرہ گناہ کا مرتکب ہو جو موجب حد ہو جیسے زنا اور چوری، چونکہ ایسے گناہ کا مرتکب فاسق ہوتا ہے، جو شخص حمام میں شلوار کے بغیر داخل ہوتا ہو وہ بھی مردود الشہادت ہوگا، چونکہ کسی دوسرے شخص کے دیکھتے ہوئے ستر کھولنا حرام ہوتا ہے۔ مشہور سود خور کی گواہی بھی قبول نہیں کی جائے گی، جواری اور شطرنج کھیلنے والے کی گواہی بھی قبول نہیں کی جائے گی، چونکہ یہ سب گناہ کبائر ہیں، ہاں البتہ فقط شطرنج امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مکروہ ہے کبیرہ نہیں بشرطیکہ شطرنج میں جوئے کی بازی نہ لگائی گئی ہو۔

جس شخص سے قبیح افعال سرزد ہوتے ہوں اس کی گواہی بھی قبول نہیں کی جائے گی جیسے راستے میں پیشاب کرنا، راستے میں کھانا چونکہ ان افعال سے مروت سلب ہو جاتی ہے اور جو شخص ایسے افعال کا مرتکب ہو وہ جھوٹ بھی بول سکتا ہے، جو شخص سلف صالحین مثلاً صحابہ تابعین اور آئمہ کرام کی شان میں گستاخی کرتا ہو اس کی گواہی بھی قبول نہیں کی جائے گی چونکہ ایسا شخص فاسق ہوتا ہے، بخلاف اس شخص کے جو درپردہ گستاخی کا مرتکب ہو چونکہ وہ فاسق مستور ہوتا ہے۔ ❷

فاسق تائب کی گواہی..... فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ فاسق جب فسق سے توبہ کر لے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی، البتہ حنفیہ نے اس حکم سے محدود فی القذف کو مستثنیٰ کیا ہے چنانچہ حنفیہ کے نزدیک محدود فی القذف اگرچہ توبہ بھی کر لے اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

جب کہ بقیہ فقہاء کا اس میں اختلاف ہے، اصل اختلاف سورت نور کی درج ذیل آیت میں استثناء میں ہے، آیت یہ ہے:

وَّ لَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا ۚ وَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ۙ اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا مِنْۢ بَعْدِ ذٰلِكَ

(جو لوگ محدود فی القذف ہوں) ان کی گواہی کبھی بھی قبول نہ کی جائے اور یہ لوگ پکے فاسق ہیں مگر وہ لوگ جو اس کے بعد توبہ کر لیں۔ النور ۲۴/۴-۵

چنانچہ حنفیہ کہتے ہیں محدود فی القذف کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی گو وہ توبہ ہی کیوں نہ کر لے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ''ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا۔'' رہی بات استثناء کی سو وہ حنفیہ کے نزدیک آخری جملہ ''واولئك هم الفاسقون'' کی طرف راجع ہے، گویا اس تعبیر کی رو سے مستثنیٰ منہ اقرب ہوگا۔

---

❶..... رواه البخاري ومسلم واحمد عن عمران بن حصين۔ ❷ مختصر القدوري مع اللباب ۴/۶۱، فتح القدير ۶/۳۴۔

جمہور فقہاء کہتے ہیں: توبہ کے بعد محدود فی القذف کی گواہی قبول کی جائے گی چونکہ اگر معطوف علیہ ایک سے زائد ہوں اور عطف صرف واؤ سے کیا گیا ہو تو استثناء جمیع معطوفات کی طرف راجع ہوتا ہے، الا یہ کہ جب کبھی اجماع سے حکم مخصوص کر دیا گیا ہو۔ یہاں بھی اجماع سے یہ حکم مخصوص کر دیا گیا ہے کہ توبہ سے حد ساقط نہیں ہوتی۔ ❶

اہل بدعت کی گواہی قبول کی جائے گی مثلاً جبریہ، قدریہ، روافض، خوارج، مشبہ اور معطلہ۔ اسی طرح غیر مختون شخص کی گواہی بھی قبول کی جائے گی، خصی اور ولد زنا اگر عادل ہوں ان کی بھی گواہی قبول کی جائے گی، خنثیٰ کی گواہی میں عورتوں کے حساب کو ملحوظ رکھا جائے گا۔ ❷

۷۔ عدم تہمت...... فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ تہمت کی وجہ سے گواہی رد کر دی جائے گی، تہمت سے مراد ہے کہ گواہی سے گواہ کی کوئی ذاتی غرض متعلق ہو یا وہ مشہود لہ کو نفع پہنچانا چاہتا ہو یا اس سے ضرر کا دفعیہ کر رہا ہو، چنانچہ باپ کی گواہی اولاد کے حق میں اور اولاد کی گواہی باپ دادا کے حق میں غیر مقبول ہے، ایک خصم کی گواہی دوسرے خصم کے حق میں معتبر نہیں، خصم سے مراد ہر وہ شخص جو کسی بھی حق میں خصومت کر (مقدمہ لڑ) رہا ہو چنانچہ وکیل کی گواہی موکل کے حق میں قبول نہیں کی جائے گی، موصیٰ لہٗ کی گواہی میت کے لئے مقبول نہیں، اور نہ موصی علیہ یعنی یتیم (جو وصی کی پرورش میں ہو) کے حق میں بھی گواہی قبول نہیں، امور شراکت میں ایک شریک کو گواہی دوسرے شریک کے حق میں قبول نہیں کی جائے گی، چونکہ شریک کی گواہی درحقیقت اپنی ذات کے لئے گواہی ہوتی ہے اگر شریک نے ایسے امور کے متعلق گواہی دی جو اس کی شراکت داری میں سے نہ ہوں تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی، چونکہ اس گواہی میں تہمت نہیں ہے، مالکیہ نے شریک کی گواہی کو روا رکھا ہے۔

چنانچہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ”خصم کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اور نہ ہی تہمت زدہ کی گواہی قبول کی جائے گی۔“ ❸

نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے دیہاتی کی گواہی شہری کے خلاف قبول نہیں کی جائے گی۔ ❹ دشمن سے مراد وہ شخص ہے جو دنیوی معاملات میں دشمنی رکھتا ہو اور مشہود علیہ سے بغض رکھتا ہو اس کے خوش ہونے سے غمزدہ ہوتا ہو اور اس کی مصیبت سے خوش ہوتا ہو۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ بھائی، چچا، ماموں وغیرہم کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں جائز ہے، چونکہ تہمت معدوم ہے کیونکہ ان میں سے ہر فرد کا مال عرفاً اور عادۃً دوسرے سے الگ ہوتا ہے لہٰذا یہ اجنبیوں کی طرح ہوئے۔

میاں بیوی کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں جائز ہے یا نہیں سو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے جمہور فقہاء کے نزدیک جائز نہیں چونکہ میاں بیوی ایک دوسرے کے وارث بنتے ہیں اور عادۃً ایک دوسرے کے مال سے نفع اٹھاتے ہیں لہٰذا گواہی میں بھی ایک دوسرے کو نفع پہنچانا مقصود ہوگا۔

شافعیہ نے میاں بیوی کی گواہی (جو ایک دوسرے کے حق میں ہو) کو جائز قرار دیا ہے چونکہ ان دونوں کے درمیان زوجیت کا تعلق زائل بھی ہو جاتا ہے لہٰذا زوجیت گواہی کے لیے مانع نہیں ہوگی، یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی اجیر اپنے مستأجر کے حق میں گواہی دے یا اس کے برعکس۔

---

❶ بدایۃ المجتہد ۲/۴۵۲، فتح القدیر المرجع السابق ص ۲۹، البدائع المرجع السابق ص ۲۷۱، مغنی المحتاج ۴/۴۳۷، المہذب ۲/۳۳۰۔ ❷ الکتاب مع اللباب ۴/۶۳۔ ❸ اخرجہ مالک فی الموطا موقوفاً علی عمرو ہو منقطع ورواہ ابو داؤد فی المراسیل، والبیہقی مرسلاً، والحاکم عن ابی ہریرۃ وفی اسنادہ نظر۔ ❹ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ عن ابی ہریرۃ (نیل الاوطار ۸/۲۹۱)

فقہاء کے نزدیک بالاتفاق ایک دوست کی گواہی دوسرے دوست کے حق میں قبول کی جائے گی۔ دوست سے مراد وہ شخص ہوتا ہے جو تمہاری خوشی سے خوش ہو، تمہاری مصیبت پر رنجیدہ ہو، چنانچہ دوست کی گواہی قبول کرنے میں کوئی تہمت نہیں ہوتی برخلاف اصول وفروع کی گواہی کے۔

بعض گواہیوں کے ساتھ مخصوص شرائط......اس قسم کی اہم شرائط مندرجہ ذیل ہیں۔

ا......جس امر پر مردوں کو اطلاع ہو اس کی گواہی میں تعداد کا ہونا یعنی یا دو مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ ۚ فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ

اور اپنے میں سے دو مردوں کو گواہ بنالو، ہاں اگر دو مرد موجود نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ان گواہوں میں سے ہو جائیں جنہیں تم پسند کرتے ہو۔ البقرۃ ۲/ ۲۸۲

گواہوں کی مذکورہ تعداد دیوانی حقوق کے متعلق ہے خواہ حق مال ہو یا غیر مال ہو، جیسے: نکاح، طلاق، عدت، حوالہ، وقف، صلح، وکالت، وصی، ہبہ، اقرار، ابراء، ولادت، نسب، چنانچہ یہ حقوق حنفیہ کے نزدیک دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ثابت ہو جاتے ہیں، عورت کی گواہی تب قبول ہوگی جب گواہی کی اہلیت ان میں ہمہ تن پائی جاتی ہو، وہ اس طرح کہ عورت گواہی کا تحمل کر سکتی ہو، گواہی ضبط میں لا سکتی ہو اور گواہی قاضی کے پاس دے سکتی ہو، دو عورتوں کو ایک مرد کے مقابلہ میں اس لئے رکھا گیا ہے چونکہ عورت میں قوت ضبط کمزور ہوتی ہے اور بات کو جلدی بھول جاتی ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰىهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحْدٰىهُمَا الْاُخْرٰى

یہ کہ اگر ان میں سے ایک بھول جائے تو دوسری اسے یاد دلائے۔ البقرۃ ۲/ ۲۸۲

شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی ہاں البتہ اموال اور توابع اموال یعنی بیع، اجارہ، ہبہ، وصیت، رہن اور کفالت میں، چونکہ اصل یہ ہے کہ عورتوں کی نرم طبعی کے غلبہ کی وجہ سے ان کی گواہی قبول نہ کی جائے نیز ان میں قوت ضبط بھی کم ہوتی ہے اور اشیاء پر ان کی ولایت بھی ناقص ہوتی ہے، یہی بات ان معاملات کی جو مالی نہ ہوں یا ان سے مال کا ارادہ نہ ہو اور مردوں کو ان پر اطلاع ہو جاتی ہو جیسے: نکاح، رجعت، طلاق، وکالت، قتل عمد، حدود (حدِ زنا مستثنیٰ ہے) گواہوں سے ثابت ہو جاتی ہیں۔ ① چنانچہ رجعت کے متعلق فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَّ اَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ

اپنے میں سے دو عادل مردوں کو گواہ بناؤ۔ الطلاق ۶۵/ ۲

ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نکاح نہیں ہوتا مگر ولی اور دو عادل گواہوں کی موجودگی میں۔ ② زہری کہتے ہیں!

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، ابوبکر رضی اللہ عنہ اور عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ سے یہ طریقہ رائج ہے کہ حدود اور قصاص میں عورتوں کی گواہی قبول نہ کی جائے۔ ③ شافعیہ کہتے ہیں: رجعت، نکاح اور حدود پر نص کی دلالت موجود ہے اور ان معاملات پر ہم نے ان معاملات کو قیاس کر لیا ہے جو از قسم مال نہیں اور ان پر مردوں کو اطلاع ہو جاتی ہو۔ ④

---

①......رواہ ابوداؤد واحمد وعبدالرزاق والبیهقی وابن دقیق العید وابن ماجه باسناد حسن قال ابن حجر فی التلخیص وسنده قوی۔ (نصب الرایة) ②اخرجه البیهقی وابن حبان وللطبرانی فی الاوسط عن عمران بن حصین وابی هریرة وجابر وغیرهم۔ (نصب الرایة ۳/ ۱۶۷) ③رواہ ابن ابی شیبه فی مصنفه عن الزهری وعبدالرزاق عن علی۔(نصب الرایة ۴/ ۷۹)۔ ④المهذب ۲/ ۳۳۳، بدایة المجتهد ۴/ ۳۴۴، المغنی ۹/ ۱۴۹۔

حدِ زنا...... کے متعلق سبھی فقہاء کا اجماع ہے کہ چار گواہوں سے کم سے حد ثابت نہیں ہوگی یہ چار گواہ مرد ہوں، عادل ہوں، آزاد ہوں اور مسلمان ہوں، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

لَوْ لَا جَآءُوْ عَلَيْهِ بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ ۚ فَاِذْ لَمْ يَاْتُوْا بِالشُّهَدَآءِ فَاُولٰٓئِكَ عِنْدَ اللّٰهِ هُمُ الْكٰذِبُوْنَ ﴿۱۳﴾

اس افتراء پر کیوں نہیں چار گواہ لائے، پس جب گواہ نہیں لاسکے تو یہ اللہ کے ہاں پکے جھوٹے ہیں۔ النور ۲۴/۱۳

وَ الّٰتِيْ يَاْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ ۚ

جو عورتیں بے حیائی کا ارتکاب کر بیٹھیں اور وہ تمہاری عورتوں میں سے ہوں تو ان پر اپنے میں کے چار گواہ بناؤ۔ النساء ۴/۱۵

ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ النور ۲۴/۴

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث ثابت ہے کہ آپ نے فرمایا: چار گواہ لاؤ ورنہ تمہاری کمر پر حد جاری کی جائے گی۔ ❶

حد زنا کے علاوہ بقیہ حدود اور قصاص میں جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ امور دو مرد گواہوں سے ثابت ہو جاتے ہیں، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ ۚ

اور تم اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ بناؤ۔ البقرۃ ۲/۲۸۲

حدود و قصاص میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

ظاہریہ کہتے ہیں: مرد کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی بشرطیکہ عورتیں ایک سے زائد ہوں ظاہریہ نے ظاہر آیت پر عمل کیا ہے:

فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ

اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بناؤ جن سے تم راضی ہو۔ البقرۃ ۲/۲۸۲

البتہ وہ امور جن پر صرف عورتیں مطلع ہوتی ہوں ان میں عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی۔ چنانچہ روایت ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے آیا کی گواہی کو روا رکھا ہے۔ ❷ نیز عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں زہری سے روایت نقل کی ہے۔ کہ "یہ طریقہ عرصہ سے چلا آرہا ہے کہ وہ امور جن پر عورتوں کے علاوہ کسی کو آگاہی حاصل نہیں ہوتی جیسے: ولادت کے امور اور عورتوں کے عیوب وغیرھا ان میں عورتوں کی گواہی جائز ہے۔

البتہ ان احوال کی تحدید میں اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ کہتے ہیں: ولادت، کنوارہ پن اور عورتوں کے عیوب جن پر مرد مطلع نہ ہوتے ہوں میں عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی، رضاعت کے متعلق تنہا عورتوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی چونکہ رضاعت میں عورت کے محرم رشتہ دار مطلع ہو سکتے ہیں، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وراثت میں بچے کی چیخ وپکار پر عورتوں کی گواہی مقبول نہیں ہوگی چونکہ پیدائش کے وقت بچے کی چیخ وپکار کو مرد بھی سن سکتے ہیں۔ لہٰذا اس میں عورتوں کی گواہی حجت نہیں، ہاں البتہ مولد پر نماز جنازہ میں عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی، چونکہ نماز امور دین میں سے ہے اور امور دین میں عورتوں کی گواہی حجت ہے جیسے: رمضان کا چاند دیکھنے میں عورتوں کی گواہی حجت ہے۔

صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: بچے کی چیخ وپکار میں عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی جو وراثت پر منتج ہوتی ہو۔ چونکہ ولادت کے وقت

---

❶......رواہ ابو یعلیٰ الموصلی فی مسندہ عن انس بن مالک واخرجہ البخاری عن ابن عباس رضی اللہ عنہما۔ ❷ رواہ الدارقطنی فی سننہ عن حذیفۃ بن الیمان وفیہ رجل مجہول ورواہ الطبرانی فی الا وسط (نصب الرایۃ ۴/۸۰)

عورت کے پاس مرد نہیں ہوتے بلکہ عورتیں ہوتی ہیں جو بچے کی چیخ وپکار سنتی ہیں۔

لہٰذا عورتوں کی گواہی ایسی ہی ہوئی جیسے نفس ولادت پران کی گواہی۔ یہی رائے صاحب فتح القدیر کمال بن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک راجح ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: وہ امور جن پر مردوں کو اطلاع نہیں ہو پاتی ان میں اکیلی عورتوں کی گواہی مقبول ہے جیسے: کنوارہ پن، ثیبہ ہونا، ولادت، حیض، رضاعت، بوقت پیدائش بچے کی چیخ وپکار، کپڑوں تلے عورتوں کے عیوب جیسے زخم، شرم گاہ کا زخم، برص، عدت کا پورا ہونا وغیرھا۔ ان کی دلیل زہری کا متذکرہ بالا اثر ہے۔

اگر تنہاء عورتیں گواہی دیں تو ان کی تعداد میں بھی فقہا کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں ایک عادلہ عورت کی گواہی مقبول ہوگی، مالکیہ کہتے ہیں: دو عورتیں کافی ہوں گی، شافعیہ کہتے ہیں: چار عورتوں سے کم کافی نہیں ہوں گی چونکہ اللہ تعالیٰ نے ایک گواہ کے برابر دو عورتوں کو ٹھہرایا ہے۔ (1)

۳۔ تعدّد کے وقت دونوں گواہوں میں اتفاق کا ہونا...... وہ امور جن میں تعداد مطلوب ہوتی ہے ان میں دونوں گواہوں کا متفق ہونا شرط ہے، اگر گواہی میں اختلاف ہوا تو گواہی قبول نہیں کی جائے گی، چونکہ اگر گواہیوں میں اختلاف ہوا تو اس سے دعویٰ میں اختلاف کا ہونا لازم ہوتا ہے، اختلاف مشہود بہ کی جنس میں بھی ہوتا ہے، اس کی مقدار میں بھی ہوتا ہے اور زمان ومکان میں بھی ہوتا ہے۔

رہی بات جنس میں اختلاف کی سو کبھی عقد میں ہوتا ہے مثلاً: ایک گواہ بیع کی گواہی دے اور دوسرا میراث یا ہبہ کی، بسا اوقات اختلاف مال میں ہوتا ہے مثلاً: ایک گواہ گواہی دے مال کے مکیلی ہونے کی اور دوسرا موزونی ہونے کی، چنانچہ ایسی صورت میں گواہی قبول نہیں کی جائے گی چونکہ دونوں عقدوں میں اختلاف ہے یا دونوں اجناس میں اختلاف ہے۔

مقدار میں اختلاف ہونے کی تفصیل یوں ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص پر مثلاً: دو ہزار روپے کا دعویٰ کرے اور دعویٰ گواہوں سے ثابت ہو جائے، تاہم ایک گواہ ایک ہزار کی گواہی دے اور دوسرا دو ہزار کی، چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک گواہی قبول نہیں کی جائے گی، چونکہ لفظ ومعنیٰ میں گواہوں کا شریک اور متفق ہونا شرط ہے، جب کہ یہاں تو دونوں گواہ الفاظ میں اختلاف کر رہے ہیں چونکہ ایک گواہ ایک ہزار کی گواہی دیتا ہے دوسرا دو ہزار کی، الفاظ کے مفرد وتثنیہ ہونے کے اختلاف سے معنیٰ بھی مختلف ہو جاتا ہے، گویا ایک گواہ کا کلام دوسرے گواہ کے کلام کے مباین ہے۔ یہ ایسا ہی ہوا گویا جنس میں اختلاف ہو۔ یہی تفصیل صحیح ہے۔

صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک ایک ہزار روپے میں گواہی قبول کی جائے گی چونکہ ایک ہزار روپے پر دونوں گواہ متفق ہیں، اور ایک گواہ زائد مالیت میں متفرد ہے لہٰذا حق متفق علیہ ثابت ہو جائے گا اور متفرد بہ ثابت نہیں ہوگا۔

یہ اختلاف اس صورت میں بھی جاری ہوگا کہ ایک گواہ ایک طلاق کی گواہی دیتا ہو اور دوسرا دو یا تین طلاقوں کی، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک گواہی قبول نہیں کی جائے گی، جب کہ صاحبین کے نزدیک اقل پر گواہی قبول ہوگی۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر مدعی پندرہ سو کا دعویٰ کرتا ہو، ایک گواہ ایک ہزار کی گواہی دیتا ہو اور دوسرا گواہ پندرہ سو کی تو ایک ہزار پر گواہی قبول کی جائے گی چونکہ لفظاً ومعنیً دونوں گواہوں کا اس پر اتفاق ہے اس لئے کہ گواہ یہ الفاظ بولتا ہے۔ ''الف وخمس مائة'' یہ دو جملے ہیں ایک جملے کا دوسرے جملے پر عطف کیا جا رہا ہے، عطف معطوف علیہ کی تاکید کرتا ہے بخلاف ''الف''

---

(1)...... یہ ساری تفصیل دیکھئے المبسوط ۱۶/۱۱۲، فتح القدیر ۶/۶، البدائع ۶/۲۷۷، الدر المختار ۴/۳۸۶، اللباب ۴/۵۵، بدایة المجتهد ۲/۴۵۳، الشرح الکبیر ۴/۱۸۵، المهذب ۲/۳۳۲، مغنی المحتاج ۴/۴۴۱، المغنی ۹/۱۴۷، المحلی لا بن حزم ۹/۲۸۳، الطریق الحکمیة ص ۱۲۹۔

اور الفین کے چونکہ ان کے درمیان صرف عطف نہیں ہوتا۔

رہی بات زمان ومکان میں اختلاف کی سو اگر اختلاف اقرار میں ہو تو گواہی مقبول ہوگی چونکہ اقرار تکرار کا حامل ہوسکتا ہے لہٰذا دونوں گواہیوں کو دو اوقات اور دو مقامات میں جمع کرنا ممکن ہے۔

اور اگر اختلاف فعل میں ہو جیسے: قتل، غصب، بیع، طلاق، نکاح وغیرھا تو گواہی قبول نہیں کی جائے گی چونکہ افعال تکرار کے حامل نہیں ہوتے لہٰذا افعال میں زمان ومکان کے مختلف ہونے سے دو گواہیوں کا اختلاف لازم ہوتا ہے۔

اگر ایک شخص دوسرے پر ہزار روپے کا دعویٰ کرے پھر ایک گواہ قرضہ ہونے کی گواہی دے دوسرا قرضہ کی گواہی دے لیکن ساتھ کہے کہ وہ چکا دیئے گئے ہیں تاہم قرضہ ہونے پر دونوں کے متفق ہونے کی وجہ سے فیصلہ صادر کیا جائے گا لیکن ادائیگی میں اختلاف ہونے کی وجہ سے ادائیگی کا فیصلہ صادر نہیں کیا جائے گا۔

نفسِ شہادت میں شرائط

شہادت میں مختلف شرائط کی رعایت رکھنا ضروری ہے ان میں سے کچھ اہم شرائط حسب ذیل ہیں۔

۱۔ لفظ شہادت...... گواہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ لفظ شہادت (یا گواہی کا لفظ) ذکر کرے، اگر گواہ نے کہا کہ مجھے علم ہے یا کہا میں یقین رکھتا ہوں تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

۲۔ شہادت (گواہی) دعویٰ کے موافق ہو...... اگر گواہی دعویٰ کے مخالف ہو تو قبول نہیں کی جائے گی، ہاں البتہ اگر مدعی دعویٰ اور گواہی میں موافقت پیدا کر دے اور موافقت ممکن ہوئی ہو تو قبول کی جائے گی۔ ❶

شہادت پر شہادت...... چنانچہ ان حقوق میں گواہی پر گواہی جائز ہے جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتے چونکہ ایسے حقوق کی اشد ضرورت ہوتی ہے جب کہ اصل گواہ گواہی دینے سے بسا اوقات عاجز ہوتا ہے اور وہ کسی عذر کی بنا پر قاضی کے سامنے حاضر ہونے سے قاصر ہوتا ہے، اگر گواہی کو جائز نہ رکھا جائے تو یہ سارے حقوق ضائع ہوجائیں گے۔ تاہم حدود وقصاص میں گواہی پر گواہی قبول نہیں کی جائے گی، بلکہ حدود وقصاص میں اصل گواہ کا ہونا ضروری ہے، چونکہ حدود وقصاص شبہ سے ساقط ہوجاتے ہیں۔

گواہی پر گواہی کی کیفیت...... اصل گواہ فرعی گواہ سے یوں کہے: میری گواہی پر گواہی دو کہ فلاں بن فلاں نے میرے سامنے اقرار کیا ہے اور مجھے اپنے اوپر گواہ بنایا ہے، چونکہ اصل گواہ کا فرعی گواہ کے پاس گواہی دینا ضروری ہے جیسے قاضی کے پاس گواہی دی جاتی ہے۔

اگر گواہی کی آخری عبارت ''اور مجھے اپنے اوپر گواہ بنایا ہے'' نہ کہے تو یہ بھی جائز ہے، چونکہ جو شخص دوسرے کا اقرار سنتا ہے اس کے لئے گواہی دینا حلال ہوتا ہے، اگرچہ مذکورہ عبارت نہ بھی کہے۔

فرعی گواہ قاضی کے پاس یوں گواہی دے...... میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں شخص نے مجھے اپنی گواہی پر گواہ بنایا ہے کہ فلاں شخص نے میرے پاس اس چیز کا اقرار کیا ہے۔ اور مجھے کہا ہے کہ میری گواہی پر گواہی دو۔

درمختار میں ہے کہ اصل گواہ مختصراً یوں کہے: میری گواہی پر گواہی دو، اور فرعی گواہ کہے: میں اصل گواہ کی گواہی پر گواہی دیتا ہوں کہ...... اسی پر

❶...... البدائع ۹/ ۲۷۳، فتح القدير ۶/ ۱۰ اللباب ۴/ ۶۴۔

امام سرخسی اور ابن کمال وغیرھا نے فتویٰ دیا ہے۔

فرعی گواہوں کی گواہی صرف اس صورت میں قبول کی جائے گی کہ جب اصل گواہوں کا حاضر ہونا دشوار ہو مثلاً: اصل گواہ مرجائیں یا تین دن یا اس سے زائد دنوں کی مسافت پر چلے جائیں یا ایسی شدید بیماری میں مبتلا ہو جائیں کہ عدالت میں حاضر ہونے کی طاقت نہ رکھتے ہوں، چونکہ اس قسم کی گواہی ضرورت کی بنا پر جائز ہے۔

فرعی گواہوں سے اصل گواہوں کا تزکیہ قبول کیا جائے گا چونکہ فرعی گواہ اہل تزکیہ میں سے ہیں لہٰذا ان کی تعدیل صحیح ہوگی، اگر فرعی گواہ اصل گواہوں کا تزکیہ نہ کریں تو امام یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی رائے کے مطابق قاضی اصل گواہوں کی حالت پر نظر کرے گا یا اصل گواہ خود حاضر ہوئے اور گواہی دی یہی رائے زیادہ صحیح اور ظاہر الروایہ ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فرعی گواہوں سے اصل گواہوں کا تزکیہ قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ فرعی گواہ تو گواہی نقل کر رہے ہوتے ہیں اور تعدیل کے بغیر گواہی ہوتی ہیں۔

اور اگر اصل گواہ گواہی کا انکار کریں اور یوں کہیں: اس واقعہ پر ہمارے پاس کوئی گواہی نہیں ہے جب کہ اصل گواہ مرجائیں یا کہیں غائب ہو جائیں پھر فرعی گواہ آئیں، اور اصل گواہوں کی گواہی پر گواہی دیں یا اصل گواہ فرعی گواہوں کو گواہی سونپنے سے انکار کریں اور یوں کہیں کہ ہم نے ان لوگوں کو اپنی گواہی پر گواہ نہیں بنایا اور وہ مرجائیں یا کہیں غائب ہو جائیں تو ان صورتوں میں فرعی گواہوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی چونکہ تحمیل یعنی گواہی سونپنا شرط ہے جب کہ تعارض کی وجہ سے یہ شرط نہیں پائی گئی۔ ⓫

گواہی کی جگہ کی شرط..... مجلس قضاء (عدالت) میں گواہی دینا شرط ہے۔ ⓬

چوتھا مقصد: گواہی سے رجوع کرنے کا حکم..... گواہی سے رجوع کرنا یہ ہے کہ گواہ کہے: میں نے جو گواہی دی ہے اس سے رجوع کرتا ہوں، اگر گواہ نے فیصلہ صادر ہو جانے کے بعد گواہی سے رجوع کیا تو اس کا رجوع قبول نہیں کیا جائے گا۔ نیز گواہی سے رجوع صرف قاضی کی مجلس میں صحیح ہوگا۔

چونکہ رجوع فسخ شہادت ہے لہٰذا فسخ بھی اسی جگہ معتبر ہوگا جہاں گواہی معتبر ہوتی ہے، اور وہ جگہ کمرۂ عدالت ہے۔

چونکہ گواہی سے رجوع کرنا درحقیقت توبہ کرنا ہے اور توبہ جنایت (گناہ) کے بقدر ہوتی ہے، اگر گناہ چوری چھپے کیا ہو تو توبہ بھی چھپ کر ہوگی اور اگر گناہ اعلانیہ کیا ہو تو توبہ بھی اعلانیہ ہوگی۔ ⓭

جب کمرۂ عدالت کے علاوہ کہیں اور گواہی سے رجوع صحیح نہیں تو اگر مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی جارہی ہو یعنی مدعی علیہ) گواہوں کے رجوع کا دعویٰ کرے یا انہیں قسم دینا چاہے کہ انہوں نے رجوع نہیں کیا تو انہیں قسم نہیں دی جائے گی۔ اسی طرح اگر مشہود علیہ رجوع پر گواہ قائم کردے تو گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے چونکہ مشہود علیہ نے باطل رجوع کا دعویٰ کیا ہے۔

کیونکہ رجوع کمرۂ عدالت میں ثابت نہیں جب کہ گواہ قائم کرنا اور قسم لاگو کرنا تبھی ہوتا ہے جب دعویٰ صحیح ہو۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر مشہود علیہ نے اس امر پر گواہ قائم کئے کہ گواہ نے فلاں شہر کے قاضی کے پاس رجوع کیا ہے اور اس پر قاضی نے مال کا ضمان لاگو کیا ہو تو یہ گواہ قبول کئے جائیں گے۔

فیصلہ صادر ہونے کے بعد رجوع صحیح نہیں ہوگا سو اگر گواہ رجوع کریں تو ان کے رجوع سے صادر شدہ فیصلہ نہیں ٹوٹے گا۔

چنانچہ باتفاق علماء قاضی فیصلے کو نہیں توڑے گا، اگر فیصلہ ہونے سے پہلے گواہ رجوع کریں تو قاضی گواہوں کی گواہی پر فیصلہ نہیں کرے گا اور اس صورت میں گواہوں کا رجوع صحیح ہوگا چونکہ گواہی خبر ہوتی ہے جو غلط بھی ہو سکتی ہے۔

⓫..... الکتاب مع اللباب ۶۸/۴، تبیین الحقائق ۲۳۷/۴، ⓬ البدائع ۲۷۹/۶ ⓭ یہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث کا مفہوم ہے۔ دیکھئے فتح القدیر ۸۷/۶

متفرعات...... فیصلہ ہو جانے کے بعد گواہی سے رجوع کرنے پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ ان گواہوں کی گواہی سے جو نقصان ہوا ہے یا جو مال تلف ہوا ہے یا جو دیت وغیرہ لازم ہوئی ہے اس کا ضمان اور تاوان گواہوں کو بھگتنا ہوگا، اس پر چاروں مذاہب کا اتفاق ہے، کیونکہ ان گواہوں نے ظلماً مشہود علیہ کے ہاتھ سے مال کشید کیا ہے لہٰذا تاوان گواہوں پر تقسیم کیا جائے گا۔ اگر گواہی حد زنا کے متعلق ہو پھر سب گواہ (چاروں) یا ان میں سے کچھ گواہی سے رجوع کر دیں تو ان گواہوں (چاروں) پر حد قذف جاری کی جائے گی۔ ❶

اگر دو گواہ کسی شخص پر مال کے متعلق گواہی دیں اور قاضی گواہی کے مطابق فیصلہ کر دے، مدعا علیہ مال مدعی کو سپرد کر دے پھر دونوں گواہ رجوع کر لیں تو دونوں گواہ نصف نصف مال کے ضامن ہوں گے، چونکہ دونوں گواہ مدعا علیہ کے مال کو تلف کرنے کا سبب بنے ہیں لہٰذا وہی ضامن ہوں گے۔

اور اگر گواہوں کی تعداد چار ہو ان کی گواہی پر قاضی نے فیصلہ کر دیا ہو پھر ان میں سے دو گواہ رجوع کر دیں تو ان پر تاوان نہیں ہوگا چونکہ گواہوں کا نصاب ابھی پورا ہے اور مال مشہود لہ کے پاس ہے، اور اگر چار میں سے تین گواہ رجوع کریں تو نصف مال رجوع کرنے والے گواہوں پر لازم ہوگا چونکہ ایک گواہ ابھی تک اپنی گواہی پر قائم ہے یہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہے، جب کہ حنابلہ کے نزدیک جس گواہ نے رجوع کیا ہے اس پر مال کا اسی کے تناسب سے تاوان لاگو ہوگا، چنانچہ اگر تین گواہ ہوں ان میں سے ایک رجوع کرے تو اس پر ایک ثلث مال کا تاوان لاگو ہوگا اور اگر گواہوں کی تعداد دس ہو اور ان میں سے ایک رجوع کرے تو اس پر مال کا دسواں حصہ لاگو ہوگا۔

اگر مال کے متعلق ایک مرد اور دو عورتوں نے گواہی دی ہو، ان میں سے ایک عورت رجوع کرے تو وہ چوتھائی مال کی ضامن ہوگی، اگر دونوں عورتیں رجوع کر لیں تو نصف مال کی ضامن ہوں گی چونکہ ایک عورت ابھی اپنی گواہی پر قائم ہے لہٰذا نصف حق باقی رہا، نیز یہ امر متعین ہے کہ گواہی کے معاملہ میں دو عورتیں ایک مرد کے برابر ہیں، اسی طرح اگر مرد رجوع کرلے تو وہ نصف مال کا ضامن ہوگا۔

اگر ایک مرد اور دس عورتیں مال کے متعلق گواہی دیں پھر فیصلہ صادر ہونے کے بعد سبھی گواہ رجوع کر لیں تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ضمان ان سب پر سدس (چھٹے حصہ) کے حساب سے ہوگا، چونکہ دس عورتیں پانچ مردوں کے برابر اور ایک مرد کو ملا کر چھ ہوئے عورتوں پر پانچ سدس یعنی ہر عورت پر نصف سدس ہوگا۔

صاحبین کہتے ہیں مرد پر نصف ضمان اور عورتوں پر بقیہ نصف ہوگا چونکہ اگر چہ عورتیں نصاب سے کتنی ہی زیادہ ہوں ان کے حصہ میں آدھی گواہی ہے لہٰذا ان پر مال بھی آدھا ہوگا۔

اگر دو آدمیوں نے کسی بائع کے خلاف کوئی چیز مثل قیمت یا اس سے زائد قیمت کے ساتھ فروخت کرنے کی گواہی دی قاضی نے اس گواہی پر فیصلہ صادر کر دیا پھر گواہی سے دونوں نے رجوع کیا تو مشہود علیہ کے لئے ان پر کوئی ضمان نہیں ہوگا۔

چونکہ ان کی گواہی اتلاف بالعوض پر منتج ہوئی ہے جو عوض مبیع کا متبادل ہے جب کہ اتلاف بالعوض فی الحقیقت اتلاف نہیں ہوتا، اگر گواہوں نے قیمت مثل سے کم کی گواہی دی تو نقصان کے ضامن ہوں گے۔

اسی طرح اگر دو آدمیوں نے کسی شخص کے خلاف گواہی دی کہ اس نے ایک عورت کے ساتھ مہر مثل کے ساتھ نکاح کیا ہے پھر دونوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو ان پر کوئی ضمان نہیں ہوگا اور ان کے رجوع کرنے سے نکاح بھی فسخ نہیں ہوگا چونکہ بضع کے منافع اتلاف کی صورت میں غیر متقوم ہوتے ہیں، یہ اعیان مالیہ کے برعکس ہے، نیز منافع متقوم نہیں ہوتے اس لئے ضمان نہیں ہوگا کیونکہ ضمان عوض اور معوض عنہ کے

---

❶......المبسوط ۱۷۷/۱۶، فتح القدير ۸۵/۶، البدائع ۲۸۳/۶، الدر المختار ۴۱۲/۴، اللباب ۷۲/۴ مجمع الضمانات ص ۳۵۹ المهذب ۳۴۰/۲۔

درمیان مماثلت چاہتا ہے جب کہ وہ اعیان جنہیں محفوظ کیا جائے اور مال کے طور پر رکھا جائے ان میں اور زائل ہونے والی اعراض میں مماثلت نہیں ہوتی۔ اور اگر دونوں گواہوں نے مہر مثل سے زائد کی گواہی دی پھر رجوع کر لیا تو زائد حصہ مال کے ضامن ہوں گے چونکہ انہوں نے زائد حصہ مال کو تلف کیا ہے اور اس کے مقابلہ میں کوئی عوض بھی نہیں ہے۔

اسی طرح اگر دو آدمیوں نے کسی شخص کے خلاف گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں اور اس نے بیوی سے صحبت کی ہے، خاوند بھی صحبت کا اقرار کرتا ہو اور قاضی فرقت کا فیصلہ کر دے پھر دونوں گواہ رجوع کر لیں تو وہ ضامن نہیں ہوں گے ہاں البتہ اگر مہر مثل سے زائد گواہی دی ہو تو اس کے ضامن ہوں گے، چونکہ مہر مثل کے بقدر اتلاف بالعوض ہوتا ہے، اور وہ منافع بضع کا استیفاء ہے۔

اگر طلاق صحبت سے قبل ہو اور قاضی نصف مہر کا فیصلہ کر دے جب کہ مہر مقرر ہو یا مہر مقرر نہ ہو اور قاضی متعہ کا فیصلہ کر دے پھر دونوں گواہ رجوع کریں تو دونوں پہلی صورت میں خاوند کے لئے نصف مہر کے ضامن ہوں گے اور دوسری صورت میں متعہ کے ضامن ہوں گے، چونکہ ان کی گواہی خاوند سے کسی چیز کے اتلاف پر منتج ہوئی ہے اور مقابلہ میں کوئی عوض لیں، یہ نہیں کہا جائے گا کہ قاضی سے صادر ہونے والا فیصلہ لابدی ہے چونکہ یہ مہر یا متعہ کا قبل الدخول فیصلہ ہے کیونکہ یہ فیصلہ دو گواہوں کی گواہی سے ہوا ہے لہٰذا حق شوہر کے ذمہ واجب ہوگا اور سقوط کا احتمال نہیں رکھے گا۔

اسی طرح اگر دو آدمیوں نے کسی شخص کے خلاف گواہی دی کہ اس نے سال بھر کے لئے اپنا مکان کرایہ پر دیا ہے جب کہ مستاجر انکار کرتا ہو اور قاضی اجارہ کا فیصلہ صادر کر دے پھر رہائش کے منافع حاصل ہو جانے کے بعد دونوں گواہ رجوع کر لیں تو دونوں مستاجر کے لئے ضامن ہوں گے لیکن اجرت مثل سے زائد کے ضامن ہوں گے، چونکہ اجرت مثل کے بقدر عوض حاصل ہوتا ہے، اور باقی بغیر عوض کے، گویا گواہوں کی گواہی زائد کے بقدر مستاجر کے لئے اتلاف پر منتج ہوئی۔

اگر دو آدمیوں نے ایک شخص کے خلاف گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی سے کہا: "اگر تم گھر میں داخل ہوئی تو تمہیں طلاق ہے" دوسرے دو شخص گواہی دیں کہ عورت گھر میں داخل ہوئی ہے، قاضی نے فرقت کا فیصلہ صادر کر دیا ہو اس کے بعد گواہ رجوع کر لیں تو پہلے دو گواہ ضامن ہوں گے، چونکہ ان کی گواہی طلاق پر تھی اور وہ بغیر عوض کے اتلاف تھا، لہٰذا وہ ضامن ہوں گے، کیونکہ طلاق حکم کی علت ہے اور دوسرے دو گواہوں پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، چونکہ گھر میں داخل ہونا شرط ہے۔

اگر دو آدمیوں نے کسی آدمی کے خلاف گواہی دی کہ اس نے چوری کی ہے اور چوری حد نصاب کو پہنچتی ہو قاضی نے ہاتھ کاٹنے کا فیصلہ صادر کر دیا اور ہاتھ بھی کاٹ دیا گیا اس کے بعد دونوں گواہوں نے رجوع کر لیا تو وہ دونوں ہاتھ کی دیت کے ضامن ہوں گے۔

اسی طرح اگر دو آدمیوں نے گواہی دی کہ فلاں شخص نے فلاں کو خطأ قتل کیا ہے یا اس کو خطأ زخمی کیا ہے قاضی نے سزا کا فیصلہ سنا دیا پھر دونوں گواہوں نے رجوع کر لیا تو دونوں دیت کے ضامن ہوں گے چونکہ گواہوں کی گواہی اتلاف پر منتج ہوئی ہے جس کا اثر ان کے مال پر پڑا کیونکہ ان دونوں کی گواہی اتلاف کے اقرار کے بمنزلہ ہے، جب کہ اقرار قتل کی صورت میں عاقلہ دیت نہیں ادا کرتی۔

اگر دو آدمیوں نے ایک شخص کے خلاف گواہی دی کہ اس نے فلاں شخص کو عمداً قتل کیا ہے، قاضی نے قصاص کا فیصلہ صادر کر دیا اور قصاص میں اس شخص کو قتل کر دیا گیا پھر دونوں گواہوں نے رجوع کر لیا تو حنفیہ کے نزدیک گواہوں سے قصاص نہیں لیا جائے گا، یہی مالکیہ میں سے ابن قاسم کا قول ہے، حنفیہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قتل کی حرکت گواہوں سے سرزد تو نہیں ہوئی ہاں البتہ ان کی گواہی قاضی کے فیصلہ کا سبب بنی ہے، جب کہ اکثر قتل کی صورت میں لوگ دیت پر صلح کر لیتے ہیں۔ [1]

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں..... گواہ اس وقت گواہی سے رجوع کریں جب قصاص یا قتل نافذ ہو چکا ہو یا زنا میں رجم ہو چکے یا کوڑے

[1]..... فتح القدير ٦/٩٥، البدائع ٦/٢٨٥، الشرح الكبير ٤/٢٠٧۔

لگ چکے یا ہاتھ کٹ چکے پھر سزا یافتہ مرجائے اس کے بعد گواہ کہیں ہم نے جان بوجھ کر (غلط) گواہی دی ہے چنانچہ گواہوں سے قصاص لیا جائے گا یا ان کے مال میں دیت مغلظہ لازم ہوگی جو ان پر تقسیم کی جائے گی چونکہ مشہود علیہ کو ہلاک کرنے میں گواہ سبب بنے ہیں، اس کی ایک اور دلیل بھی ہے وہ اثر ہے جو شعبی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ دو آدمیوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس گواہی دی کہ فلاں شخص نے چوری کی ہے، چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ہاتھ کاٹنے کا حکم صادر کیا پھر وہ دونوں گواہ ایک اور شخص کو پکڑ لائے اور کہا پہلے ہم سے خطا ہوگئی، درحقیقت چور یہ ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان گواہوں کی گواہی کو باطل قرار دیا اور پہلے شخص کی دیت کا انہیں ضامن بنایا اور فرمایا: اگر مجھے علم ہوتا کہ تم نے غلط گواہی دی ہے تو میں ضرور تمہارے ہاتھ کاٹتا۔

اگر رجوع کرنے والے گواہوں نے کہا: ہم سے خطا ہوئی تو ان پر دیت مخففہ ہوگی یہ حنابلہ کے نزدیک ہے چونکہ عاقلہ اعتراف کی حامل نہیں ہوتی، شافعیہ کے نزدیک گواہوں پر نصف دیت ہوگی اور بقیہ نصف قاضی پر ہوگی گویا مباشر اور مسبب پر دیت تقسیم ہوگی۔

اگر چار آدمیوں نے کسی شخص کے خلاف زنا سرزد ہونے کی گواہی دی، جب کہ دوسرے دو آدمیوں نے اس کے محصن ہونے کی گواہی دی پھر رجم کے بعد سبھی گواہوں نے اپنی اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو دیت کا ضمان زنا ثابت کرنے والے گواہوں پر ہوگا، احصان ثابت کرنے والے گواہوں پر کچھ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ زنا حکم کی علت ہے اور احصان شرط ہے جب کہ حکم علت یا سبب کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ شرط کی طرف۔

البتہ حد قذف کے لحاظ سے اگر سبھی گواہوں نے رجوع کر لیا تو سبھی کو حد قذف لگائی جائے گی، برابر ہے کہ رجم کے فیصلہ کے بعد رجوع کریں یا فیصلہ سے پہلے۔

اگر رجم کے بعد زنا کے ثابت کرنے والے گواہوں میں سے ایک گواہ رجوع کرلے تو اس گواہ کو حد قذف لگائی جائے گی چونکہ اس کے اپنے اقرار سے اس کی گواہی قذف ہوگئی، اس پر چوتھائی دیت کا تاوان ہوگا اور بقیہ تین چوتھائی بقیہ تین گواہوں پر ہوگا۔

اگر قاضی کا فیصلہ صادر ہونے کے بعد اور رجم کے قیام سے پہلے ایک گواہ نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک سبھی گواہوں کو حد لگائی جائے گی چونکہ ایک گواہ کا حد قائم کرنے سے پہلے رجوع کرنا ایسا ہی ہے جیسے سب نے حد کے فیصلہ سے پہلے رجوع کر لیا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صرف رجوع کرنے والے کو حد لگائی جائے گی یہ استحساناً ہے چونکہ گواہوں کا کلام شہادت سمجھا جاتا ہے وہ بغیر رجوع کے قذف نہیں بنتا، جب کہ بقیہ تین میں سے کسی نے رجوع نہیں کیا لہٰذا بقیہ گواہوں کے حق میں کوئی اثر نہیں ہوگا لہٰذا ان کا کلام شہادت سمجھا جائے گا۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ ائمہ حنفیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ رجم کا فیصلہ صادر ہونے سے قبل اگر ایک گواہ بھی رجوع کرلے تو سبھی گواہوں کو حد قذف لگائی جائے گی، کیونکہ ان کا کلام زنا کی گواہی نہیں سمجھا جائے گا الا یہ کہ اس کے ساتھ فیصلے کا قرینہ ملا ہوا ہو۔ ❶

قاضی کے فیصلہ میں رجوع کا اثر یہ ہوگا کہ اگر فیصلہ سے قبل گواہوں نے رجوع کیا ہو تو قاضی ان کی گواہی پر فیصلہ صادر کرنے سے باز رہے گا، اگر زنا کے متعلق گواہی سے رجوع کیا ہو تو گواہوں کو حد قذف لگائی جائے گی، اگر گواہوں نے فیصلہ صادر ہونے کے بعد رجوع کیا ہو اور حق مالی کے وصول کرنے سے قبل تو مقضی علیہ (جس کے خلاف فیصلہ ہوا ہو) سے مال وصول نہیں کیا جائے گا، اور اگر معاملہ سزا کا ہو تو تہمت زدہ پر سزا نہیں ہوگی۔ ❷

پانچواں مقصد: جھوٹے گواہوں کی سزا.......اگر گواہ اقرار کرے کہ اس نے جھوٹی گواہی دی ہے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ایسے شخص کی بازار میں تشہیر کی جائے گی بشرطیکہ وہ بازاری شخص ہو ❸ اور اگر بازاری نہ ہو تو اس کی قوم میں اس کی تشہیر کی جائے۔ اس

❶.....البدائع ۲۸۹/۶۔ ❷المغنی ۲۵۰/۹۔ ❸یعنی وہ بازار میں کاروبار کرتا ہو، اس کا اٹھنا بیٹھنا بازار میں ہو۔

کی تشہیر نماز عصر کے بعد لوگوں کے مجمعات میں کی جائے، مار دینے یا قید کرنے کی اس پر تعزیر نہیں ہوگی، چونکہ مقصد ڈانٹنا ہے جو تشہیر سے حاصل ہو جاتا ہے، بلکہ بسا اوقات تو تشہیر مار پٹائی اور قید و بند سے زیادہ کارگر ہے، لہٰذا تشہیر پر اکتفاء کیا جائے گا۔

صاحبین رحمۃ اللہ علیہما..... کہتے ہیں: ہم اسے ماریں گے اور قید میں رکھیں گے تاوقت یہ کہ توبہ کر لے۔ ❶

شافعیہ صاحبین کی رائے کے موافق ہیں، ❷ تاہم شافعیہ کہتے ہیں: جس شخص نے جھوٹی گواہی دی وہ فاسق ہے اور اس کی گواہی رد کر دی جائے گی، کیونکہ جھوٹی گواہی کبیرہ گناہ ہے چنانچہ حضرت خریم بن فاتک رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ ایک مرتبہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کی نماز پڑھائی، جب آپ نماز سے فارغ ہوئے سیدھے کھڑے ہو گئے اور تین بار فرمایا: جھوٹی گواہی اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانے کے برابر ہے۔ ❸ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت کریمہ تلاوت فرمائی:

فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ ۝

گندگی یعنی بتوں (کی پرستش) سے اجتناب کرو اور جھوٹی گواہی سے بچو۔ الحج ۲۲/۳۰

جب دلائل سے ثابت ہو جائے کہ گواہ جھوٹا ہے اور امام مارنے سے یا قید میں رکھ کر یا زبانی کلامی ڈانٹ ڈپٹ سے اسے تعزیر دینا چاہے تو وہ ایسا کر سکتا ہے، اگر امام بازار اور اس کے قبیلہ میں اس کی تشہیر کرنا چاہے تو تشہیر بھی کر سکتا ہے، تاہم تشہیر کے ساتھ ساتھ اس کے جھوٹا ہونے کا اعلان بھی کیا جائے۔ چنانچہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ کہ ”فاسق اور اس کے فسق کا تذکرہ کرو تاکہ لوگ اس سے باز رہیں۔ ❹

مالکیہ وحنابلہ..... نے جھوٹے گواہ کے بارے میں زیادہ سخت موقف اپنایا ہے چنانچہ یہ حضرات کہتے ہیں: جھوٹے گواہ کو جیل میں ڈال دیا جائے، اس کی پٹائی کی جائے اور پبلک سنٹرز میں اس کی تشہیر کی جائے۔ ❺

چھٹا مقصد: غیر مسلم گواہوں کی گواہی پر فیصلہ..... غیر مسلموں کی گواہی یا تو غیر مسلموں ہی کے متعلق ہوگی یا مسلمانوں کے متعلق۔ ❻

پہلی صورت..... غیر مسلم کی گواہی غیر مسلم کے خلاف ہو۔

ا۔ **حنفیہ**..... کہتے ہیں: کفار کی گواہی جو ایک دوسرے کے خلاف ہو قبول کی جائے گی اس کی دلیل کتاب وسنت اور عقل سے ہے، کتاب سے۔ ”ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك“ اہل کتاب میں سے بعض لوگ ایسے بھی ہیں کہ اگر تم ان کی پاس ڈھیروں مال بطور امانت رکھو تو وہ تمہیں پورا مال ادا کر دیں گے۔

آیت سے معلوم ہوا کہ غیر مسلم بعض امانتدار بھی ہیں جب کہ شہادت بھی امانتداری کا شعبہ ہے۔

دوسری جگہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا بَعْضُهُمْ اَوْلِيَآءُ بَعْضٍ

کفار ایک دوسرے کے رفقاء میں۔ الانفال ۸/۷۳

آیت میں دوستی اور رفاقت کا اثبات ہے جب کہ گواہی سے رفاقت کا رتبہ اعلیٰ ہے۔

سنت سے:..... کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ یہود حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک مرد اور ایک عورت کو زنا

---

❶..... تبيين الحقائق ۴/۲۴۱، الكتاب مع اللباب ۴/۶۷۔ ❷المهذب ۲/۳۲۸۔ ❸رواه ابوداؤد والترمذی وابن ماجه عن تحريم بن فاتک (الترغيب ۳/۲۲۱)۔ ❹رواه ابن ابى الدنيا وابن عدى والطبرانى والخطيب عن معاويه بن حيده (كشف الخفاء ۱/۱۱۴)۔ ❺القوانين الفقهية لابن جزى ص ۳۰۹، المحرز لابى البركات ۲/۳۵۵۔ ❻بداية المجتهد ۲/۴۵۲، الطرف الحكميه لابن قيم ص ۱۷۶ النسة المحمديه ص ۱۳۱۔

کے جرم کی پاداش میں پکڑ لائے، رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: تم اپنے میں کے چار گواہ لاؤ، یہودیوں نے کہا: بھلا ہم کیسے لائیں......الحدیث: ایک اور صحیح حدیث ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے ایک یہودی گزارا گیا لوگوں نے اس کا منہ کالا کر رکھا تھا، آپ نے منہ کالا کرنے کی وجہ دریافت کی تو یہودیوں نے جواب دیا: اس نے زنا کیا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بھلا تم اپنی کتاب میں کیا حکم پاتے ہو؟......الحدیث: چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں کی گواہی پر زانیوں پر حد جاری کی آپ نے نہ یہودی (زانی) سے استفسار کیا اور نہ ہی یہودیہ سے۔ اور نہ ہی ان سے اعتراف جرم اور اقرار کروایا۔

ایک اور حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں سے فرمایا: ''تم اپنے میں سے چار گواہ لاؤ جو اس کے خلاف گواہی دیں۔'' چنانچہ آپ نے سرزد ہونے والے فعل پر یہودیوں (غیر مسلموں) کی گواہی قبول کی ہے اور اس گواہی پر فیصلہ بھی صادر فرمایا۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ کفار آپس میں طرح طرح کے معاملات کرتے ہیں، آپس میں لین دین کرتے ہیں اور معاوضہ لیتے دیتے ہیں، تاہم ان سے جنایات (زیادتیاں اور گناہ) بھی سرزد ہو جاتے ہیں، غالب اصل میں ایسے مواقع میں کوئی مسلمان ان کے پاس موجود نہیں ہوتا، اگر ایسے مواقع پر غیر مسلموں کی گواہی قبول نہ کی جائے تو ظلم وزیادتی کا دروازہ کھل جائے گا اور غیر مسلموں کے حقوق کا ضیاع ہوگا۔ چنانچہ غیر مسلم اپنی بیٹی یا بہن کی شادی بھی کراتا ہے، اللہ تعالیٰ نے حالت سفر میں وصیت کی صورت میں مسلمان پر کافر کی گواہی کو روا رکھا ہے اور ان کی گواہی قبول کرنے میں مسلمانوں کو ضرورت بھی پڑتی ہے۔

بسا اوقات کوئی کافر اپنے دین پر رہتے ہوئے اپنی قوم کے درمیان عادل، صادق اور امین سمجھا جاتا ہے اور کفر اس کی گواہی قبول کرنے سے مانع نہیں ہوتا، اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ معاملات کرنے، ان کا کھانا کھانے کو مباح قرار دیا ہے اور اہل کتاب کی عورتوں کو حلال قرار دیا ہے، جب حلال وحرام میں ان کی خبر پر اعتماد کرنا جائز ہے تو معاملات میں ان کی دی ہوئی خبر پر اعتماد کیوں نہیں کیا جائے گا۔

رہی یہ بات کہ حربی کی گواہی ذمی کے خلاف قبول نہیں کی جائے گی چونکہ حربی پر ولایت نہیں۔

۲۔ حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہاء...... کہتے ہیں: غیر مسلمانوں کی گواہی مطلقاً قبول نہیں کی جائے گی، خواہ غیر مسلموں کا مذہب ایک ہو یا الگ الگ۔ ابن قیم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ کافر طبیب کی گواہی جائز ہے خواہ مسلمان ہی پر اس کی گواہی ہو کیونکہ اس کی حاجت در پیش آتی ہے، جمہور فقہاء نے مختلف وجوہ سے اپنے موقف پر استدلال کیا ہے۔

اول......اللہ تعالیٰ نے قبول شرط کو عدالت کے ساتھ مشروط کیا ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَّ اَشۡهِدُوۡا ذَوَیۡ عَدۡلٍ مِّنۡكُمۡ

تم اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بناؤ۔ الطلاق ۶۵/ ۲

جب کہ غیر مسلم عادل نہیں ہو سکتا، آیت میں ''منکم'' کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ گواہ مسلمان ہوں:

مِمَّنۡ تَرۡضَوۡنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ البقرۃ ۲/ ۲۸۲

وَاسۡتَشۡهِدُوۡا شَهِيۡدَيۡنِ مِنۡ رِّجَالِكُمۡ‌ۚ البقرۃ ۲/ ۲۸۲

بہت ساری آیات سے استدلال کیا ہے، جب کہ غیر مسلم ہم میں سے نہیں اور نہ ہی غیر مسلم ہمارے نزدیک مرضی ہے۔

دوم......اللہ تعالیٰ نے کفار کو جھوٹ اور فسق وفجور کے ساتھ متصف کیا ہے، کاذب اور فاسق کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی، اور جو شخص اللہ تعالیٰ پر جھوٹ بولنے سے نہ کتراتا ہو وہ بندوں پر بطریق اولیٰ جھوٹ بولے گا جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

سوم......غیر مسلمین کی گواہی کا مقبول ہونا قاضی کو ان کی گواہی لازم کرنے پر منتج ہوتا ہے جب کہ مسلمان کو غیر مسلم کی گواہی لازمی قرار دینا جائز نہیں۔

چہارم.........غیر مسلمین کی گواہی قبول کرنے میں ان کا اکرام ہے اور اس میں ان کی قدر و منزلت ہے جب کہ کفر تو تحقیر اور ڈھٹائی کا مستحق ہے۔

میرے نزدیک حنفیہ کی رائے راجح ہے کیونکہ حنفیہ کے دلائل زیادہ مضبوط ہیں نیز ضرورت کی وجہ سے مسلمانوں پر کافروں کے قول کو قبول کرنے کی اللہ تعالیٰ نے ممانعت نہیں کی اور یہ نص قرآن سے ثابت ہے اور کافروں کی ایک دوسرے پر ولایت کو بھی مانع قرار نہیں دیا، جب کہ سچی حجت کے قائم ہو جانے پر قاضی فیصلہ صادر کرنے کا مجاز ہے، رہی یہ بات کہ اللہ تعالیٰ نے کفار کو جھوٹ اور فسق کے ساتھ متصف کیا ہے تو یہ ان کے عقیدہ کی بنا پر ہے اور کفار کی گواہی قبول کرنے میں ان کا اکرام نہیں ہوتا، غیر مسلم کی گواہی من جملہ مصالح میں سے ہے جن سے مفر نہیں۔

دوم: **مسلمانوں پر غیر مسلمین کی گواہی**......مسلمانوں کے خلاف غیر مسلمین کی گواہی کے متعلق بھی فقہاء کی دو آراء ہیں۔

ا۔ جمہور.....مسلمانوں کے خلاف غیر مسلمین کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ گواہی ایک طرح کی ولایت ہے جب کہ کافر کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہوتی چنانچہ باری تعالیٰ ہے:

وَ لَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكٰفِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا ﴿۱۴۱﴾

اللہ تعالیٰ نے کافروں کو مومنین پر کوئی اختیار نہیں دیا۔ النساء ۴/۱۴۱

(۲) حنابلہ.....کہتے ہیں سفر میں اگر مسلمان گواہ میسر نہ ہو تو ضرورۃً وصیت کے لئے غیر مسلم کو گواہ بنانا جائز ہے، حنابلہ کے نزدیک ضرورت کی بنا پر سفر و حضر میں کافر کو گواہ بنانا جائز ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

يٰايها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم وآخران من غيركم، ان انتم ضربتم في الارض، فاصابتكم مصيبة الموت

اے ایمان والو! جب تم میں سے کوئی مرنے کے قریب ہو تو وصیت کرتے وقت آپس کے معاملات طے کرنے کے لئے گواہ بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ تم میں سے دو دیانت دار آدمی ہوں (جو تمہاری وصیت کے گواہ بنیں) یا اگر تم زمین میں سفر کر رہے ہو اور وہیں تمہیں موت کی مصیبت پیش آجائے تو غیروں (یعنی غیر مسلموں) میں سے دو اشخاص ہو جائیں۔

ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں: آیت کا ابتدائی حصہ اس شخص کے لیے ہے جو قریب المرگ ہو اور اس کے پاس مسلمان موجود ہوں تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ دو عادل مسلمانوں کو وصیت میں گواہ بنایا جائے" اس کے بعد اللہ کا فرمان ہے:

اؤ آخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض

یہ حکم اس شخص کے لئے ہے جو قریب المرگ ہو، اس کے پاس کوئی مسلمان نہ ہو تو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ دو غیر مسلمانوں کو گواہ بنایا جائے، اگر ان کی گواہی میں شک و شبہ ہو تو نماز کے بعد اللہ تعالیٰ کی ان سے قسم لی جائے: کہ ہم اپنی قسم سے کوئی رقم نہیں ہتھیانا چاہتے، ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اسی کا فیصلہ دیا تھا، حضرت علی اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے بھی یہی فیصلہ دیا بہت سارے تابعین بھی یہی فیصلہ دیتے رہے۔

سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ "أو آخر ان من غيركم" میں "غيركم" سے مراد اہل کتاب ہیں۔ قاضی شریح سے منقول ہے۔ کہ "مشرکین کی گواہی مسلمانوں پر جائز نہیں الا یہ کہ وصیت میں ہو اور وصیت میں بھی مسافر ہونے کے علاوہ جائز نہیں۔"

امام شعبی سے منقول ہے کہ "او آخران من غيركم" سے مراد یہود و نصاریٰ ہیں۔

رہا اس آیت کے منسوخ ہونے کا دعویٰ جیسا کہ زید بن اسلم سے مروی ہے سو اس دعویٰ کی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ کے اثر سے تردید ہو جاتی ہے چنانچہ جبیر بن نفیر سے مروی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: کیا تم نے سورت مائدہ پڑھی ہے؟ میں نے عرض کیا: جی ہاں، فرمایا: یہ سورت آخر میں نازل ہوئی ہے، ”سو اس میں تم جو امور حلال پاؤ انہیں حلال سمجھو اور جو امور حرام پاؤ انہیں حرام سمجھو۔“ حق یہ ہے کہ یہ آیت محکم ہے معمول بہ اور شریعت کا حصہ ہے نیز وصیت میں غیر مسلمین کی گواہی مقبول ہے جب کہ مسلمان سفر میں ہو اور کسی مسلمان کو نہ پاتا ہو۔

ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: ہمارے شیخ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا ہے کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول اس موقع پر ”ضرورۃً“ اس تعلیل کا مقتضی ہے جو سفر و حضر میں ہر طرح کی ضرورت اور احتیاج کو شامل ہے۔

دوسری بحث: یمین (قسم) کا بیان......اس بحث میں سات مقاصد ہیں۔

اول......یمین کی تعریف، مشروعیت اور محلوف بہ (یعنی وہ چیز جس کی قسم اٹھائی جائے)۔

دوم......صیغۂ یمین، یمین (قسم اٹھانے) کی صفت اور طریقہ، یمین کی نیت اور طلاق کی قسم۔

سوم......لفظ اور زمان و مکان سے یمین کی تغلیظ۔

چہارم......یمین کی شرائط۔

پنجم......یمین کی مختلف انواع۔

ششم......یمین کا حکم۔

ہفتم......مختلف الانواع حقوق جن میں قسم اٹھانا جائز ہے۔

پہلا مقصد......یمین کی تعریف، مشروعیت اور محلوف بہ۔

تعریف......یمین لغت میں حلف اور قسم کو کہا جاتا ہے، اصطلاح میں: کسی چیز یا کلام یا حق کو از روئے اثبات یا نفی، اللہ کے نام یا اس کی صفت کے ساتھ مؤکد کرنا۔❶

اثبات دعویٰ کے لئے یمین قضائی (وہ قسم جو قاضی کے سامنے اٹھائی جائے) کی تعریف یہ ہے۔ ”قاضی کے سامنے ثبوت حق یا نفی حق کو اللہ کے نام یا اس کی کسی صفت کے ساتھ مؤکد کرنا۔“

مشروعیت......یمین (قسم اٹھانا) بہت ساری آیات سے مشروع ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ اَيْمَانِكُمْ وَ لٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ ۚ

اللہ تمہاری لغو قسموں پر تمہاری پکڑ نہیں کرے گا، لیکن جو قسمیں تم نے پختگی کے ساتھ کھائی ہوں ان پر تمہاری پکڑ کرے گا۔ المائدہ ۵/۸۹

اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں اپنے نبی کو تین مواقع پر قسم اٹھانے کا حکم دیا ہے، اللہ تعالیٰ حرام امر کو مشروع نہیں کرتا۔

بہت ساری احادیث سے بھی یمین کی مشروعیت ثابت ہے چنانچہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ”اگر لوگوں کو ان کے دعویٰ کے مطابق عطا کرنا شروع کر دیا جائے تو بہت سارے لوگ (سادہ لوح) لوگوں کی جانوں اور اموال پر دعویٰ کریں گے، لیکن اصول یہ ہے کہ قسم مدعا علیہ پر ہے۔“ بیہقی کی روایت میں ہے۔ ”لیکن مدعی کے ذمہ گواہ ہیں اور قسم انکار کرنے والے پر ہے۔“

ان میں سے ایک حدیث وہ بھی ہے جس میں جھوٹی قسم اٹھا کر مسلمان بھائی کا مال ہتھیانے سے منع کیا گیا ہے، حدیث سے معلوم ہوتا ہے

❶......تبیین الحقائق ۳/۱۰۷، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/۱۲۶، کشاف القناع ۶/۲۳۶۔

کہ جھوٹی قسم میں بڑا گناہ ہے بلکہ کبیرہ گناہ ہے۔ چنانچہ اصحاب صحاح ستہ نے اشعث بن قیس سے حدیث روایت کی ہے ان کا بیان ہے کہ میرے اور میرے ایک چچازاد بھائی کے درمیان کنویں کے متعلق جھگڑا تھا، ہم مقدمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے گئے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم گواہ لاؤ ورنہ اسے قسم اٹھانی ہوگی۔

میں نے عرض کیا، بھلا اسے کیا پرواہ وہ تو قسم اٹھالے گا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ جس شخص نے قسم اٹھائی دراں حالیکہ وہ جھوٹا ہو تا کہ قسم کے ذریعہ کسی مسلمان بھائی کا مال ہتھیائے، وہ اللہ تعالیٰ سے ملاقات کرے گا دراں حالیکہ اللہ تعالیٰ اس پر غصہ ہوگا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس کی تصدیق میں یہ آیت نازل فرمائی:

إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٧﴾

جو لوگ اللہ سے کیے ہوئے عہد اور اپنی کھائی ہوئی قسموں کا سودا کر کے تھوڑی سی قیمت حاصل کر لیتے ہیں ان کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہوگا اور قیامت کے دن نہ اللہ ان سے بات کرے گا، نہ انہیں رعایت کی نظر سے دیکھے گا، نہ انہیں پاک کرے گا اور ان کا حصہ تو بس دردناک عذاب ہوگا۔ آل عمران ۳/۷۷

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے لئے ایک باغ پر قسم اٹھائی پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے باغ حضرت ابی رضی اللہ عنہ کو ہبہ کر دیا اور فرمایا: مجھے خوف ہوا کہ لوگ اپنے حقوق پر قسم اٹھانے سے کترائیں نہیں اور یوں قسم اٹھانا ایک طریقہ نہ بن جائے۔

محلوف بہ.....فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وہی قسم منعقد ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے اسم ذات یا صفات کی اٹھائی جائے، مثلاً: یوں کہا ہو۔ اللہ کی قسم، واللہ، رب العالمین کی قسم، اس ذات کی قسم جو یکتا ہے، جو ہمیشہ زندہ رہنے والی ہے، اللہ کی عظمت کی قسم وغیرہ۔ غیر اللہ کی قسم اٹھانا جائز نہیں، چنانچہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، ہوشیار رہو، اللہ تعالیٰ تمہیں آباؤاجداد کی قسمیں اٹھانے سے منع کرتا ہے،'' جو شخص قسم اٹھانا چاہتا ہو وہ اللہ تعالیٰ کی قسم اٹھائے یا خاموش رہے۔''

حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ''میں نے جب سے غیر اللہ کی قسم کی ممانعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی تب سے میں نے نہ جانتے بوجھتے غیر اللہ کی قسم اٹھائی نہ بھولے سے۔'' ❶ ایک اور حدیث ہے: ''جس شخص نے غیر اللہ کی قسم اٹھائی اس نے شرک کیا۔'' ایک اور روایت میں ہے۔'' گویا اس نے کفر کیا۔'' نسائی کی روایت میں ہے: اللہ کے اسماء کے سوا قسم مت اٹھاؤ اور قسم صرف سچے ہونے کی صورت میں اٹھاؤ۔ ❷

مالکیہ کے علاوہ جمہور فقہاء نے صرف اسم جلالہ پر اکتفاء کیا ہے کیونکہ آیت کریمہ ہے:

يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا ۚ التوبۃ ۹/۷۴

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کے ساتھ جہاد کرنے پر قسم کھاتے وقت اسم جلالہ پر اکتفاء کیا اور فرمایا: اللہ کی قسم میں ضرور قریش کے ساتھ جہاد کروں گا۔ ❸

مالکیہ کہتے ہیں: اسم جلالہ کے ساتھ یہ عبارت بھی ملائی جاسکتی ہے۔ ''لاالٰہ الا اللہ'' کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو قسم دی اور یوں فرمایا: ''احلف باللہ الذی لاالٰہ الا ھو'' اس اللہ کی قسم اٹھاؤ جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ ❹

---

❶.....اخرجہ الجماعۃ الا النسائی عن ابن عمر (نصب الرایۃ ۳/۱۹۵) ❷رواہ احمد وابوداؤد والترمذی والحاکم۔ ❸رواہ ابوداؤد عن ابن عباس (نیل الاوطار ۸/۲۲۰) ❹رواہ ابوداؤد بسند صالح والنسائی۔ نیز دیکھئے المبسوط ۱۶/۱۸، القوانین الفقہیۃ ص ۳۰۶، المہذب ۲/۳۲۲۔ کشاف القناع ۶/۲۲۸، المغنی ۹/۲۲۶۔

قسم محض نطق سے منعقد ہو جاتی ہے اگرچہ مزاح ہی کر رہا ہو، چونکہ قسم ان احوال میں سے ہے جن میں سنجیدگی اور ہنسی مزاح دونوں برابر ہیں۔ اگر قسم اٹھانے کے بعد حالف کہے میں نے قسم کا ارادہ نہیں کیا تو اس کا یہ کہنا قبول نہیں کیا جائے گا، نہ ظاہراً قابل قبول ہوگا اور نہ ہی عنداللہ۔ ❶

اگر حالف نے ساتھ انشاء اللہ کہہ دیا تو بالاتفاق قسم نہیں ہوگی، بشرطیکہ ان شاء اللہ قسم کے ساتھ متصل کہا ہو، چونکہ انشاء اللہ استثناء ہے جو حکم کو زائل کر دیتا ہے، ❷ چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جو شخص قسم اٹھائے اور ساتھ انشاء اللہ کہہ دے تو وہ حانث نہیں ہوگا۔ ❸

قسم میں نیابت داخل نہیں ہوتی گویا کوئی شخص کسی دوسرے کی طرف سے قسم نہیں اٹھا سکتا، اگر مدعا علیہ نابالغ بچہ ہو یا مجنون ہو تو ان کا ولی ان کی طرف سے قسم نہیں اٹھا سکتا، البتہ معاملہ تا بلوغ موقوف رہے گا اور یہاں تک کہ مجنون عقلمند ہو جائے۔ ولی ان کی طرف سے قسم نہیں اٹھا سکتا۔ ❹

دوسرا مقصد......یمین قضائی کا صیغہ، اس کی صفت وکیفیت، نیت اور طلاق کی قسم

صیغہ یمین......جمہور کے نزدیک حالف یوں کہے: واللہ باللہ وغیرہ۔ یعنی اللہ کی قسم، رب العالمین کی قسم، اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے وغیرہ یعنی ہر ایسا اسم قسم میں ذکر کیا جائے جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے۔

جیسے الله، رحمن، رحیم، حی، قیوم وغیرہا، یا اللہ تعالیٰ کی صفت کی قسم اٹھائی جائے مثلاً یوں کہے:

اللہ کی عظمت کی قسم، بڑھائی کی قسم، کبریائی کی قسم، اس کے کلام کی قسم، مشیت کی قسم، علم کی قسم، قدرت کی قسم، حق کی قسم وغیرہ۔ ہاں البتہ اگر حق سے عبادات مراد ہوں، علم وقدرت سے معلومات اور مقدورات مراد ہوں تو پھر قسم نہیں ہوگی چونکہ لفظ محتمل ہوگا۔ کتاب اللہ، قرآن یا مصحف کا حلف مذاہب اربعہ کے اتفاق سے قسم ہے۔ ❺ تورات اور انجیل وغیرہ کا حلف حنابلہ کے نزدیک قسم ہے۔ چونکہ قسم کا اطلاق اصل کتابوں کی طرف راجع ہوگا محرف کی طرف نہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں: ہر حالت کے لئے صیغہ یمین جمیع حقوق ہیں۔ "باللہ الذی لا الٰہ الا ھو" ہے۔ رہی بات کافر کی قسم کی سو فقہاء کا اتفاق ہے کہ کافر اللہ کی قسم اٹھائے گا۔ کیونکہ قسم بغیر اللہ کے نام کے منعقد نہیں ہوتی، چونکہ حدیث پہلے گزر چکی ہے کہ جس شخص نے غیر اللہ کی قسم اٹھائی اس نے شرک کیا۔" نیز بخاری کی روایت ہے۔ کہ "جو شخص ملت اسلام کے علاوہ کی قسم اٹھاتا ہے وہ ایسا ہی ہوتا ہے جیسا وہ کہتا ہے۔"

صفت یمین یا قطعیت پر حلف اٹھانا......فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ذاتی فعل کی قطعیت پر حلف اٹھایا جا سکتا ہے خواہ ذاتی فعل اثبات کی صورت میں ہو یا نفی کی صورت میں۔ مثلاً: حالف یوں کہے اللہ کی قسم میں نے فلاں چیز فروخت نہیں کی، یا فلاں چیز خریدی نہیں، یا فلاں چیز خریدی ہے یا فروخت کی ہے۔ کیونکہ انسان اپنے حالات سے بخوبی آگاہ ہوتا ہے، لہٰذا حالف کی قسم حجت قطعیہ ہوگی۔

چنانچہ قسم قطعیت پر اٹھائی جا سکتی ہے ہاں البتہ غیر کے فعل کی نفی پر قسم نہیں اٹھائی جا سکتی، کیونکہ یہ قسم علم کی نفی پر ہوگی، اس کی دلیل ابن عباس رضی اللہ عنہما کی گذشتہ حدیث ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے حلف لیا اور فرمایا: کہو: اس ذات کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اس کا تمہارے اوپر کوئی حق نہیں۔

اشعث بن قیس کی روایت ہے کہ کندہ کا ایک شخص اور حضرموت کا ایک شخص آپس میں یمن کی زمین کے متعلق جھگڑ پڑے، مقدمہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لائے، حضرمی نے کہا: اے اللہ کے رسول! اس شخص کے باپ نے میری زمین پر قبضہ کر لیا تھا، اور وہ زمین اب

---

❶......المحلی علی المنهاج ۴/۲۷۰۔ ❷المغنی ۹/۲۳۷۔ ❸رواه احمد والترمذی وابن ماجه عن ابی هريرة (نيل الاوطار ۸/۲۱۹) ❹المغنی ۹/۲۳۴، المهذب ۲/۳۰۲۔ ❺بجرمی للخطيب ۴/۳۰۰، كشاف القناع ۶/۲۲۸۔

اس شخص کے قبضہ میں ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تمہارے پاس گواہ ہیں؟ عرض کیا: نہیں تاہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کندی سے قسم لی اور کندی قسم اٹھانے کے لئے تیار ہو گیا۔ (۱)

اثبات کی حالت میں اپنے ذاتی فعل پر حلف اٹھائے اور یوں کہے ”اللہ کی قسم اس نے یہ کام کیا ہے۔“ نفی کی صورت میں کہے کہ اس نے یہ کام نہیں کیا۔ اور جو امور فعل غیر سے متعلق ہوں اگر اثبات ہو مثلاً: یہ دعویٰ کیا ہو کہ فلاں نے قرضہ دیا ہے یا چیز فروخت کی ہے اور اس پر گواہ بھی قائم کر دے تو وہ جمہور کے نزدیک (حنفیہ کے علاوہ) گواہ کے ساتھ قطعیت پر قسم اٹھائے گا، یوں کہے: اللہ کی قسم اس نے چیز فروخت کی ہے، کیونکہ حالت اثبات میں انسان کو اطلاع ہو سکتی ہے، اگر حلف علم کی نفی پر ہو مثلاً مدعا علیہ پر دین یا غصب یا جنایت کا دعویٰ ہو تو وہ صرف علم کی نفی پر قسم اٹھائے اور یوں کہے: اللہ کی قسم مجھے معلوم نہیں کہ وہ مدیون ہے یا کہے: مجھے معلوم نہیں کہ فلاں کے علاوہ اس کا کوئی اور وارث بھی ہے، اس کی دلیل حضرمی والی مذکورہ بالا حدیث ہے۔

حنفیہ اور امامیہ کہتے ہیں...... (۲) آدمی فعل غیر میں مطلقاً علم کی نفی پر قسم اٹھائے گا خواہ فعل اثبات کا ہو یا نفی کا۔ کیونکہ صحیح حدیث میں آتا ہے کہ قسامت کے معاملہ میں حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی کو قسم دی تھی کہ اللہ کی قسم نہ تم نے قتل کیا اور نہ تمہیں قاتل کا علم ہے۔ نیز انسان کو فعل غیر کا علم نہیں ہوتا اور نہ ہی غیر کے تصرفات کا کسی کو ادراک ہو سکتا ہے۔ لہٰذا علم کی نفی پر قسم اٹھائے گا۔

یمین میں نیت...... غیر قضائی یمین یعنی جسے حالف اپنے اختیار سے اٹھائے یا دوسرا کوئی اس کا مطالبہ کرتا ہو لیکن اس کا حالف پر کوئی حق نہ ہو تو یہ قسم ہر حال میں حالف کی نیت پر ہوگی، حالف اپنی قسم میں توریہ کر سکتا ہے، یعنی قسم سے ایسے معنی کا قصد کر سکتا ہے جو لفظ سے متبادر نہ ہوتا ہو یا لفظ سے خلاف ظاہر کی نیت کر سکتا ہے۔

اس کی دلیل مشہور حدیث ہے کہ اعمال کا دارومدار نیت پر ہے اور ہر شخص کے لئے وہی ہے جس کی وہ نیت کرے۔ قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ جس حالف سے قسم نہ لی گئی ہو اور اس کی یمین کے ساتھ اس کا کوئی حق متعلق نہ ہو تو اعتبار اس کی نیت کا ہوگا اور اس کا قول قبول کیا جائے گا۔

رہی بات قضائی یمین کی جو قاضی یا اس کا کوئی نائب لے تا کہ جھگڑے کا فیصلہ کرے تو فقہاء کے اتفاق سے یہ یمین قسم لینے کی نیت کے مطابق ہوگی، (۳) اس میں توریہ درست نہیں۔ اور نہ ہی استثناء مفید ہوتا ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تمہاری قسم اسی امر پر محمول ہوگی جس کی تصدیق تمہارا ساتھی کرے۔“

ایک اور روایت میں ہے کہ ”قسم مستحلف (قسم لینے والے) کی نیت کے مطابق ہوتی ہے۔“ (۴) منتقی الاخبار میں امام ابن تیمیہ رقم طراز ہیں کہ قسم مظلوم مستحلف پر محمول ہوگی، امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: اگر حالف نے بغیر مطالبہ قسم کے حلف اٹھایا اور توریہ کر لیا تو توریہ اسے نفع پہنچائے گا اور وہ حانث نہیں ہوگا خواہ ابتداءً ہی بغیر حلف دینے کے حلف اٹھائے یا قاضی کے علاوہ کوئی اور اسے حلف دے، اور قاضی کے علاوہ کسی اور مستحلف (قسم دینے والے) کی نیت کا اعتبار نہیں ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ نے مستحلف کی نیت کے مطابق حلف ہونے کی دو شرطیں عائد کی ہیں۔

۱...... یہ کہ قاضی اسے طلاق یا عتاق (غلام آزاد کرنے) کی قسم نہ دے۔

۲...... یہ کہ مطالبہ قسم میں قاضی ظالم نہ ہو۔

اگر قاضی طلاق کی قسم لے یا حالف کو معلوم ہو جائے کہ وہ حق پر ہے تو توریہ کرنا جائز ہے کیونکہ یہ قسم جھوٹی نہیں ہے۔

---

(۱)...... رواہ ابوداؤد۔ (۲) البحر الرائق ۲۱۷/۷، المختصر النافع فی فقہ الامامیۃ ص ۲۸۲۔ (۳) القوانین الفقہیۃ ص ۳۰۶، مغنی المحتاج ۴۷۵/۴، کشاف القناع ۲/۶۔ (۴) اللفظ الاول رواہ احمد ومسلم وابن ماجہ والترمذی (نیل الاوطار ۲۱۸/۸)

قاضی کے سامنے طلاق کی قسم اٹھانا......حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ قول اور جمہور کا قول یہ ہے کہ اثابت حقوق یا مقدمات نمٹانے کے لئے قاضی کے سامنے طلاق کی قسم اٹھانا حرام ہے، کیونکہ قسم صرف اللہ کی ہوتی ہے چونکہ قسم مقسم بہ کی تعظیم کے لئے ہوتی ہے، جب کہ غیر اللہ کی تعظیم جائز نہیں۔ اور اگر مدمقابل مطالبہ کرے تو قاضی اسے جواب نہ دے چونکہ یہ قسم حرام ہے۔

متاخرین حنفیہ نے اس صورت میں طلاق کی قسم اٹھانے کی اجازت دی ہے جب فریق ثانی مطالبہ کرے اور اصرار کرتا ہو یا حالف کو اسی کے سواء عبرت نہ ہوتی ہو کیونکہ اب زمانے میں بگاڑ آچکی ہے اور اللہ تعالیٰ کی قسم اٹھانے کی چنداں پرواہ نہیں کی جاتی۔

بعض مالکیہ نے تغلیظ کے لئے طلاق کی قسم اٹھانے کو جائز قرار دیا ہے۔'' ان کی دلیل حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کا اثر ہے کہ لوگوں نے مختلف انواع واقسام کے جس قدر جرائم پیدا کر لئے ہیں اس کے بقدر قضیہ جات بھی منظر عام پر آ گئے ہیں۔'' نیز طلاق کی قسم لینے کی بسا اوقات ضرورت بھی پڑ سکتی ہے، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ مکرہ کی طلاق واقع نہ ہونے کا فتویٰ دیتے تھے، ان کا یہ فتویٰ عباسی خلفاء کے ابتدائی دور میں منظر عام پر آیا تھا، چونکہ یہ خلفاء طلاق اور عتاق وغیرہ کی قسمیں دے کر بیعت لیتے تھے اور لوگوں کو اس پر مجبور کیا جاتا تھا، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ یہ حدیث سر عام پڑھ کر سناتے تھے۔ ''مجبور پر طلاق واقع نہیں ہوتی۔'' خلیفہ منصور اس بیباکی سے غصہ ہو جاتا تھا۔

تیسرا مقصد: لفظ اور زمان ومکان کے ساتھ قسم کی تغلیظ......حنابلہ اور ظاہریہ کے علاوہ علماء اہل سنت اور شیعہ نے لفظ سے قسم کو مغلظ کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔ (۱)

حنفیہ کے نزدیک حالف قسم کو یوں مغلظ کر سکتا ہے۔ ''اس اللہ کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔'' جمہور کے نزدیک حالف یوں اپنی قسم کو مغلظ کر سکتا ہے۔ ''قسم اس ذات کی جس کے سوا کوئی معبود نہیں جو عالم الغیب والشہادۃ ہے، رحمٰن ہے، رحیم ہے، جو ظاہر و باطن کا جاننے والا ہے۔'' وغیرہ، ان کی دلیل ابن عباس رضی اللہ عنہما کی سابقہ حدیث ہے، نیز حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے فرمایا تھا۔ ''اس اللہ کی قسم اٹھاؤ جس کی سوا کوئی معبود نہیں کہ تمہارے پاس کوئی چیز نہیں۔'' میرے نزدیک یہی راجح ہے، کیونکہ قسم کا مقصد جھوٹ سے باز رکھنا ہوتا ہے، جب کہ یہ الفاظ زجر کے لئے زیادہ کارگر سمجھے جاتے ہیں۔ (۲)

حنابلہ اور ظاہریہ نے قسم کی تغلیظ کو جائز قرار نہیں دیا، انہوں نے صرف اسم جلالہ پر اکتفاء کیا ہے، چونکہ اسم جلالہ ترغیب وترہیب کے جملہ معانی کو شامل ہوتا ہے، نیز ان فقہاء نے قرآن پر اکتفاء کیا ہے، جیسا کہ آیت میں ہے۔ ''فیقسمان باللہ'' (المائدہ ۵/۱۰۶) چنانچہ حدیث میں ہے۔ ''جو شخص قسم اٹھانا چاہے وہ اللہ کی قسم اٹھائے یا خاموش رہے۔'' (۳)

شافعیہ نے قسم کی تغلیظ کو اس صورت میں مستحب قرار دیا ہے جب کہ قسم مدعا کی ہو یا قسم گواہ کے ساتھ ہو یا مدعا علیہ سے قسم لی جا رہی ہو اگرچہ فریق ثانی تغلیظ کا مطالبہ نہ کرتا ہو، بشرط یہ کہ متنازع فیہ معاملہ مال نہ ہو، اور نہ ہی معاملہ سے مال کا قصد ہو، جیسے نکاح، طلاق، لعان، قصاص، وصیت، وکالت۔

زمان ومکان کی تغلیظ میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اس میں دو آراء ہیں۔ (۴)

ا......حنابلہ کہتے ہیں اگر حالف مسلمان ہو تو قاضی اسے اللہ کی قسم دے ور تغلیظ نہ کرے کیونکہ سورت انعام کی مذکورہ بالا آیت نمبر ۱۰۷ میں زمان ومکان کا ذکر نہیں ہوا اور نہ ہی الفاظ میں کوئی زیادہ ذکر ہوا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں: اگر قاضی چاہے تو بغیر تغلیظ کے بھی حلف لے سکتا ہے چنانچہ روایت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رکانہ بن عبد یزید سے اللہ کی قسم لی ہے، قاضی چاہے تو مغلظ قسم بھی لے سکتا ہے کیونکہ شریعت میں فی الجملہ مغلظ قسم کا تذکرہ ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم

---

(۱)......مغنی المحتاج ۴/۴۷۵، کشاف القناع ۶/۲۴۲۔ (۲) البدائع ۶/۲۲۷، القوانین الفقهیة ص ۳۰۶، المهذب ۲/۳۲۲، مغنی المحتاج ۴/۴۷۲ المغنی ۹/۲۲۷، الروضة البیهقی ۲/ ۱۵۹، المحلی ۹/۴۶۸۔ (۳) متفق علیه من حدیث عمر۔ (۴) المراجع السابق۔

نے ابن صوریا اعور سے حلف لیا اور مغلظ قسم لی۔

رہی بات غیر مسلم سے قسم لینے کی سو حنابلہ کے نزدیک اس سے مغلظ قسم لی جاسکتی ہے، حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک قاضی چاہے تو مغلظ قسم لے سکتا ہے، چنانچہ قسم اٹھانے والا اگر یہودی ہو تو اسے قاضی یوں قسم دے۔ ''قسم اس اللہ کی جس نے موسیٰ علیہ السلام پر تورات نازل کی۔'' شافعیہ نے ساتھ یہ اضافہ بھی کیا ہے۔ ''اور جس نے موسیٰ علیہ السلام کو غرق سے نجات دی۔'' اگر غیر مسلم نصرانی ہو تو اسے یوں قسم دے۔ ''اس اللہ کی قسم جس نے عیسیٰ علیہ السلام پر انجیل اتاری۔'' اگر مجوسی یا بت پرست ہو تو قاضی اسے یوں قسم دے ''اس اللہ کی قسم جس نے اسے (مجوسی یا بت پرست کو) پیدا کیا۔'' اگر غیر مسلمین کی کوئی متبرک جگہ ہو جس کی وہ تعظیم کرتے ہوں اور اس میں حلف اٹھانے سے کتراتے ہوں تو اس جگہ میں بھی ان سے حلف لیا جاسکتا ہے۔

۲۔ مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں...... زمان ومکان کے ساتھ قسم کی تغلیظ جائز ہے خواہ قسم اٹھانے والا مسلمان ہو یا غیر مسلمان، پھر ان میں مکان کے ساتھ قسم کو مغلظ کرنے میں اختلاف ہوا ہے، چنانچہ مالکیہ کہتے ہیں: قسامت اور لعان میں مکان کے ساتھ قسم کو مغلظ کیا جائے، اگر قسم اٹھانے والا مدینہ کا باسی ہو تو منبر رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر اس سے قسم لی جائے اگر مدینہ کے علاوہ کسی دوسری جگہ کا رہنے والا ہو تو جامع مسجد میں اس سے قسم لی جائے، مساجد میں منبر پر قسم لینا شرط نہیں البتہ اسے کھڑا کر کے قسم دی جائے۔

زمانے کے اعتبار سے قسم لعان اور قسامت میں مغلظ کی جائے ان دو کے علاوہ اور کسی معاملہ میں نہیں چنانچہ نماز عصر کے بعد قسم لی جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں...... مسلمان سے مکہ میں رکن یمانی اور مقام ابراہیم کے درمیان قسم لی جائے، مدینہ میں منبر رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قسم لی جائے، بقیہ علاقوں میں جامع مساجد کے منابر کے پاس قسمیں لی جائیں، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، اور بیت المقدس میں گنبد صخرہ کے پاس قسم لی جائے، زمانے کے اعتبار سے اگر قسم کو مغلظ کرنا ہو تو نماز عصر کے بعد قسم لی جائے۔ میرے نزدیک شافعیہ کا مذہب راجح ہے چونکہ ان کے دلائل زیادہ مضبوط ہیں، شافعیہ کے نزدیک مدعا کی قسم کو مغلظ کرنا مستحب ہے۔

شافعیہ نے تغلیظ کے جواز پر کتاب وسنت، آثار اور قیاس سے استدلال کیا ہے، کتاب سے اس آیت سے استدلال کیا ہے:

تَحْبِسُوْنَهُمَا مِنْۢ بَعْدِ الصَّلٰوةِ فَيُقْسِمٰنِ بِاللّٰهِ

تم ان دونوں کو نماز (عصر) کے بعد روک لو اور وہ اللہ کی قسم اٹھائیں۔ المائدہ ۵/۱۰۶

ابن عباس رضی اللہ عنہما اور تابعین کی ایک جماعت کا کہنا ہے کہ نماز عصر کے بعد، سنت سے یوں استدلال کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ کوئی شخص بھی میرے اس منبر کے پاس جھوٹی قسم نہ اٹھائے اگرچہ اس کی قسم ہری مسواک پر ہی کیوں نہ ہو، جو بھی ایسا کرے وہ دوزخ کو اپنا ٹھکانا بنالے، یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس کے لئے دوزخ واجب ہو جائے گی۔ ❶

حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک قوم کو مقام ابراہیم اور بیت اللہ کے درمیان قسمیں اٹھاتے دیکھا، آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کیا قتل پر قسمیں اٹھا رہے ہو؟ لوگوں نے جواب دیا نہیں؟ آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کیا کوئی بہت بڑے مال پر قسمیں اٹھا رہے ہو؟ کہا: نہیں، آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: مجھے ڈر ہے کہ لوگ اس مقام کا احترام چھوڑ دیں گے۔ ❷

رہی بات آثار کی سو آثار بہت سارے ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک شخص سے رکن یمانی اور مقام ابراہیم کے درمیان قسم لی، جب کہ اس شخص نے اپنی عورت سے کہا تھا کہ تیری رسی تیری گردن پر ہے۔ ان میں سے ایک اثر یہ ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نفیس بن ملوح سے منبر پر پچاس قسمیں لیں۔

---

❶...... رواہ البیهقی ومالک واحمد وابوداؤد والنسائی عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ ❷ رواہ الشافعی والبیهقی۔

قیاس سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ ان فقہاء نے زمان ومکان کی تغلیظ کو لفظ کی تغلیظ پر قیاس کیا، اسی طرح قسامت اور لعان کی قسموں پر قیاس کیا ہے، مقیس اور مقیس علیہ میں وجہ جامع زجر وتوبیخ ہے، بلکہ زمان ومکان کی تغلیظ زجر وتوبیخ میں زیادہ سخت ہے لہٰذا بطریق اولیٰ جائز ہے۔

چوتھا مقصد: قسم کی شرائط......قضاء یمین میں فقہاء نے بالاتفاق چھ شرائط عائد کی ہیں، دو شرائط میں فقہاء کا اختلاف ہے، متفق علیہ شرائط درج ذیل ہیں۔

۱......یہ کہ قسم اٹھانے والا مکلف یعنی عاقل وبالغ ہو، اپنے اختیار سے قسم اٹھاتا ہوتا ہم بچے اور مجنون سے قسم نہیں لی جائے گی اسی طرح سوئے ہوئے شخص اور مکرہ کی قسم غیر معتبر ہے۔

۲......یہ کہ مدعا علیہ، مدعی کے حق کا منکر ہو، اگر مدعی کے حق کا اقرار کرتا ہو تو قسم دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔

۳......یہ کہ فریق قاضی سے قسم کا مطالبہ کرتا ہو اور قاضی قسم اٹھانے والے کو قسم اٹھانے کے لئے متوجہ کرے، کیونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رکانہ بن عبد یزید سے طلاق کے متعلق یوں قسم لی کہ ”اللہ کی قسم میں نے صرف ایک طلاق کا ارادہ کیا ہے۔“ حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے کہا: اللہ کی قسم میں نے صرف ایک طلاق کا ارادہ کیا ہے۔ ❶

۴......یہ کہ قسم شخصی ہوتا ہم قسم میں نیابت قبول نہیں کی جائے گی، چنانچہ وکیل یا نابالغ ومجنون کا ولی قسم نہیں اٹھا سکتا بلکہ معاملہ موقوف رہے گا تاوقتیکہ نابالغ بالغ ہو جائے۔

۵......یہ کہ قسم اللہ تعالیٰ کے خالص حقوق کے متعلق نہ ہو۔ جیسے: حدود وقصاص۔

۶......یہ کہ قسم ایسے حقوق کے متعلق ہو جن میں اقرار جائز ہوتا ہو، اس کی دلیل گذشتہ حدیث ہے کہ قسم منکر پر ہے۔ وہ حقوق جن میں اقرار جائز نہیں ان میں قسم اٹھانا بھی جائز نہیں، چنانچہ وکیل، وصی اور قیم (منتظم) سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ ان کا اقرار غیر کے حق میں جائز نہیں۔

شرائط مختلف فیہ: ۱......شافعیہ کے علاوہ جمہور علماء کے نزدیک گواہوں سے عاجز ہونا یا گواہوں کا کامیاب ہونا، چنانچہ اگر گواہ مجلس قضاء میں حاضر ہوں تو مدعا علیہ کو قسم دینا جائز نہیں، اسی طرح امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر گواہ قاضی کے شہر میں موجود ہوں تب بھی قسم دینا جائز نہیں، جب کہ حنابلہ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہ نے اس صورت میں قسم دینے کو جائز قرار دیا ہے، اس شرط پر ان فقہاء کی دلیل یہ حدیث ہے۔ ”تم گواہ پیش کرو ورنہ مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی۔“ چنانچہ قسم کے متعلق مدعا کا حق اس کے گواہ نہ پیش کرنے پر مرتب ہے۔

شافعیہ نے یہ شرط عائد نہیں کی ان کی دلیل یہ حدیث ہے کہ گواہ پیش کرنا مدعی کی ذمہ داری ہے اور قسم اٹھانا منکر کی ذمہ داری ہے۔ چنانچہ قسم مدعی کا حق ہے اور مدعا علیہ پر واجب ہے، نیز یہ بھی احتمال ہے کہ مدعا علیہ شاید اقرار کرلے اور مدعی گواہ پیش کرنے سے مستثنیٰ رہے۔

۲......تعامل میں فریقین کا اختلاط ہو یہ مالکیہ کی رائے ہے، حتیٰ کہ نچلے طبقہ کے لوگ طبقہ علیا کے لوگوں پر جرأت نہ کرسکیں کہ انہیں محاکمہ پر مجبور کردیں اور ان سے قسم کا مطالبہ کریں یا انکار سے ان کے خلاف حکم ہو، تعامل میں اختلاط دو آدمیوں کی گواہی سے ثابت ہوگا۔ مالکیہ نے غیر مال کی صورت میں ایک گواہ کی شرط عائد کی ہے تاکہ قسم کی توجیہ درست ہو، جیسے طلاق، رجعت، خلع، وکالت، وصیت، نسب، اسلام اور ردت۔

---

❶......البحر الرائق ۷/۲۰۲، البدائع ۶/۲۲۶، بداية المجتهد ۲/۴۵۵، الشرح الكبير ۴/۱۴۵ القوانين الفقهية ص ۳۰۶، مغني المحتاج ۴/۴۷۵، كشاف القناع ۶/۲۳۲، المغني ۹/۲۳۴

مالکیہ نے اختلاط (اشتراک) کی شرط سے آٹھ مسائل کو مستثنیٰ کیا ہے وہ یہ ہیں، کاریگر اپنے مزدوروں کے ساتھ، وہ شخص جو لوگوں میں متہم ہو، مہمان اپنے دعویٰ میں یا اس پر دعویٰ ہو، مسافر اپنے رفقاء کے ساتھ ودیعت کے معاملہ میں، کسی شخص کے پاس ودیعت رکھنے کا دعویٰ، کسی معین چیز جیسے: کپڑے وغیرہ کا دعویٰ ہو، مرض موت میں مریض کا کسی دوسرے شخص پر دین کا دعویٰ، کسی موجود شخص پر بائع کا دعویٰ کہ اس موجود شخص نے سامان اتنے میں خریدا ہے جب کہ وہ انکار کرتا ہو، ان مسائل میں مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی اگر چہ اختلاط ثابت نہ ہو۔

باقی مذاہب میں اس شرط کا لحاظ نہیں رکھا گیا، میرے نزدیک یہ شرط راجح ہے کیونکہ حدیث میں ہے قسم اس شخص پر ہے جو انکار کرتا ہو۔

پانچواں مقصد: یمین کی مختلف انواع.....متنازع فیہ امور میں اثبات حق کا فریقین کے درمیان اصل طریقہ یہ ہے کہ مدعا سے گواہوں کا مطالبہ کیا جائے گا یا گواہی کا مطالبہ کیا جائے گا، اگر مدعی گواہ پیش کرنے سے عاجز ہو تو شافعیہ کے علاوہ جمہور کی رائے کے مطابق مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا جائے گا، تاہم گواہ مدعی کی حجت ہوتے ہیں اور قسم مدعا علیہ کی حجت ہے قسم ہر طرح کے مدعا علیہ کے حق میں مشروع ہے، خواہ مدعا علیہ مسلمان ہو یا کافر ہو، عادل ہو یا فاسق ہو، مرد ہو یا عورت ہو، ➊ کیونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ گواہوں کی ذمہ داری مدعی پر عائد ہوتی ہے اور قسم اٹھانے کی ذمہ داری مدعا علیہ پر عائد ہوتی ہے۔

مدعی اور مدعا علیہ کی تعیین میں حنفیہ کا اختلاف ہے، ➋ بعض احناف کہتے ہیں: مدعی وہ ہوتا ہے کہ جو اگر مقدمہ ترک کر دے تو اس پر جبر نہ کیا جا سکتا ہو اور مدعا علیہ وہ ہے جو جواب ترک کرے تو اسے مجبور کیا جائے۔

بعض حنفیہ کہتے ہیں: مدعی وہ ہوتا ہے جو اپنی ذات کے لئے، کسی معین چیز یا دین یا حق کی جستجو میں ہو اور مدعا علیہ وہ ہے جو اپنے لئے دفاع کا سامان کرتا ہو۔

بعض کہتے ہیں: فریقین کو دیکھا جائے گا جو فریق منکر ہو تو دوسرا مدعی ہوگا۔

بعض کہتے ہیں: مدعی وہ ہوتا ہے جو کسی دوسرے شخص کے پاس موجود چیز کی اپنی ہونے کی خبر دیتا ہو اور مدعا علیہ وہ ہوتا ہے جو اپنے پاس موجود چیز کی اپنی ہونے کی خبر دیتا ہو۔

شافعیہ کے نزدیک مدعی وہ ہوتا ہے کہ ظاہر حال جس کے مخالف ہو اور مدعا علیہ وہ ہوتا ہے کہ ظاہر حال جس کے قول کے موافق ہو۔ ➌

حالف کے اعتبار سے قسم کی تین قسمیں ہیں:

۱.....گواہ کی قسم ۲.....مدعا علیہ کی قسم ۳.....مدعی کی قسم

۱۔ گواہ کی قسم.....گواہ ادائے شہادت سے قبل اطمینان دلانے کے لئے کہ وہ اپنی گواہی میں سچا ہے قسم اٹھاتا ہے، ہمارے زمانے میں تزکیۂ گواہ کے لئے اس قسم کی ضرورت پڑتی ہے، مالکیہ، زیدیہ، ظاہریہ ابن ابی لیلیٰ اور ابن قیم نے فساد زمانہ کے پیش نظر اس قسم کو روا رکھا ہے۔ جب کہ جمہور نے اس قسم سے منع کیا ہے۔ ➍

۲۔ مدعا علیہ کی قسم.....اسے یمین اصلیہ، واجبہ، دافعہ اور رافعہ بھی کہتے ہیں، یہ قسم مدعا علیہ قاضی کے مطالبہ پر اٹھاتا ہے جس کا فی الواقع مدعی مطالبہ کر رہا ہوتا ہے، تا کہ مدعا علیہ کا جواب دعویٰ مؤکد ہو جائے، یہ مدعا علیہ کی حجت ہوتی ہے۔ اس کی دلیل سابق حدیث ہے۔ ''لیکن قسم مدعا علیہ کے ذمہ ہے۔'' ➎

➊.....البدائع ۲۲۵/۶، المغنی ۲۲۷/۹۔ ➋البدائع ۲۲۴/۶۔ ➌مغنی المحتاج ۴۶۴/۴۔ ➍الا شباہ والنظائر لا بن نجیم ص ۹۲، فتح العلی ۳۱۱/۲، مخطوط الحلوی الکبیر ۱۳، الطریق الحکمیة لابن قیم ص ۱۴۲، البحر الرائق ۱۸/۵، المحلی ۱۶۲/۹، مغنی المحتاج ۴۷۶/۴۔ ➎البدائع ۲۲۵/۶، تهذیب الفروق ۱۵۱/۴، الفرق ۲۴۰، مغنی المحتاج ۴۶۸/۴، المغنی ۲۲۴/۹، الطریق الحکمیة ص ۱۱۳۔

۳۔ مدعی کی قسم...... حنفیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک مدعی یہ قسم اٹھاتا ہے تاکہ اپنے سے تہمت کو دور کر سکے یا اپنا حق ثابت کر سکے، اس کی تین قسمیں ہیں۔ ❶

اول: یمین جالبہ...... یہ وہ قسم ہے جسے مدعی اپنا حق ثابت کرنے کے لئے اٹھاتا ہے، یا تو ایک گواہ کے ساتھ اٹھاتا ہے، یہ قسم گواہ کے ساتھ ہوتی ہے، یا مدعا علیہ کے انکار پر اٹھائی جاتی ہے، اور مدعا علیہ اس قسم کو مدعی پر وارد کر دیتا ہے تاکہ وہی قسم اٹھائے، اسے یمین مردودہ بھی کہتے ہیں، یا قاتل پر جنایت کی تہمت کے اثبات کے لئے یہ قسم اٹھائی جاتی ہے، یہ قسامت کی قسمیں بھی ہیں، یا یہ قسمیں حد قذف کی نفی کے لے اٹھائی جاتی ہیں اور یہ لعان کی قسمیں ہیں، یا امانت کی تاکید کے لئے یہ والی قسم اٹھائی جاتی ہے چنانچہ قسم کے ساتھ امین کا قول معتبر ہوتا ہے۔

دوم: یمین تہمت...... یہ وہ قسم ہے جو مدعی پر رد دعویٰ کے قصد سے وارد کی جاتی ہے درحالیکہ مدعا علیہ پر متحقق نہیں ہوتا، مالکیہ اور زیدیہ نے اس قسم کا قول اختیار کیا ہے۔

سوم: یمین استیثاق...... یہ وہ قسم ہے کہ دعویٰ میں مطلوبہ دلائل پیش کر لینے کے بعد قاضی مدعی سے قسم لیتا ہے تاکہ اس پر آنے والی تہمت جاتی رہے، گویا یہ قسم دلائل کا تکملہ ہوتی ہے، اس قسم سے قاضی کے فیصلہ میں اور زیادہ تثبت آجاتا ہے۔

عموماً قاضی کو اس قسم کی ضرورت اس وقت پڑتی ہے جب دعویٰ کسی غائب پر ہو یا میت پر ہو اور یہ بھی احتمال ہو کہ مدعی نے میت یا غائب سے اپنا دین وصول کر لیا ہے یا دائن نے اسے بریٔ الذمہ کر دیا ہے، یا دائن نے دین کے بدلہ رہن رکھ لیا ہے، جب کہ گواہوں کو اس کا علم نہ ہو، چنانچہ قاضی مدعی سے قسم لے گا۔

چونکہ گواہ تو صرف غلبہ ظن کا فائدہ دیتے ہیں لہٰذا گواہوں کے ساتھ ساتھ قسم کا استحقاق بھی ہو جاتا ہے۔

ابن قیم نے اس قسم کی تائید میں یہ تبصرہ کیا ہے۔ ''اس قسم کے معمول بہا ہونے کا قول قواعد شریعت سے بعید نہیں بالخصوص جب دعویٰ میں تہمت کا احتمال ہو اس وقت یہ قسم اور بھی ضروری ہو جاتی ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ گواہوں کے ساتھ ساتھ مدعی سے قسم بھی لیتے تھے، قاضی شریح گواہوں کے ساتھ ساتھ مدعی سے قسم لیتے تھے، امام اوزاعی اور حسن بن حی کہتے ہیں: گواہوں کے ساتھ ساتھ مدعی سے قسم بھی لی جائے گی، یہ امام نخعی، شعبی اور ابن ابی لیلیٰ رحمہم اللہ کا بھی قول ہے۔ ❷

یمین استیثاق کے احوال...... فقہاء نے یہ قسم چند استثنائی صورتوں میں جائز قرار دی ہے۔

چنانچہ مالکیہ کہتے ہیں: ❸ بیوی کے خرچہ کے مقدمہ میں یہ قسم لاگو کی جاسکتی ہے، غائب، یتیم، وقف اور مساکین پر دعویٰ اور نیکی و احسان کی جملہ صورتوں میں یہ قسم دی جاسکتی ہے، اسی طرح بیت المال اور جانور کے استحقاق کی صورت میں بھی یہ قسم دی جاسکتی ہے، اسی طرح مدعی بھی یہ ... قسم اٹھاسکتا ہے جب کہ مدعی کے لئے دو آدمی گواہی دیں اور ان کی گواہی قرض خواہ کے خط پر ہو۔

...... کہتے ہیں: ❹ میت پر دعویٰ کرنے کی صورت میں یہ قسم لی جاسکتی ہے، اگرچہ قسم مدعا علیہ کے مطالبہ کے بغیر ہی کیوں نہ ہو، جب کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پانچ دوسرے مسائل میں مدعا علیہ کے مطالبہ پر قسم لی جائے گی، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بغیر مطالبہ کے قسم لی جائے گی، اور یہ معقود علیہ کے استحقاق کی حالت ہے، چنانچہ اگر مدعی نے استحقاق مال ثابت کر دیا، عدم بیع، عدم ہبہ اور بذریعہ شفعہ عدم ملک پر حلف بھی اٹھالیا کہ اس نے محض اپنے علم کی بنیاد پر شئے کا مطالبہ کیا ہے تو استحقاق کسی

❶ ......المراجع السابقہ۔ ❷ الطرق الحکمیۃ ص ۱۴۵، المبسوط ۱۱۸/۱۶، تبصرۃ الحکام ۲۷۵/۱۔ ❸ تبصرۃ الحکام ۲۷۵/۱۔ ❹ البحر الرائق ۲۰۷/۷، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۹۵، المجلۃ م ۱۷۴۶۔

طرح باطل نہیں ہوگا۔ بیوی کے خرچہ کے متعلق جس کا دعویٰ غائب خاوند پر ہو کہ خاوند نے بیوی کو طلاق نہیں دی اور بیوی کے لئے خرچہ بھی نہیں چھوڑا، رد مبیع کی صورت میں جو کسی عیب کی وجہ سے واپس کی جارہی ہو کہ خریدار (مدعی) مبیع سے راضی نہیں ہے، خیار بلوغ کی صورت میں کہ لڑکی نے فرقت کو اختیار کیا ہے۔

شافعیہ..... کہتے ہیں: ❶ میت، غائب، کمسن، محجور علیہ، سفیہ، مجنون اور مغلوب العقل پر دعویٰ کی صورت میں فریق کے مطالبہ کے بغیر ہی قسم استیثاق لی جاسکتی ہے، یہ قسم ایک گواہ کے ساتھ ہوگی۔

حنابلہ..... نے ایک روایت کے مطابق اس قسم کی اجازت دی ہے بشرطیکہ غائب یا میت یا کمسن بچے یا مجنون پر گواہ قائم ہو جائیں۔ ❷

قسم سے انکار پر فیصلہ، ایک گواہ اور مدعی کی قسم کے ساتھ فیصلہ..... فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر مدعی نے اپنے دعویٰ کے اثبات پر دو گواہ پیش کر دیئے اور گواہوں کی گواہی بھی قبول کر لی گئی تو اس کے دعویٰ کا اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا، اور اگر مدعی گواہ پیش کرنے سے عاجز ہو اور مدعا علیہ سے قسم لینے کا مطالبہ کرے اور خود حلف اٹھائے تو اس کا دعویٰ چھوڑ دیا جائے گا۔

اگر مدعا علیہ قسم سے انکار کردے تو اس کے بعد مقدمہ کی صورت حال میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے اور اس میں دو آراء ہیں، آیا کہ قسم مدعی پر وارد کر دی جائے گی اور یوں اس کے حق میں ایک گواہ اور قسم سے فیصلہ کر دیا جائے؟ تاہم حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: مدعا علیہ اگر قسم سے انکار کردے تو اموال میں انکار قسم پر فیصلہ کر دیا جائے گا، جمہور فقہاء کہتے ہیں: قسم سے انکار پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا بلکہ قسم مدعی پر وارد کی جائے گی۔

پہلی رائے: حنفیہ اور حنابلہ کا قول..... حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: اگر مدعا علیہ نے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا تو مال کا اس کے خلاف فیصلہ کر دیا جائے گا، البتہ قاضی مدعا علیہ سے یوں کہہ سکتا ہے کہ میں تجھے قسم دوں گا (تین بار کہے) اگر تم نے قسم اٹھالی تو فبہا ورنہ میں تمہارے خلاف فیصلہ کر دوں گا۔ قاضی ایسا اس لئے کرے کہ کہیں مدعا علیہ عدالت کے رعب اور قاضیوں کے ڈر کی وجہ سے قسم اٹھانے سے انکار نہ کرتا ہو، حنفیہ کے نزدیک مدعی کے گواہ اور اس کی قسم پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ جب کہ حنابلہ کے ہاں فیصلہ کیا جائے گا۔

قسم سے انکار کرنے پر فیصلہ کرنے پر حنفیہ اور حنابلہ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی شریح نے ایک شخص کے قسم سے انکار پر فیصلہ کیا اس پر مدعا علیہ نے کہا: میں قسم اٹھاؤں گا، شریح رحمۃ اللہ علیہ نے کہا: میرا فیصلہ ہو چکا۔

یہ امر مخفی نہیں کہ قاضی شریح کے فیصلے صحابہ کی موجودگی میں ہوتے تھے اور یہ منقول نہیں کہ ان کے فیصلہ پر کسی نے انکار کیا ہوگا یا قسم سے انکار پر فیصلہ کرنے پر امت کا اجماع ہے، اسی طرح حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کے خلاف قسم سے انکار کرنے پر فیصلہ کیا اور عیب دار غلام ابن عمر رضی اللہ عنہما کو واپس کر دیا، نیز جب مدعا علیہ نے قسم سے انکار کیا تو یہ امر واضح ہو گیا کہ مدعی اپنے دعویٰ میں سچا ہے، لہٰذا مدعی کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے مدعی گواہ قائم کردے۔

"حنفیہ نے مدعی کو قسم نہ دینے پر حدیث سابق سے استدلال کیا ہے کہ گواہ پیش کرنا مدعی کی ذمہ داری ہے اور قسم اٹھانا منکر کے ذمہ ہے۔" حدیث میں جنس یمین کا بار منکر پر ڈالا گیا ہے اور لہٰذا یہ ہر طرح کے مدعا علیہ کو شامل ہوگا۔

حنفیہ نے ایک گواہ اور قسم کے ساتھ فیصلہ کرنے کی عدم مشروعیت پر کتاب وسنت اور معقول سے استدلال کیا ہے۔ جس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

---

❶.....مغنی المحتاج ۴/۴۰۷، المهذب ۲/۳۰۳. ❷ المحرر فی فقه الحنبلی لابی البرکات ۲/۲۱۰ الافصاح لابن هبیرة ص ۴۸۳۔

ا۔ کتاب سے...... چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ ۚ فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ

تم اپنے میں سے دو مردوں کو گواہ بناؤ اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دیں یہ ان لوگوں میں سے ہوں جن کو تم گواہ بنانے پر راضی ہو۔ البقرة ۲/ ۲۸۲

وَّ اَشْهِدُوْا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ

تم اپنے میں سے دو عادل مردوں کو گواہ بناؤ۔ الطلاق ۶۵/ ۲

ان آیات میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے دو گواہوں کا مطالبہ کیا ہے، ان آیات میں ایک گواہ اور ساتھ قسم کا کہیں ذکر نہیں، جب کہ ایک گواہ اور ساتھ قسم کا قول نصف پر اضافہ ہے جب کہ نص پر اضافہ نسخ ہے اور نسخ قرآن صرف خبر مواتر یا خبر مشہور سے ہوتا ہے، خبر واحد کے ساتھ قرآن کا نسخ جائز نہیں اور یمین کی خبر اور خبر متواتر یا مشہور نہیں ہے بلکہ وہ خبر واحد ہے۔

۲۔ سنت سے...... مسلم واحمد کی روایت ہے کہ ''لیکن قسم مدعا علیہ کی ذمہ داری ہے۔'' بیہقی کی حدیث ہے۔ ''مدعی کے ذمہ گواہ پیش کرنا ہے اور منکر کے ذمہ قسم اٹھانا ہے۔'' نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی سے فرمایا۔ ''تم اپنے دو گواہ پیش کرو ورنہ مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی۔'' رواہ الجماعۃ

پہلی حدیث کی رو سے قسم صرف مدعی پر ہوگی اور جنس یمین منکر کا وظیفہ ہے، اگر مدعی کی قسم بھی منظور کر لی جائے تو جمیع حالات میں قسم منکرین پر نہیں ہوگی بلکہ بعض احوال میں ہوگی، اسی طرح دوسری حدیث میں قسم کے جمیع افراد منکر پر ڈالے گئے ہیں اور گواہ پیش کرنے کی ذمہ داری مدعی پر ڈالی گئی ہے اگر مدعی پر بھی قسم کا بار ڈال دیا جائے تو یہ اشتراک تقسیم کے خلاف ہے جب کہ حجتیں تقسیم کر دی گئی ہیں مدعی کے حصہ میں گواہ پیش کرنا ہے اور مدعا علیہ کے حصہ میں قسم اٹھانا ہے، تیسری حدیث میں مدعا کو دو چیزوں میں اختیار دیا گیا ہے کہ یا وہ گواہ پیش کرے یا پھر مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی۔

۳۔ عقل سے...... قسم دوسرے گواہ کے قائم مقام ہوگی، اگر ایسا جائز ہوتا تو قسم کو مقدم کرنا بھی جائز ہوتا جیسے کوئی ایک گواہ دوسرے پر مقدم کر دینا جائز ہے، لیکن گواہ سے پہلے قسم اٹھانا جائز نہیں لہٰذا قسم گواہ کے قائم مقام نہیں ہو سکتی۔

دوسری رائے ''جمہور کی رائے''...... جمہور اہل سنت اور شیعہ کہتے ہیں: ❶ قسم سے انکار پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا، لیکن یمین (قسم) مدعی کو دی جائے گی اگر اس نے قسم اٹھالی تو اپنا حق لے سکتا ہے یوں ایک گواہ اور مدعی کی قسم سے فیصلہ کر دیا جاتا ہے۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس رائے کو درست اور صواب قرار دیا ہے۔

قسم سے انکار یوں ہے کہ مدعا علیہ کہے: میں قسم نہیں اٹھاتا یا کہے میں حلف نہیں اٹھاتا۔

قسم سے انکار پر فیصلہ کرنے کے عدم جواز پر ان فقہاء نے حدیث سابق سے استدلال کیا ہے۔ کہ ''گواہ پیش کرنا مدعی کی ذمہ داری ہے اور قسم اٹھانا مدعا علیہ کی ذمہ داری ہے۔'' اس حدیث میں گواہ مدعی کی حجت اور قسم مدعا علیہ کی حجت قرار دیا گیا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم سے انکار کرنے کا تذکرہ نہیں کیا، اگر قسم سے انکار مدعی کی حجت ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسے ضرور ذکر فرماتے، نیز قسم سے انکار کرنے میں اس بات کا احتمال ہے کہ مدعا علیہ اپنے انکار میں جھوٹا ہو اور اس کے سچے ہونے کا بھی احتمال ہے کہ وہ سچی قسم اٹھانے سے گریز کرتا ہو، لہٰذا شک اور احتمال کی بنا پر قسم سے انکار حجت نہیں بن سکتا۔

---

❶ ...... القوانين الفقهية ص ۳۰۱، بداية المجتهد ۲/ ۴۵۶، الشرح الكبير ۴/ ۱۷۸، مغنى المحتاج ۴/ ۴۶۸، المهذب ۲/ ۲۰۱، المغنى ۹/ ۲۲۵، الطرق الحكمية ص ۱۱۶، المختصر النافع فى فقه الامامية ص ۲۸۳، البحر الزخار ۴/ ۴۰۴ المحلى ۹/ ۴۶۴.

مدعی کو قسم دے کر فیصلہ کی مشروعیت پر ان فقہاء نے دارقطنی، بیہقی اور حاکم کی حدیث سے استدلال کیا ہے جو کہ نافع عن ابن عمر کے طریق سے مروی ہے۔ کہ ''رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے طالب حق پر قسم وارد کی۔'' نیز فرمان باری تعالیٰ ہے:

اَوْ يَخَافُوْٓا اَنْ تُرَدَّ اَيْمَانٌۢ بَعْدَ اَيْمَانِهِمْ ؕ

یا اس بات سے ڈریں کہ (جھوٹی گواہی کی صورت میں) ان کی قسموں کے بعد لوٹا کر دوسری قسمیں لی جائیں گی۔ (جو ہماری تردید کر دیں گی)۔ المائدۃ ۵/۱۰۸

حضرت عمر، حضرت عثمان اور حضرت علی وغیرہم رضی اللہ تعالیٰ عنہم مدعی سے قسم لیتے تھے۔

ان فقہاء نے حنابلہ کے ساتھ مدعی کے ایک گواہ اور ساتھ اس کی قسم کے ساتھ فیصلہ کرنے کے جواز پر ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث سے بھی استدلال کیا ہے۔ کہ ''رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم بمعہ گواہ کے ساتھ فیصلہ کیا ہے۔'' [1]

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: یہ حدیث ثابت ہے اہل علم میں سے کسی نے بھی اس کا انکار نہیں کیا، حالانکہ اس حدیث کی تائید میں اور آثار بھی موجود ہیں۔ امام ترمذی کہتے ہیں: یہ حدیث، حسن غریب ہے۔ امام نسائی کہتے ہیں: اس حدیث کی سند جید ہے، صحابہ رضی اللہ عنہم کا قسم بمعہ گواہ کے ساتھ فیصلہ کرنے پر اجماع ہے، ان صحابہ میں ابوبکر، عمر، علی اور ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہم بھی ہیں۔

میرے نزدیک یہ رائے راجح ہے چونکہ اس کی دلیل صحیح حدیث ہے، علامہ سیوطی نے اس حدیث کو متواتر کہا ہے، نیز خلفائے راشدین کا اس حدیث پر عمل رہا ہے یہ حدیث کتاب اللہ کے مخالف نہیں ہے۔

قسم بمعہ گواہ اور قسم سے انکار پر فیصلہ کا مدار...... مالکیہ، شافعیہ اور ابن قیم کہتے ہیں: [2] وہ امور جن میں قسم بمعہ گواہ کے ساتھ فیصلہ کیا جاتا ہے وہ مالی امور ہیں اور وہ امور ہیں جن سے مال کا قصد کیا جاتا ہو، جیسے بیع، شراء (خرید و فروخت) اور ان کے تعلقات اجارہ، مساقات، مزارعت، مضاربت، شرکت، ہبہ، وصیت، وقف۔

اسی طرح گواہ اور قسم سے ثابت ہونے والے معاملات یہ بھی ہیں:...... غصب، عاریت، ودیعت، صلح، اقرار مال، حوالہ، ابراء، مطالبہ، شفعہ اور اسقاطِ شفعہ، قرضہ، مہر، خلع کا بدل، مہر، مال اور وصیت میں وکالت۔

اسی طرح مالی جنایات میں بھی قسم بمعہ گواہ کے ساتھ فیصلہ کیا جا سکتا ہے، جیسے قتل خطاء، سر میں لگنے والا وہ زخم جن میں قصاص نہیں جیسے ہاشمہ، مامومہ اور جائفہ میں بھی قسم بمعہ گواہ کے ساتھ فیصلہ کیا جا سکتا ہے، اسی طرح مسلمان کافر کو قتل کر دے، آزاد غلام کو قتل کر دے، بچے کے قتل غلام کے قتل کا فیصلہ بھی کیا جا سکتا ہے۔

قسم سے انکار کرنے پر فیصلہ کا مدار حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مالی معاملات نہیں، رہی بات غیر مالی معاملات اور وہ معاملات جن سے مال کا قصد نہیں کیا جاتا جیسے: نکاح، طلاق، لعان، حدود و قصاص، وصیت، وکالت۔ سو ان معاملات میں قسم سے انکار کرنے پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ سابق میں بیان کیا جا چکا ہے۔ [3]

لیکن حنفیہ کے نزدیک صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے کہ حدود و قصاص اور لعان کے علاوہ باقی معاملات میں قسم سے انکار کرنے پر فیصلہ کیا جائے گا، چور اگر قسم اٹھانے سے انکار کر دے تو مال کا تاوان اس پر پڑے گا۔ [4] لیکن اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

---

[1]......رواہ مسلم، احمد والشافعی وابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجه، وذكر ابن جوزی عدد رواة هذا الحديث بما يزيد على عشرين صحابياً ورواه احمد والترمذی وابن ماجه وايضاً احمد والدارقطنی والبيهقی وما لک والشافعی وغيرهم۔
[2] الطرق الحكمية ص ۱۴۱، الشرح الكبير ۴/۱۴۷، القوانين الفقهية ص ۳۰۰، حاشية الشرقاوی ۲/۵۰۲، تبصرة الحكام ۱/۲۷۰۔ [3] الدر المختار ۴/۴۴۲، الكتاب مع اللباب ۴/۳۰۔ [4] الشرح الكبير ۴/۱۴۶، تبصرة الحكام ۱/۲۷۱، الوجيز للغزالی ۲/۱۵۴ مغنی المحتاج ۴/۴۷۷، الطرق الحكمية ص ۱۳۸۔

چھٹا مقصد...... قسم کا حکم

قسم کا حکم...... قاضی کے سامنے حلف پر مرتب ہونے والا اثر ہے خواہ حلف مدعی اٹھائے یا مدعی علیہ۔

۱۔ مدعی کی قسم کا حکم...... گواہ کے ساتھ ساتھ مدعی سے لی جانے والی قسم کا اثر یوں مرتب ہوگا کہ جس حق پر قسم اٹھائی جا رہی ہو وہ مدعی کے لئے ثابت ہو جائے گا، یہ جمہور (غیر حنفیہ) کی رائے کے مطابق ہے۔ حنابلہ کے نزدیک مدعی سے قسم محض تاکید اظہار حق اور احتیاط کے طور پر لی جائے گی، کیونکہ گواہ دعویٰ کی حجت ہے اور مدعی کی قسم اس کے فریق پر حجت نہیں ہوتی۔ ❶

مدعا علیہ کی قسم کا حکم...... فقہاء کے اتفاق سے مدعا علیہ کی قسم پر یہ اثر مرتب ہوتا ہے کہ فریقین کے درمیان جھگڑا اختتام پذیر ہو جاتا ہے اور دعویٰ ساقط ہو جاتا ہے، اس طرح مقدمہ منقطع ہو جاتا ہے اور فی الحال مدعی مطالبہ نہیں کر سکتا، یہ حکم وقتی اور عارضی ہوتا ہے مطلقاً نہیں ہوتا، چنانچہ یہ حکم مالکیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک مدعی کی طرف سے گواہوں کی پیشی تک مرتب رہتا ہے، تاہم مدعا علیہ حق سے بریٔ الذمہ نہیں ہو جاتا بلکہ اس کا ذمہ مشغول رہتا ہے تا وقتیکہ مدعی دوسرے وسائل سے اپنا دعویٰ ثابت کر دے۔

مالکیہ کہتے ہیں...... دعویٰ مطلقاً ساقط ہو جاتا ہے چنانچہ اگر مدعا علیہ نے قسم اٹھالی تو اس کے بعد مدعی گواہ پیش کرنے کا حق نہیں رکھتا الا یہ کہ مدعی نے کسی عذر کی وجہ سے گواہ پیش نہ کئے ہوں مثلاً: اس سے نسیان ہوا ہو، یا اسے گواہی پیش کرنے کا سرے سے علم ہی نہ ہو بعد میں اسے علم ہوا ہو تو اس صورت میں اس کا گواہ قبول کیا جائے گا، اور مدعی اپنے عذر پر قسم اٹھائے گا۔

۳۔ یمین استیثاق کا حکم...... یہ قسم اثبات میں کوئی دلیل نہیں ہوتی، بلکہ یہ تاکید زائد کے لئے ہوتی ہے اور اس لئے ہوتی ہے تاکہ قاضی دلائل کی صحت پر مطمئن ہو جائے، چونکہ قاضی یہ قسم فیصلہ میں احتیاط برتنے کے لئے لیتا ہے۔

ساتواں مقصد...... مختلف الانواع حقوق جن میں قسم اٹھانا جائز ہے

بعض حقوق ایسے ہیں جن میں بالاتفاق قسم اٹھانا جائز ہے جب کہ بعض حقوق میں بالاتفاق قسم اٹھانا جائز نہیں، اور کچھ حقوق مختلف فیہ ہیں، ان تینوں اقسام کے حقوق کی تفصیل حسب ذیل ہے۔ ❷

۱...... فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ خالص اللہ کے حقوق میں قسم اٹھانا جائز نہیں، خواہ وہ حقوق از قسم حدود ہوں جیسے زنا، چوری، شرب خمر یا وہ حقوق عبادات ہوں جیسے نماز، روزہ، حج، نذر، کفارہ، الا یہ کہ ان حقوق کے ساتھ آدمی کا مالی حق متعلق ہو جائے تو پھر قسم اٹھانا جائز ہے چونکہ حدود شبہات سے ٹل جاتی ہیں، اور حدود میں حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک قسم اٹھانے سے انکار کرنے پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ قسم سے انکار امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بذل کے معنی میں ہے، صاحبین رحمۃ اللہ علیہ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اقرار ہے جس میں شبہ عدم ہے، جب کہ حدود بذل کا احتمال نہیں رکھتیں اور نہ ہی ایسی دلیل سے ثابت ہوتی ہیں جن میں شبہ ہو کیونکہ قسم سے انکار اقرار کے قائم مقام ہے اور حد دلیل و حجت کے قائم مقام سے ثابت نہیں ہوتی، چونکہ اگر مدعا علیہ اقرار کر لیتا پھر اقرار سے رجوع کرتا تو اس کا رجوع قبول کیا جائے گا اور بغیر قسم لئے اسے چھوڑ دیا جائے گا تاہم عدم اقرار کی صورت میں اس سے قسم نہ لینا اولیٰ ہے چونکہ ستر سمجھتا ہے۔

---

❶......الشرح الکبیر مع الدسوقی ۱۴۶/۴، تبصرۃ الحکام، الوجیز للغزالی ۲۲۹/۶، المبسوط ۱۱۹/۱۶۔ ❷تبیین الحقائق ۲۹۷/۴، تکملۃ فتح القدیر ۶۲/۶، البدائع ۲۲۷/۶، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲۲۷/۴، الوجیز ۱۶۰/۲ المہذب ۳۰۱/۲، الطرق الحکمیۃ ص ۱۱۰، المغنی ۲۳۷/۹، البحر الزخار ۴۰۴/۴۔

عبادات میں اس لئے قسم نہیں لی جائے گی چونکہ عبادت بندے اور رب تعالیٰ کے درمیان ایک تعلق کا نام ہے اس میں کسی دوسرے کو دخل دینا روا نہیں، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: لوگوں سے صدقات کی ادائیگی پر حلف نہیں لیا جائے گا۔ چنانچہ اگر سرکاری ہرکارہ مالک مال پر زکاۃ، سال پورا ہونے اور نصاب کامل ہونے کا دعویٰ کرے تو امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مالک کا قول معتبر ہوگا اس سے قسم بھی نہیں لی جائے گی، چونکہ زکوٰۃ کا دعویٰ بھی قابل سماعت ہوتا ہے لہٰذا آدمی کے حق کی مشابہ ہوا، اگر حدود میں بندوں کا مال حق متعلق ہو جائے جیسے چوری کی صورت میں تو پھر قسم لینا جائز ہوگا۔

۲..... فقہاء نے بالاتفاق مالی معاملات میں قسم اٹھانے کو جائز قرار دیا ہے، چنانچہ مدعا علیہ کو نفی واثبات میں قسم دی جائے گی۔

چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

اِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللّٰهِ وَ اَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا اُولٰٓئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ وَلَا يَنْظُرُ اِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيْهِمْ ۠ وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ﴿۷۷﴾

جو لوگ اللہ سے کئے ہوئے عہد اور اپنی کھائی ہوئی قسموں کا سودا کر کے تھوڑی سی قیمت حاصل کر لیتے ہیں ان کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہوگا اور قیامت کے دن نہ اللہ ان سے بات کرے گا اور نہ انہیں رعایت کی نظر سے دیکھے گا، نہ انہیں پاک کرے گا اور ان کا حصہ تو بس عذاب ہوگا انتہائی دردناک۔ آل عمران ۳/۷۷

نیز حدیث سابق ہے۔ کہ "اگر لوگوں کو ان کے دعاوی پر مال عطا کیا جائے تو لوگ ایک دوسرے پر جان اور مال کا دعویٰ کرنا شروع کر دیں گے، لیکن قسم کی ذمہ داری مدعا علیہ پر عائد ہوتی ہے۔

۳..... فقہاء نے قصاص کی جنایات، زخم اور بعض شخصی احوال میں قسم اٹھانے کو جائز قرار دیا ہے، اس نوع کے بعض مسائل میں اختلاف ہے اور اس کے تین اقوال ہیں۔

الف: مالکیہ کہتے ہیں...... نکاح میں قسم دینا جائز نہیں کیونکہ نکاح میں گواہی اور اعلان واجب ہے اگر گواہ نہ ہوں تو نکاح صحیح نہیں ہوتا، اس لئے تہمت اور جھوٹ کے تحقق کی وجہ سے نکاح میں قسم قابل قبول نہیں، نیز اگر نکاح کا اقرار کر دیا تو نہ ہی نکاح ثابت ہوگا اور نہ ہی لازم۔

ب: امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں...... سات مسائل مستثنیٰ ہیں ان میں قسم نہیں اٹھائی جائے گی اور وہ یہ ہیں: نکاح، نسب، ایلاء میں رجوع، غلام آزاد کرنا، ولاء اور ام ولد سے بچے کا ہونا۔ حنابلہ نے قصاص کا بھی اضافہ کیا ہے کیونکہ قسم دینے کا مقصد قسم سے انکار ہوتا ہے اور فیصلہ اسی پر مبنی ہوتا ہے، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے میں قسم سے انکار اباحت اور ترک منازعت ہے۔ ان مسائل میں بذل واباحت جائز نہیں۔ جیسے پہلے گزر چکا ہے، قسم سے انکار اگرچہ امام احمد اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اقرار کے قائم مقام ہے لیکن یہ صریح اقرار نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک صاحبین کی رائے مفتی بہ ہے وہ یہ کہ مذکور بالا امور میں قسم دینا جائز ہے ہاں البتہ حد وقصاص اور لعان میں قسم دینا جائز نہیں۔

اگر ان مسائل میں دعویٰ کا مقصد مال ہو تو مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی، چنانچہ مال ثابت ہو جائے گا اور اس کے ضمن میں نکاح، نسب، رجعت ثابت نہیں ہوگی، جیسے کوئی عورت کسی مرد پر دعویٰ کرے کہ وہ اسے صحبت سے پہلے نصف مہر نہیں دیتا یا صحبت کے بعد عدت کے نفقہ کا دعویٰ کرے، چنانچہ مرد کو قسم دی جائے گی۔

حنابلہ سے دو روایتیں مروی ہیں راجح رائے یہ ہے کہ مدعا علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی اور جو امور مال نہ ہوں ان میں مدعا علیہ پر قسم نہیں ہوگی، اور ایسے معاملہ میں بھی قسم نہیں دی جائے گی جن کا مقصد مال ہو، یہ ہر ایسا معاملہ ہوتا ہے جو صرف دو گواہوں سے ثابت ہوتا ہو جیسے قصاص، حد قذف، نکاح، طلاق، رجعت، عتق، نسب، استیلاد، حق ولاء۔ کیونکہ یہ معاملات صرف دو گواہوں سے ثابت ہوتے ہیں ان میں قسم

نہیں دی جائے گی جیسے حدود میں قسم نہیں دی جاتی۔

ج.....شافعیہ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہم کہتے ہیں:.......مذکورہ بالا مسائل میں قسم دینا جائز ہے چنانچہ جو منکر ہو اس کو اثبات یا نفی پر قسم دی جائے گی، ان کی دلیل ترمذی کی سابقہ حدیث ہے۔ کہ ''گواہوں کی ذمہ داری مدعی پر ہے اور قسم مدعا علیہ پر ہے۔'' اس حدیث کا مفہوم عام ہے جس میں ہر طرح کا مدعا علیہ شامل ہے۔ چنانچہ اگر گواہ دستیاب نہ ہوں تو مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی، حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رکانہ بن عبد یزید رضی اللہ عنہ کو بیوی کی طلاق پر قسم دی، چنانچہ رکانہ رضی اللہ عنہ نے قسم اٹھائی ''اللہ کی قسم میرا ارادہ صرف ایک طلاق کا تھا'' آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیوی ان پر واپس لوٹا دی۔ (رواہ البیہقی)

صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کا قول حنفیہ کے نزدیک مفتیٰ بہ ہے یہی قول شیعہ امامیہ، زیدیہ اور اباضیہ کا ہے۔

قوت دلائل کے پیش نظر میرے نزدیک یہی رائے راجح ہے۔

بطور تزکیہ گواہوں کو قسم دینا.......ہمارے زمانے میں بکثرت گواہوں کو ان کے تزکیہ کے پیش نظر قاضی کے روبرو قسم دی جاتی ہے، عموماً مدعا علیہ کے اصرار پر یہ قسم گواہوں کو دی جاتی ہے تا کہ ان کے سچے یا جھوٹے ہونے کا اطمینان و یقین ہو جائے۔ اس کی دلیل یہی ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رکانہ رضی اللہ عنہ سے قسم لی کہ آیا انہوں نے اپنی بیوی کو ایک طلاق دی یا زیادہ۔

ابن ابی لیلیٰ اور محمد بن بشیر قاضی قرطبہ نے اس رائے کو اختیار کیا ہے، ابن نجیم نے اس رائے کو راجح قرار دیا ہے اور ابن قیم کی بھی یہی رائے ہے۔ میں نے مجلہ میں دفعہ ۱۷۲۷ کے تحت اس رائے کو یوں ذکر کیا ہے۔

''اگر مشہود علیہ حاکم کے سامنے اصرار کرے کہ گواہوں سے قسم لی جائے تا کہ اس امر کی وضاحت ہو جائے کہ وہ گواہی میں جھوٹے نہیں، اس صورت میں حاکم گواہوں کو قسم دے سکتا ہے، حاکم (قاضی یا جج) گواہوں سے یوں کہے اگر تم نے قسم اٹھالی تو میں تمہاری گواہی قبول کرلوں گا ورنہ قبول نہیں کروں گا۔''

تیسری بحث: اقرار.......یہ بحث درج ذیل مقاصد کو شامل ہے۔

پہلا مقصد.......اقرار کی تعریف، اقرار کی حجیت اور اس کا حکم۔

دوسرا مقصد.......اقرار کے الفاظ۔

تیسرا مقصد.......صحت اقرار کی شرائط۔

چوتھا مقصد.......عام صورت میں مقر بہ کی انواع۔

پانچواں مقصد.......اموال کا اقرار۔

چھٹا مقصد.......حالتِ صحت میں اقرار اور حالتِ مرض میں اقرار۔

ساتواں مقصد.......نسب کا اقرار۔

پہلا مقصد: اقرار کی تعریف، حجیت اور حکم.......اقرار کا لغوی معنیٰ اثبات ہے، چنانچہ اہل عرب کا قول ہے۔ ''قر الشئ یقر قراراً'' یعنی فلاں چیز پایۂ ثبوت کو پہنچتی ہے۔ اصطلاح میں۔ ''دوسرے کا حق اپنے ذمہ ہونے کی خبر دینے کا نام ہے۔ اقرار ایسی خبر ہوتی ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھتی ہے، ہاں البتہ اقرار عقلی دلیل سے حجت قرار دیا گیا ہے۔''

عقلی دلیل کی وضاحت یوں ہے کہ اقرار میں صدق کو کذب پر ترجیح حاصل ہوتی ہے چونکہ انسان اپنی ذات پر اقرار کرنے میں متہم نہیں ہوتا، چنانچہ طبعی طور پر مال انسان کو محبوب ہوتا ہے، جھوٹ بول کر کوئی شخص بھی مال کا دوسرے کے حق میں اقرار نہیں کرتا، اس لئے اقرار میں تہمت اور شک نہیں ہوتا۔

اقرار کی حجیت کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے۔

کتاب...... چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

ءَاَقْرَرْتُمْ وَاَخَذْتُمْ عَلٰى ذٰلِكُمْ اِصْرِيْ ؕ قَالُوْٓا اَقْرَرْنَا ؕ

اللہ تعالیٰ نے پیغمبروں سے فرمایا: کیا تم اقرار کرتے ہو اور میری طرف سے دی ہوئی ذمہ داری اٹھاتے ہو؟ انہوں نے کہا تھا: ”ہم اقرار کرتے ہیں۔ آل عمران ۳/ ۸۱

اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے انبیاء سے اقرار لیا، اگر اقرار حجت نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ اقرار کا مطالبہ نہ کرتے:

كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ

انصاف قائم کرنے والے بنو، اللہ کے لئے شہادت دینے والے اگرچہ گواہی تمہارے اپنے خلاف کیوں نہ ہو۔ النساء ۴/ ۱۳۵

مفسرین اس آیت کی تفسیر میں کہتے ہیں: کہ آدمی کی اپنی ذات کے خلاف گواہی اقرار ہے:

بَلِ الْاِنْسَانُ عَلٰى نَفْسِهٖ بَصِيْرَةٌ ۝

بلکہ انسان اپنی ذات پر بصیرت رکھتا ہے۔ القیامۃ ۷۵/ ۱۴

ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: یعنی انسان حق وبیچ کا گواہ ہے۔

سنت...... قصۂ عسیف کے متعلق صحیحین کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اے انیس صبح کو اس عورت کے پاس جاؤ اور اگر وہ اعتراف کرے تو اسے رجم کردو۔“ حدیث میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعتراف کی بنیاد پر حد ثابت کی ہے۔

اجماع...... پوری امت کا حجت اقرار پر اجماع ہے اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے تا حال بدستور حجت ہے، اس پر کسی نے انکار نہیں کیا۔

قیاس...... سے بھی اقرار کی حجت ثابت ہے کہ جب ہم اقرار پر گواہی قبول کرتے ہیں تو اقرار کو بطریق اولیٰ قبول کریں گے۔

اقرار کی حکمت...... تاکہ اقرار کی بدولت حقوق کا اثبات ہو اور حق صاحبِ حق کو مل جائے، اس کے لئے زیادہ آسان طریقہ اقرار رہے چونکہ شریعت اموال کی حفاظت پر ابھارتی ہے اور مال کو محفوظ دیکھنا چاہتی ہے جیسے شریعت حقوق اللہ کی ادائیگی پر ابھارتی ہے۔

اقرار کا حکم...... مقر نے جس چیز کا اقرار کیا ہو اس کا ظاہر ہو جانا اقرار کا حکم ہے، از سرنو حق کو ثابت کرنا اقرار کا حکم نہیں اسی لئے اکراہ کے ساتھ دی ہوئی طلاق کا اقرار صحیح نہیں، چنانچہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے لئے مال کا اقرار کرے مقر لہ کو علم ہو کہ اقرار کنندہ جھوٹا ہے تو اس کے لئے دیانۃً مال لینا حلال نہیں۔

اقرار حجتِ قاصرہ ہے...... اقرار حجتِ قاصرہ ہے چنانچہ اقرار کا اثر مقر تک محدود رہتا ہے اس کا اثر کسی دوسرے شخص کی طرف متعدی نہیں ہوتا، کیونکہ مقر کو اپنے علاوہ دوسرے پر ولایت نہیں ہوتی، اس لئے مقر کی ذات پر ہی اکتفاء کیا جائے گا، اقرار سید الادلہ (دلائل کا سردار) ہے، کیونکہ اقرار میں تہمت نہیں ہوتی۔ [1]

---

[1]...... المبسوط ۱۷/ ۱۸۴، تکملۃ الفتح القدیر ۶/ ۲۷۹، الدر المختار ۴/ ۲۰۳، اللباب ۲/ ۷۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۸، المہذب ۲/ ۳۴۳، المغنی ۵/ ۱۳۷۔

رہی بات گواہی کی سو وہ حجت مطلقہ ہے جو غیر کے حق میں بھی ثابت ہوتی ہے اس میں صرف مقضیٰ علیہ پر اکتفاء نہیں کیا جاتا، اسی لئے گواہوں کو فقہی اصطلاح میں ''بینہ'' کہا جاتا ہے کیونکہ گواہ ملکیت کو بیان کر دیتے ہیں، حنفیہ کہتے ہیں گواہ اقرار سے قوی تر ہوتے ہیں۔

دوسرا مقصد: اقرار کے الفاظ...... اقرار یا تو صریح لفظ کے ساتھ ہوگا یا ضمنی لفظ کے ساتھ ہوگا یا دلالۃً ہوگا۔ ❶

ا۔ اقرار لفظ صریح کے ساتھ......'' مثلاً کوئی شخص یوں کہے: میرے ذمہ فلاں شخص کے ایک ہزار روپے ہیں۔'' چنانچہ ''میرے ذمہ یا مجھ پر'' کے الفاظ لغت اور شریعت کے اعتبار سے ایجاب والزام کا فائدہ دیتے ہیں، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا

اور لوگوں میں سے جو لوگ اس تک پہنچنے کی استطاعت رکھتے ہوں ان پر اللہ کے لئے اس گھر کا حج کرنا فرض ہے۔ (آل عمران ۳/۹۷)

یا کوئی شخص کسی دوسرے سے کہے: میرے تمہارے ذمہ (یا اوپر) ایک ہزار روپے ہیں۔ مخاطب کہے: جی ہاں، کیونکہ ''نعم اور جی ہاں'' کے الفاظ تصدیق کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

فَهَلْ وَجَدْتُّمْ مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوْا نَعَمْ

کیا تم نے اپنے رب کا وعدہ سچا پایا؟ جواب دیں گے: جی ہاں۔ الاعراف ۷/۴۴

یا کوئی شخص کہے: میری طرف فلاں کے ایک ہزار روپے ہیں۔ چنانچہ راجح رائے کے مطابق یہ دین کا اقرار ہے۔

اگر ایک شخص نے کسی دوسرے سے کہا: میرے مال میں فلاں شخص کے ایک ہزار روپے ہیں۔ گویا متکلم اپنے مال میں فلاں شخص کے لئے اقرار کر رہا ہے، اب آیا کہ یہ ایک ہزار بطور ضمان مقر کے ذمہ ہیں یا بطور امانت؟

چنانچہ اس میں مشائخ حنفیہ کا اختلاف ہے۔ ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: یہ مقر اور مقرلہ ❷ کے درمیان شرکت کا اقرار ہے۔ گویا اقرار کی ہوئی مال کی مقدار مقر کے پاس بطور امانت ہوگی۔

بعض مشائخ عراق کہتے ہیں: اگر مقر کا مال متعین ہو اور تجارت میں لگا ہو تو اقرار شرکت کا ہوگا اگر مال متعین نہ ہو تو پھر دین (قرضہ) کا اقرار ہوگا۔

مگر راجح قول جیسا کہ مختصر القدوری میں ہے، یہ ہے کہ ان الفاظ میں اقرار دین کے ہونے پر دلالت کرتا ہے، چونکہ اس طرح کا کلام وجوب والتزام پر دلالت کرتا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ہے۔ ''رکاز میں خمس ہے۔'' یعنی رکاز میں خمس لازم ہے۔

اگر ایک شخص نے دوسرے کے لئے کہا۔'' اس شخص کے لئے میرے مال میں سے ایک ہزار روپے ہیں۔'' یہ اقرار نہیں ہوگا بلکہ ہبہ ہوگا۔ تاہم ہبہ کے لئے مخاطب کا قبول کرنا ضروری ہے، چونکہ کلام مذکور میں کوئی ایسا لفظ نہیں جو مقر کے ذمہ مال واجب ہونے پر دال ہو، چنانچہ متکلم کہتا ہے ''اس شخص کے لئے'' اس میں لفظ ''کے لئے'' (عربی میں لہ) تملیک کے لئے مستعمل کیا گیا ہے اور بلاعوض تملک ہبہ ہے۔

اگر کہا: فلاں شخص کے لئے میرے پاس ایک روپیہ ہے۔'' تو یہ ودیعت ہے، کیونکہ لفظ میرے پاس (یا عربی میں عندی) ذمہ میں کسی چیز کے ہونے پر دلالت نہیں کرتا بلکہ کسی چیز کے وجود کا پتہ دیتا ہے۔ اس لئے ودیعت ہے۔

اسی طرح اگر کہا: فلاں شخص کے لئے میرے ساتھ یا میرے گھر میں یا میرے کمرے میں یا میرے صندوق میں یا میرے بریف کیس میں ہزار روپے ہیں۔'' تو بھی ایک ہزار روپے ودیعت ہوں گے، کیونکہ یہ الفاظ کسی چیز کو نگرانی میں رکھنے اور محفوظ رکھنے پر دلالت کرتے ہیں ان میں التزام کا معنی نہیں ہے اس لئے دین کا اقرار نہیں ہوگا اس لئے ودیعت ہے۔

---

❶ ......المبسوط ۱۸/۱۵، البدائع ۷/۲۰۷ المغنی ۵/۲۰۰ تکملة فتح القدیر ۶/۲۹۶۔ اللباب ۲/۷۸۔ ❷ اقرار کرنے والا مقر، جس کے لئے اقرار کیا جائے مقرلہ، جس چیز کا اقرار کیا جائے مقربہ۔

اگر کہا ''فلاں شخص کے لئے میرے پاس عاریۃً ایک ہزار روپے ہیں۔'' یہ قرض ہے، کیونکہ ''میرے پاس'' (یا عربی میں لفظ عندی) امانت کے لئے مستعمل ہوتا ہے، ہاں البتہ عاریۃً ہونے کی ساتھ وضاحت کردی گئی ہے جب کہ یہ معلوم ہے کہ نقدی مال عاریۃً قرض ہوتا ہے، کیونکہ نقدی مال سے تبھی نفع اٹھایا جاسکتا ہے جب اسے خرچ کرلیا جائے چنانچہ ایسی چیز جو عاریۃً لی ہو اور اس سے نفع خرچ کئے بغیر ناممکن ہو تو وہ قرضہ ہوتا ہے۔

اسی طرح ہر وہ چیز جو موزونی ہو یا مکیلی ہو اور اس کے عاریۃً ہونے کا اقرار کیا جائے تو یہ قرضہ کا اقرار ہوگا کیونکہ موزونی اور مکیلی چیز کو صرف کئے بغیر اس سے نفع اٹھانا ناممکن ہوتا ہے۔

۲۔ ضمنی یا دلالۃً اقرار...... بسا اوقات اقرار ایسے لفظ کے ساتھ کیا جاتا ہے جو کسی چیز کے ضمناً یا دلالۃً لازم ہونے پر دلالت کرتا ہے، مثلاً کسی شخص نے دوسرے آدمی سے کہا: تمہارے ذمہ (یا کہا تم پر) میرے ایک ہزار روپے ہیں۔ مخاطب نے کہا: وہ تو میں نے ادا کردیئے ہیں: گویا مخاطب ہزار روپے کا اقرار کر رہا ہے، رہی بات ادائیگی کی سو اس کا ثبوت گواہوں سے ہوگا۔

اسی طرح اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا ''تمہارے اوپر میرے ایک ہزار روپے ہیں۔'' مخاطب نے کہا مجھے مہلت دو، چنانچہ مہلت حق واجب میں مانگی جاتی ہے، لہٰذا ایک ہزار کا وہ اقرار کر رہا ہے۔

اگر مخاطب نے کہا: ''تم نے مجھے ان ایک ہزار سے بری الذمہ کردیا ہے۔'' تو یہ ایسا ہی ہے جیسے اوپر ادائیگی کی صورت، اسی طرح اگر مخاطب نے کہا: ''وہ تو تم نے مجھ پر صدقہ کردیئے تھے یا کہا وہ تو تم نے مجھے ہبہ کردیئے تھے۔'' یہ بھی اقرار ہوگا اور ہبہ صدقہ پر مخاطب کو گواہ پیش کرنے ہوں گے اسی طرح اگر مخاطب نے کہا: ''میں وہ ہزار روپے فلاں شخص پر حوالہ کردیئے تھے۔'' تو بھی یہ اقرار ہوگا، کیونکہ مخاطب ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ پر دین کی تحویل مراد لے رہا ہے اور یہ بغیر التزام کے نہیں ہوتا، اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا۔ ''تمہارے اوپر میرے ایک ہزار روپے ہیں'' مخاطب نے کہا: تم نے حق و سچ کہا تو یہ بھی اقرار ہوگا کیونکہ اس کا معنی تصدیق ہے۔

کسی دوسرے لفظ کو ملا کر دین کا اقرار...... اوپر جتنی تفصیل مذکور ہوئی تب ہے جب اقرار کا لفظ مطلق ہو اور اس کے ساتھ کوئی دوسری قید مذکور نہ ہو۔ اور اگر اقرار کے ساتھ کوئی ایسا لفظ ذکر کردیا جو پہلے لفظ کے معنی کے مخالف ہو مثلاً یوں کہا۔ ''فلاں شخص کے مجھ پر ایک ہزار روپے بطور ودیعت ہیں۔'' تو یہ ودیعت کا اقرار ہوگا چونکہ اقرار کے ساتھ ودیعت کو متصلاً ذکر کیا ہے جیسے کلام میں استثناء کو متصلاً ذکر کرلیا جاتا ہے۔ گویا متکلم نے کلام اقرار کا رخ ودیعت کی طرف موڑ دیا ہے۔

اگر بیان، کلام سابق سے منفصل ہو، مثلاً متکلم تھوڑی دیر کے لئے خاموش رہا اور پھر کہا: میری مراد ودیعت ہے، چنانچہ متکلم کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور یہ دین کا اقرار ہوگا، کیونکہ آپ کا متاخر کلام سابق کلام کے ظاہر کے خلاف ہے، لہٰذا اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

اگر کسی شخص نے کہا۔ ''مجھ پر ایک ہزار روپے بطور ودیعت قرض ہیں، یا کہا: مجھ پر بطور ودیعت دین ہیں یا مضاربت کے طور پر قرض ہیں یا دین ہیں۔'' تو ان ساری صورتوں میں دین کا اقرار ہوگا، کیونکہ دو لفظوں کو ان کے معنی میں جمع کرنا ممکن ہے، مثلاً ایک چیز ابتداء میں امانت ہو اور پھر اس کی حالت تبدیل ہوگئی ہو اور وہ ذمے میں ضمان بن جائے، چنانچہ ودیعت کی صورت میں بھی ضمان لاگو ہوجاتا ہے، انسان کے اقرار ضمان میں اس پر کوئی تہمت نہیں ہوتی۔

اگر کہا: فلاں شخص کے میرے پاس یا میرے ساتھ ایک ہزار روپے بطور قرضہ ہیں: تو بھی یہ اقرار ہے کیونکہ یہ کلام معتبر بیان ہے جو ہزار روپے کے ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

اگر کہا ''میرے مال میں سے فلاں شخص کے ایک ہزار روپے ہیں جن میں میرا کوئی حق نہیں۔'' یہ بھی اقرار ہوگا کیونکہ ہزار روپے جن میں

متکلم کا کوئی حق نہ ہوتو وہ دین ہوتے ہیں، اگر یہ ہزار روپے ہبہ ہوتے تو ان میں متکلم کا حق ہوتا۔

اقرار مکتوب......اگر ایک شخص نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا اور اپنے دعویٰ کی دلیل میں اپنے ہاتھ کا لکھا ہو نوشتہ نکال کر دکھایا، جب کہ مدعا علیہ انکار کرتا ہو کہ یہ نوشتہ مدعی کا لکھا ہوا نہیں ہے، تاہم مدعا علیہ نے لکھنے کا مطالبہ کیا، مدعی نے ادھر ہی لکھائی کر دی اور دونوں لکھائیوں میں مشابہت ہو جس سے معلوم ہوتا ہو کہ یہ دونوں تحریریں شخص واحد کی لکھی ہوئی ہیں، چنانچہ بخاری کے آئمہ کہتے ہیں: تحریروں کا ایک جیسا ہونا حجت ہے اس کی بنیاد پر فیصلہ کرنا جائز ہے، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط میں مذمت کی ہے کہ تحریروں کا ایک جیسا ہونا حجت نہیں، کیونکہ اگر مدعا علیہ نے کہا: ''کہ یہ نوشتہ میرا لکھا ہوا ہے البتہ مجھ پر یہ مال نہیں'' تو اس پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا۔

اگر کسی شخص نے رسید لکھی اور پھر اس سے کہا گیا: کیا تم اس کی گواہی دیتے ہو؟ اس نے کہا جی ہاں تو یہ اقرار ہوگا، اگر مخاطب نے کچھ نہ کہا تو اقرار نہیں ہوگا۔

دلال، سنار اور دوکاندار کے کھاتہ رجسٹر کے لکھے پر عمل کیا جائے گا کیونکہ یہ لوگ اپنے رجسٹر میں لین دین کا حساب ہی لکھتے ہیں۔ [1]

خلاصہ......صیغۂ اقرار کے حوالے سے صریح لفظ یا ایسا کنائی لفظ جو مقربہ کے التزام پر دلالت کرتا ہو شرط ہے، نیت کے ساتھ کتابت بھی صریح لفظ کے معنی میں ہے، گونگے شخص کا اشارہ جو سمجھ میں آئے وہ بھی معتبر ہے۔

تیسرا مقصد: صحت اقرار کی شرائط......فقہاء نے آزاد، بالغ، عاقل اور صاحب اختیار شخص کے اقرار کے صحیح ہونے پر اتفاق کیا ہے۔ [2] غلام اگر حد وقصاص کے جرم کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح ہوگا۔ جیسے تجارت کی اجازت جس غلام کو ملی ہو (عبد ماذون) کا اقرار صحیح ہوتا ہے، چنانچہ وہ اگر اشیاء کے ثمن، اجرت، غصب اور ودیعت کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح ہوگا، اموال میں مکاتب کا اقرار بھی صحیح ہے، حنفیہ کے نزدیک مجور غلام کا اقرار جو مالی معاملہ کے متعلق ہو صحیح ہے لیکن فی الحال آقا پر نافذ نہیں ہوگا ہاں البتہ غلام آزاد ہونے کے بعد اس سے اس مال کا مطالبہ کیا جائے گا۔ بالاتفاق بچے، مجنون مکرہ اور تہمت زدہ کا اقرار صحیح نہیں۔ تاہم صحت اقرار کی مندرجہ ذیل شرائط ہیں۔

۱۔ عقل وبلوغ......مجنون کا اقرار صحیح نہیں، بلوغ جمہور کے نزدیک اقرار کے صحیح ہونے کی شرط ہے چنانچہ نابالغ بچے کا اقرار صحیح نہیں۔ کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تین آدمی مرفوع القلم ہیں: بچہ یہاں تک کہ بالغ ہو جائے، سویا ہوا شخص یہاں تک کہ بیدار ہو جائے، مجنون یہاں تک کہ اسے افاقہ مل جائے۔ [3] مرفوع القلم ہونے کا معنی ہے کہ ان لوگوں کی تکلیف (مکلف ہونے کی صلاحیت) اور مسئولیت غیر معتبر ہے، نیز نابالغ تصرفات بھی نہیں کر سکتا۔

حنفیہ کے نزدیک بلوغ اقرار کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں۔ تاہم ایسا بچہ جو دین (قرضہ وغیرہ) اور اشیاء کی سمجھ بوجھ رکھتا ہو اس کا اقرار صحیح ہے کیونکہ یہ تجارت کی ضروریات میں سے ہے۔

۲۔ اختیار......چنانچہ مجبور کا اقرار صحیح نہیں، کیونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ میری امت سے خطا، نسیان اور جس چیز پر انہیں مجبور کیا جائے وہ اٹھا لیا گیا ہے۔ مکرہ کے اقرار کی تفصیل کا حکم گزر چکا ہے۔

۳۔ عدم تہمت......یہ شرط ہے کہ مقر اپنے اقرار میں تہمت زدہ نہ ہو، اگر اقرار کنندہ پر یہ تہمت آ جائے کہ وہ اپنے کسی دوست کے ساتھ نرمی کرنا چاہتا ہے یا کسی کو بذریعہ اقرار عطا کرنا چاہتا ہے تو اس کا اقرار باطل ہو جائے گا۔

---

[1]......مجمع الضمانات ص ۲۷۰۔ [2] البدائع ۳۲۲/۷ تکملة فتح القدير ۲۸۱/۶، اللباب ۷۶/۲، تبيين الحقائق ۳/۵۔ المهذب ۳۴۳/۲۔ [3] سبق تخريجه، رواه الا مام احمد واصحاب السنن الا ربعة الا الترمذی۔

کیونکہ تہمت کی وجہ سے سچائی کے معابلہ میں جھوٹ کا پلڑا بھاری ہو جاتا ہے، جب کہ اقرار اپنی ذات پر گواہی ہوتی ہے، اور گواہی تہمت کی وجہ سے رد کر دی جاتی ہے، اقرار کا گواہی ہونا اس آیت سے معلوم ہوتا ہے:

يَآيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ

اے ایمان والو انصاف کرنے والے بن جاؤ اللہ کے لئے گواہی دینے والے اگر چہ گواہی تمہاری ذات پر کیوں نہ ہو۔ النساء ۴/ ۱۳۵

۴۔ مقر متعین ہو...... چنانچہ اگر دو آدمیوں نے کہا: فلاں شخص کے ہم میں سے کسی ایک پر ایک ہزار روپے ہیں تو یہ اقرار صحیح نہیں ہوگا کیونکہ اگر مقر متعین نہیں ہوگا تو مقرلہٗ کے لئے مطالبہ کرنا دشوار ہوگا، اس طرح کے اقرار میں کوئی فائدہ نہیں۔ لہٰذا یہ اقرار صحیح نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک آزاد، عاقل، بالغ شخص اگر اقرار کرے تو اسے اقرار لازم ہوگا خواہ مقر متعین ہو یا غیر متعین، ہاں البتہ مجہول کی وضاحت اس سے طلب کی جائے گی، اگر بیان نہیں کرے گا تو قاضی اس پر جبر کرے گا۔ وضاحت کے متعلق مقر ہی کا قول معتبر ہوگا لیکن ساتھ قسم لی جائے گی، اگر مقر نے مقر بہ کو مجہول رکھا تو اس کی بھی وضاحت طلب کی جائے گی، اگر مقرلہ نے وضاحت سے زائد بیان کیا تو جو منکر ہوگا اس پر قسم آئے گی، "اگر مقر نے کہا: مجھ پر فلاں شخص کا مال ہے۔" وضاحت میں خواہ وہ قلیل مقدار بیان کرے یا کثیر اسی کا قول معتبر ہوگا۔

ملاحظہ...... شافعیہ نے سفیہ پر حجر (پابندی) اور مفلس پر حجر (پابندی) کے اثرات میں فرق کیا ہے، چنانچہ شافعیہ کہتے ہیں: سفیہ کا اقرار کسی بھی معاملہ میں صحیح نہیں خواہ اقرار پابندی لگنے سے قبل ہو یا بعد اسی طرح اتلاف مال کا اقرار بھی درست نہیں۔ کیونکہ سفیہ کو اپنے مال میں تصرف کرنے سے روک دیا گیا ہوتا ہے، البتہ سفیہ حد و قصاص کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح ہوگا۔ کیونکہ حد و قصاص کا تعلق مال سے نہیں ہوتا، اور انہیں مقر پر کوئی تہمت بھی نہیں ہوتی، سفیہ کی طلاق، خلع، ظہار اور بذریعہ لعان نسب کی نفی صحیح ہے، عبادات میں سفیہ (بے وقوف) کا حکم رشید (سمجھدار) کی طرح ہے، البتہ سفیہ بذات خود زکوٰۃ تقسیم نہیں کر سکتا، اگر سفیہ نے احرام باندھ لیا تو حج لازم ہو جائے گا۔

اور کسی ثقہ آدمی کو اس کا وکیل بنا دیا جائے گا جو راستے میں اس پر خرچہ کرتا رہے، اگر نفلی حج کے لئے احرام باندھا تو وہ محصر کی طرح روزہ رکھ کر حلال ہو جائے۔

رہی بات مفلس کی سو وہ اگر کسی معین چیز یا پابندی سے قبل کے کسی دَین کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح ہوگا، اور پابندی کے بعد واجب ہونے والے دین یا کسی حق کا اقرار صحیح نہیں ہوگا مفلس نکاح، طلاق، خلع اور اسقاط وغیرہ سفیہ کی طرح صحیح ہے۔

چوتھا مقصد: مقر بہ کی انواع...... مقر بہ کی دو انواع ہیں:

۱...... حقوق اللہ ۲...... اور حقوق العباد۔ [1]

حقوق اللہ...... کی حنفیہ کے نزدیک دو انواع ہیں۔

پہلی نوع...... یہ کہ خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہو یعنی معاشرہ اور جماعت مسلمین کا حق ہو، جیسے حد زنا، حد سرقہ، حد شرب خمر، چنانچہ ان حدود کا اقرار صحیح ہے، اگر حد قائم ہونے سے پہلے مقر نے رجوع کر لیا تو اس کا اقرار باطل ہو جائے گا، اور حد بھی باطل ہو جائے گی، چونکہ رجوع میں بھی اس کے سچے ہونے کا احتمال ہے اس لئے رجوع کی وجہ سے شبہ پیدا ہو گیا اور حدود شبہات سے ٹل جاتی ہیں۔

یکبارگی بھی اقرار کافی ہے البتہ حد زنا میں حنفیہ کے نزدیک چار مرتبہ اقرار کرنا ضروری ہے، جیسے کہ ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ نے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے چار بار اقرار کیا تھا۔ اور یہ قیاس کے برخلاف ہے تاہم مورد نص پر اکتفا کیا جائے گا۔

---

[1]...... البدائع ۷/ ۲۲۳۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں...... دو مرتبہ اقرار کرنا شرط ہے تاکہ اقرار گواہوں کی تعداد کے برابر ہو جائے، لیکن ایک روایت یہ بھی مروی ہے کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اس رائے سے رجوع کر لیا ہے، ملاحظہ ہو کہ قذف (دوسرے پر تہمت لگانے) کے اقرار میں حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق تعداد (دو مرتبہ اقرار) شرط نہیں۔

حدود میں اقرار کے موجب پر حکم ہوگا، برابر ہے کہ وقوع حدود پرانا ہو یا تازہ واقعہ ہو، ہاں البتہ شرب خمر اس سے مستثنیٰ ہے چنانچہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بدبو ختم ہو جانے کے بعد اقرار کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کے منہ سے بدبو پائی تو اسے حد جاری کی اور اس وقت تک حد جاری نہیں کی جب تک بو کی تحقیق نہ ہو چکی۔ ❶ اس مسئلہ کی تفصیل حد شرب کی فصل میں گزر چکی ہے۔

دوسری نوع...... یہ کہ مقر بہ میں بندے کا حق ہو اور وہ حد قذف ہے، حد قذف کی بحث میں اقرار قذف کے صحیح ہونے کی شرائط میں نے ذکر کر دی ہیں۔

حقوق العباد...... (حقوق الافراد) اس کی مختلف انواع ہیں:

۱...... حق مطالبہ اور قصاص اور دیت کے حق کا مطالبہ۔

۲...... اموال نقدیہ یا معینہ اموال کا حق۔

۳...... طلاق میں حق، حق شفعہ اور حق نسب وغیرھا۔

جس طرح حقوق اللہ میں تعداد (دو مرتبہ اقرار اور چار مرتبہ اقرار) شرط ہے اس طرح ان مذکورہ حقوق میں اقرار کی تعداد شرط نہیں۔ مجلس قضاء اور صریح عبادت بھی ان حقوق کے اقرار کے لئے شرط نہیں۔

چنانچہ گونگے شخص کا اقرار جو ان حقوق کے متعلق ہو صحیح ہے جیسا کہ صحت اقرار کے لئے حالت صحت شرط نہیں تاہم نشہ میں دھت شخص کا اقرار بھی صحیح ہے، یہ حقوق شبہات کے ساتھ بھی ثابت ہو جاتے ہیں بخلاف حقوق اللہ کے۔

حقوق اللہ کے متعلق اقرار کی مخصوص شرائط حنفیہ کے نزدیک درج ذیل ہیں۔ ❷

اول...... یہ کہ مقر لہ متعین ہو، خواہ مقر لہ موجود ہو یا پیٹ کا حمل ہو، اگر مقر لہ مجہول ہو مثلاً مقر نے یوں کہا "ایک شخص کے مجھ پر ہزار روپے ہیں۔" تو اقرار صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس صورت میں کوئی شخص مطالبہ نہیں کر سکتا۔

اگر مقر نے حمل کے لئے اقرار کیا اور ساتھ سبب مقبول بیان کیا مثلاً کہا اس حمل کا باپ مر چکا اور اس نے اس حمل کے لئے ہزار روپے وراثت میں چھوڑے ہیں یا کہا اس حمل کے لئے فلاں شخص نے وصیت کی ہے ❸ تو یہ اقرار صحیح ہوگا اور جس مال کا اقرار کیا گیا ہوگا وہ حمل کی ملکیت ہوگا۔

اگر مناسب مدت میں مثلاً ہندہ نے بچہ جنم دیا تو اقرار کردہ مال اس بچے کی ملکیت ہوگا اور اگر بچہ مردہ ہو تو مال موصی یا مورث کی ملکیت ہوگا اور اگر ہندہ نے دو جڑواں بچے جنم دیئے تو مال دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا۔

اگر مقر نے کوئی محال سبب بیان کیا مثلاً کہا اس حمل نے مجھے قرضہ دیا تھا یا اس نے مجھے کوئی چیز فروخت کی تھی بالیقین اقرار باطل ہوگا۔

اگر مقر نے سبب مبہم رکھا اور کوئی صالح سبب بیان نہ کیا تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اقرار صحیح نہیں ہوگا ایک قول یہ بھی ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی بھی یہی رائے ہے، کیونکہ جنین کے لئے حقوق مالیہ ثابت نہیں ہوتے، خواہ مالی حقوق از قسم تجارت ہوں یا از قسم

---

❶...... امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک محض اقرار پر مقر کو حد لگائی جائے گی تفصیل گزر چکی ہے۔ ❷ المبسوط ۱۷/ ۱۹۶، البدائع ۷/ ۲۲۳، تکملة فتح القدیر ۶/ ۳۰۴، تبیین الحقائق ۵/ ۱۱، الدر المختار ۴/ ۴۷۴، اللباب ۲/ ۸۳، مجمع الضمانات ص ۳۶۹۔ ❸ المراجع السابقة۔

جنایت۔ مطلق اقرار حق (جو تجارت سے ثابت ہو) کی طرف راجع ہوگا۔ گویا مقر نے اس کی تصریح کردی ہو۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں...... حمل کے لئے مطلق اقرار صحیح ہے، اقرار سبب ملکیت پر محمول ہوگا، مثلاً کہا جائے گا کہ یہ مال بطور وصیت یا بطور وراثت حمل کے لئے ثابت ہے۔ کیونکہ اقرار حجت شرعیہ ہے، چنانچہ جب اقرار کسی اہل شخص سے صادر ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا، یہی قول امام مالک اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہما کا ہے۔

یہ حکم تب ہے جب حمل کے لئے اقرار کیا گیا ہو اور اگر حمل کا اقرار کیا تو یہ بھی بالاتفاق جائز ہے۔ جیسے بکری کے حمل کا کسی شخص کے لئے اقرار کرلیا جائے۔ چنانچہ اقرار لازم ہوجائے گا۔ خواہ مقر ملک کا "سبب صالح بیان کرے یا مبہم رکھے۔" کیونکہ اس کے اقرار کی صحیح وجہ بنتی ہے، اور وہ حمل کی وصیت ہے جو مقر کی جہت کے علاوہ ہے۔ مثلاً بکری کا مالک اس کے حمل کا کسی شخص کے حق میں اقرار کردے، پیچھے وہ مرجائے اور اس کا وارث اقرار کرے، اور اسے اپنے مورث کی وصیت کا علم ہو کہ یہ حمل فلاں شخص کا ہے۔ [2]

دوم...... یہ کہ مقر بہ کے ساتھ کسی دوسرے شخص کا کوئی حق متعلق نہ ہو، کیونکہ دوسرے کا حق معصوم اور وہ قابل احترام ہوتا ہے۔ لہٰذا اس غیر کی رضامندی کے بغیر اس کے حق کا ابطال جائز نہیں۔ جیسے مرض الوفات میں مریض اپنے وارث کے لئے اقرار کرلے تو اس کا یہ اقرار باطل ہوگا۔ الا یہ کہ بقیہ ورثاء اسے جائز رکھیں، کیونکہ مریض پر تہمت آئے گی کہ وہ کسی وارث کو زیادہ نوازنا چاہتا ہے۔

عنقریب آنے والی فصل میں اس کی تفصیل آیا چاہتی ہے۔

شافعیہ نے مقر بہ کے متعلق دو شرائط عائد کی ہیں۔

۱...... یہ کہ مقر بہ بوقت اقرار مقر کی ملکیت نہ ہو کیونکہ اقرار غیر کی ملکیت کی خبر دینے کا نام ہے۔

۲...... یہ کہ مقر بہ مقر کے قبضہ میں ہو، تاکہ مقر اسی وقت مقر بہ و مقر لہ کو سپرد کرسکے۔ ورنہ مقتضائے اقرار متحقق نہیں ہوگا۔

پانچواں مقصد: اموال کا اقرار...... اموال کا اقرار صحیح ہے خواہ مال کوئی متعین چیز ہو یا ذمہ میں ثابت دین ہو۔ خواہ مقر بہ متعین ہو یا مجہول ہو (یہ بالاتفاق ہے)۔ کیونکہ مقر بہ کی جہالت صحت اقرار کے مانع ہے، چونکہ انسان کو بسا اوقات مجہول حق بھی لازم ہوجاتا ہے مثلاً کوئی شخص مال تلف کردے جس کی قیمت معلوم و متعین نہ ہو۔ جب کہ اقرار ثبوت حق کی خبر دینے کا نام ہے، لہٰذا مجہول کا بھی اقرار صحیح ہے، چنانچہ یوں کہنا صحیح ہے: مجھ پر کوئی چیز واجب ہے یا کوئی حق واجب ہے، مقر کو مجہول چیز لازم ہوگی۔ اس کے بعد اس سے وضاحت کا مطالبہ کیا جائے گا، تاکہ دوسرا آدمی اس سے مطالبہ کرسکے۔

یہ مقر لہ کی جہالت کے برخلاف ہے، کیونکہ مقر لہ کو اگر مجہول رکھا تو اس سے اقرار ہی فاسد ہوجاتا ہے، چونکہ مقر لہ مستحق نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ مقر کی جہالت کے بھی خلاف ہے، اس سے بھی اقرار فاسد ہوجاتا ہے۔ [1]

بنا برہذا مقر بہ کی جہالت صحت اقرار کے مانع نہیں ہوتی جب کہ مشہود بہ کی جہالت صحت شہادت اور صحت قضاء کی مانع ہوتی ہے، کیونکہ مجہول چیز کا فیصلہ ناممکن ہوتا ہے، اقرار کی صورت میں مقر سے مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ مجہول کی وضاحت کرے اور قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا۔ درج ذیل مسائل میں حکم کی وضاحت ہوجاتی ہے۔

غصب میں: ۱...... اگر کسی شخص نے اقرار کیا کہ اس نے فلاں شخص سے مال غصب کیا ہے، یا کہا "فلاں شخص کی مجھ پر کوئی چیز ہے یا حق ہے۔" اقرار صحیح ہوگا، اس پر لازمی ہوگا کہ وہ ایسی چیز بیان کرے جس کی کوئی قیمت ہو، اگر اس نے کوئی ایسی چیز بیان کی جس کی کوئی قیمت ہی نہ

---

[1]...... المراجع السابقه، تكملة فتح القدير ۳۰۸/۶، البدائع ۲۲۴/۷، تبيين الحقائق ۱۲/۵، اللباب ۸۴/۲۔ [2] تبيين الحقائق ۴/۵، تكملة فتح القدير المرجع السابق ص ۲۸۲، اللباب ۷۶/۲، الدر المختار ۴۶۹/۴۔

ہوتو یہ وضاحت قابل قبول نہیں ہوگی، کیونکہ پہلی مثال میں غصب صرف مال کا ہوتا ہے اور دوسری مثال میں مقر ایسی چیز کی خبر دے رہا ہے جو اس کو ذمہ میں لازم ہوتی ہے اور جس چیز کی قیمت نہ ہو وہ ذمہ میں لازم نہیں ہوتی۔

۲......اگر مقر نے کہا: میں نے فلاں شخص سے ایک چیز غصب کی ہے اور پھر وہ ایسی چیز بیان کرے جس کی شرعاً کوئی قیمت نہ ہو مثلاً کہے: میں نے آزاد بچہ غصب کیا یا کہے: مسلمان کی شراب غصب کی یا مردار کی کھال غصب کی تو اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ عادۃً ان اشیاء کو غصب کیا جاتا ہے۔

۳......اگر مقر نے کہا: میں نے ''بکری یا کپڑا'' غصب کیا۔ پھر اگر وہ وضاحت میں صحیح وسلامت کو بیان کرے یا عیب دار کو بیان کرے تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ ''یا کہا'' میں نے گھر غصب کیا ہے۔ تو اس کی تصدیق کی جائے گی خواہ گھر شہر کے قریب ہو یا دور۔ کیونکہ غصب کا وقوع انسانی عادات کے موافق ہوتا ہے، مقر پر لازمی ہوگا کہ وہ گھر مقر لہ کے سپرد کرے بشرطیکہ گھر سپرد کرنے پر قدرت رکھتا ہو اور اگر مقر گھر سپرد کرنے سے عاجز آ گیا ہو مثلاً گھر کھنڈر بن گیا ہو تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مقر کا قول معتبر ہوگا اور ان دونوں کے نزدیک مقر زمین کا ضامن نہیں ہوگا۔ کیونکہ ان کی رائے میں زمین غصب سے قابل ضمان نہیں ہوتی، بلکہ ضمان صرف زمین واپس کرنے کا ہوگا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غاصب گھر کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زمین کا ضمان ہوتا ہے۔ ❶

مکیال ومیزان: ۴......اگر مقر نے کہا: مجھ پر ایک مد گندم ہے، یا کہا: مجھ پر ایک رطل جو ہیں۔ اس شہر کے مد اور رطل کے مطابق مقر کے بیان کی تصدیق کی جائے گی۔

وزن وعدد: ۵......اگر مقر نے کہا: مجھ پر ایک ہزار دراہم ہیں۔ تو ان سے مراد وہی دراہم ہوں گے جو اس شہر میں لوگوں کے درمیان مشہور ومعروف ہوں۔ جس وزن اور عدد کا معروف اعتبار ہوگا وہی مراد ہوں گے۔

اگر مخصوص دراہم لوگوں میں معروف نہ ہوں تو وزن پر محمول ہوں گے کیونکہ اصل میں دراہم موزونی ہیں، ملاحظہ ہو کہ ہمارے عرف میں آج کل اعتبار عدد (گنتی) کا ہوتا ہے، اگر مقر نے کہا ایک ہزار درہم تو اعتبار گنتی کا ہوگا، وزن کا اعتبار نہیں ہوگا۔

دُرَیْہِمْ (اسم مصغر) کی مراد: ۶......اگر کسی نے کہا: مجھ پر فلاں شخص کا دریھم ہے۔ تو اسے کامل درہم لازم ہوگا، کیونکہ تصغیر بسااوقات حجم کے چھوٹا ہونے کے لئے لائی جاتی ہے بسااوقات تحقیر کے لئے لائی جاتی ہے۔

دراہم ودنانیر کا مقصود: ۷......اگر کہا میرے ذمہ فلاں شخص کے دراہم ہیں یا دنانیر ہیں۔ تو تین یا اس سے زائد میں اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اقل جمع تین ہے۔ اگر کہا: مجھ پر کثیر دراہم ہیں تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دس دراہم میں اس کی تصدیق کی جائے گی، کیونکہ کثرت کو دراہم کی صفت قرار دیا گیا ہے۔ اور اکثر دراہم دس ہوتے ہیں چنانچہ بولا جاتا ہے۔ ''عشرۃ دراہم'' جب کہ دس سے اوپر یوں کہا جاتا ہے۔ ''احد عشر درهما'' ''اثنا عشر درهما'' ''دراہم'' نہیں کہا جاتا۔ چنانچہ معدود جمع دس تک مستعمل ہے اس سے اوپر مفرد استعمال ہوتا ہے۔

صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دوسو دراہم سے کم کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ دراہم کثیرہ کا اقرار کیا جارہا ہے، دوسو سے کم قلیل مقدار ہوتی ہے، اسی لئے دوسو سے کم نصاب زکوٰۃ کا اعتبار نہیں ہوتا۔

مال عظیم یا مال کبیر کا مفہوم: ۸......اگر مقر نے کہا: مجھ پر فلاں شخص کا مال عظیم ہے یا مال کبیر ہے تو حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق اس پر

❶......دیکھئے البدائع: ۷/۲۱۴، اللباب ۲/۱۸۹۔

دوسودراہم ہوں گے، کیونکہ مقر نے مال کو عظیم صفت کے ساتھ موصوف کیا ہے اور وہ زکاۃ کا نصاب ہوتا ہے چنانچہ شرعاً اور عرفاً دوسودراہم کو عظیم مال سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ دوسودراہم کے مالک کو مالدار کہا جاتا ہے۔

اگر مقر نے درہم کے علاوہ کسی اور چیز کا اقرار کیا تو اس کا اقل (کم از کم) شرعی نصاب زکوٰۃ مراد ہوگا۔ اگر کہا''کثیر دنانیر''تو بیس لازم ہوں گے، اگر اونٹ کہے تو پچیس مراد ہوں گے اور کثیر گندم کہی تو پانچ وسق یعنی ۶۵۳ کلوگرام مراد ہوگی۔

اگر کہا: مجھ پر مال عظام (عظیم کی جمع لا کر) ہے تو اس پر چھ سودراہم لازم ہوں گے کیونکہ عظام عظیم کی جمع ہے اور اقل جمع تین ہے، لہٰذا حنفیہ کے نزدیک چھ سودراہم لازمی ہوں گے۔ ❶

شافعیہ کہتے ہیں عظیم وکبیر میں مقر کی تفسیر قبول کی جائے گی خواہ قلیل ہو یا کثیر۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: اگر کہا: مجھ پر فلاں شخص کے دراہم ہیں تو اسے تین دراہم لازم ہوں گے، کیونکہ دراہم جمع ہے اور اقل جمع تین ہے۔

دراہم کی نوع سے مقصود...... اگر مقر نے کہا: مجھ پر فلاں شخص کے دراہم ہیں، مقر نے سبب نہ بیان کیا کہ آیا یہ دراہم بیع سے واجب ہوئے یا قرضہ سے یا کسی اور وجہ سے، پھر کہا: یہ تو کھوٹے ہیں۔ چنانچہ اگر مقر نے متصل کہا تو اس کی تصدیق کی جائے گی، اگر سابق کلام سے منفصل کہا (یعنی بعد میں وقفہ کر کے کہا: وہ تو کھوٹے ہیں) اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، کیونکہ دراہم اسم جنس ہے جو کھرے اور کھوٹے پر واقع ہوتا ہے، چنانچہ کھوٹے ہونا ایک نوع کا بیان ہے، لہٰذا متصلاً کلام کی تصدیق کی جائے گی۔

اگر مقر نے کہا: فلاں شخص کے ایک ہزار دراہم میرے پاس ہیں، پھر کہا''وہ تو کھوٹے ہیں۔'' چنانچہ مقر کی تصدیق کی جائے گی خواہ اس نے متصلاً کہا یا منفصلاً۔ کیونکہ اس نے ودیعت کا اقرار کیا ہے اور ودیعت کا مال امین کے پاس محفوظ رہتا ہے، وہ عمدہ بھی ہوسکتا ہے اور کھوٹا بھی۔

اگر کہا: فلاں شخص کے ایک ہزار روپے مبیع کے ثمن کے طور پر مجھ پر واجب ہیں، یعنی مقر نے التزام کا سبب بیان کر دیا، پھر کہا: وہ تو کھوٹے (زیوف) ہیں۔ چنانچہ اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مقر کے ذمہ جدی (عمدہ کھرے) دراہم واجب ہوں گے، خواہ بیان متصل ہو یا منفصل، کیونکہ بیع عقد معاوضہ ہے لہٰذا بدلین کا ہر طرح کے عیب سے سلامت ہونا ضروری ہوگا۔ چونکہ ہر عقد کرنے والا ایسے ہی مال سے راضی ہوتا ہے جو عیب سے پاک ہو۔ لہٰذا دراہم عیب سے پاک مراد ہوں گے اب جب وہ کلام سابق کے بعد کھوٹے ہونے کا بیان جاری کرتا ہے اس کا مطلب ہے وہ سابقہ کلام سے رجوع کرنا چاہتا ہے اور اقرار سے رجوع صحیح نہیں ہوتا۔

صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: اگر مقر نے متصلاً بیان جاری کیا تو اس کی تصدیق کی جائی گی اگر منفصلاً کہا تو تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ دراہم کا اسم جس طرح عمدہ دراہم کے لئے واقع ہوتا ہے اسی طرح زیوف (کھوٹے دراہم) کے لئے بھی واقع ہوتا ہے۔ نیز دراہم اس جنس ہے اس کی دو انواع ہیں عمدہ اور ردی، لہٰذا جب مقر نے دراہم بولا اور ساتھ متصلاً زیوف کہا تو تصدیق کی جائے گی چونکہ لفظ بیان نوع کا احتمال رکھتا ہے تاہم منفصلاً تصدیق نہیں کی جائے گی۔

اگر مقر نے کہا: فلاں شخص کے مجھ پر از قسم قرضہ ایک ہزار دراہم ہیں، پھر کہا مگر وہ، زیوف (کھوٹے) ہیں۔ تو اس صورت میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت مذکور بالا ہے جس کی تفصیل صاحبین کے قول کے عنوان سے گذری ہے کہ اگر متصلاً کہا تو تصدیق کی جائے گی اور اگر منفصلاً کہا تو تصدیق نہیں کی جائے گی۔ دوسری روایت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول جیسی ہے جو اوپر بیع کی صورت میں گزرا ہے کہ تصدیق نہیں

---

❶......المبسوط ۱۸/۴، البدائع ۲۱۹/۷، تکملۃ فتح القدیر ۲۸۸/۶، تبیین الحقائق ۵/۵، الدر المختار ۴۶۹/۴۔

کی جائے گی چونکہ قرضہ حقیقت میں مبیع کی طرح ہے۔

وصولی دین کے معاملہ میں مقر اور مقرلہ کے درمیان اختلاف..... اگر ایک شخص نے کہا "میں نے فلاں شخص سے ایک ہزار روپے وصول کر لئے جو اس کے ذمہ میرے واجب تھے۔" مقر نے انکار کیا اور کہا: میرے ذمہ تمہارا کوئی حق نہیں تھا۔" اور کہا: وہ تو میرا مال ہے جو مجھ سے تم نے قبضہ کیا ہے، اس صورت میں مقرلہ کا قول معتبر ہوگا اور ساتھ قسم بھی لی جائے گی، مقر کو حکم دیا جائے گا کہ وہ ایک ہزار روپے مقرلہ کو واپس کرے کیونکہ وصولی کا اقرار قبضہ کر لینے کا اقرار ہوتا ہے اور قبضہ موجب ضمان ہے اور وہ ضمان سے بریٔ الذمہ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ دوسرا فریق انکار کرتا ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے ساتھ اس سے قسم بھی لی جاتی ہے۔

اسی طرح اگر ایک شخص نے اقرار کیا کہ اس نے دوسرے شخص سے ایک ہزار روپے جو بطور ودیعت تھے قبضہ کر لئے جب کہ مقرلہ انکار کرتا ہو اور کہتا ہو۔ بلکہ تم نے مجھ سے غصب کئے ہیں، تو قول مقرلہ کا معتبر ہوگا۔❶

اقرار میں استثناء کرنا..... مستثنیٰ منہ میں داخل بعض افراد کا استثناء بلا اختلاف جائز ہے اور اس طرح کا استثناء لغت عرب میں ثابت ہے، کتاب وسنت میں بھی اس کا ثبوت ملتا ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عامًا

آیت میں "خمسین (پچاس سال) کا كلهم أجمعون الا ابليس"

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے:

يكفر عنه خطايا كلها الا الدين

یعنی شہید کی تمام خطائیں معاف ہو جاتی ہیں مگر دین (قرضہ)۔❷

چنانچہ اگر کوئی شخص مال کا اقرار کرے اور پھر اس میں سے کچھ حصے کا استثناء کرے تو جو باقی بچے گا وہ اس کا اقرار کر رہا ہوگا، مثلاً کسی نے یوں کہا: مجھ پر فلاں شخص کے ایک ہزار روپے ہیں مگر❸ ان میں سے دس روپے۔ گویا مقر (۹۹۰) روپے کا اقرار کر رہا ہے، اسی لئے تو استثناء کی تعریف میں کہا جاتا ہے کہ استثناء کے بعد ماقی کے کلام کو استثناء کہا جاتا ہے۔

استثناء تبھی صحیح ہوگا جب کلام سابق کے ساتھ متصل ہو یعنی مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کے ساتھ متصل ہو بایں طور کہ عرف میں کلام واحد ہی شمار ہوتا ہو، لہٰذا طویل سکوت کے بعد استثناء صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ استثناء ماقبل کے حکم کو تبدیل کر دیتا ہے اس لئے معمولی سا فصل باعث ضرر نہیں ہوگا جیسے مثلاً متکلم نے سانس لے لیا، یا بات کرتے تھک گیا اور بیچ میں دم (سانس) لے لیا یا اس کی آواز ٹوٹ گئی یا کھانس لیا یا اسے چھینک آ گئی، بالاتفاق کثیر سے قلیل کا استثناء صحیح ہے، البتہ کل سے کل کا استثناء صحیح نہیں کیونکہ استثناء کے ذریعہ بعض کو حکم سے الگ کر لیا جاتا ہے جب کہ کل کی استثناء میں کل کو الگ کر لیا جاتا ہے۔

استثناء سے استثناء کرنا بھی جائز ہے خواہ عطف کے ساتھ ہو یا بغیر عطف کے، جیسے "على عشرة الا ثلاثة الا درهمين۔" مذکورہ مثال میں پانچ کا استثناء کیا گیا ہے اور پانچ دراہم کو باقی رکھا گیا ہے۔ جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے:

قَالُوْٓا اِنَّآ اُرْسِلْنَآ اِلٰى قَوْمٍ مُّجْرِمِيْنَ ﴿۵۸﴾ اِلَّآ اٰلَ لُوْطٍ ۭ اِنَّا لَمُنَجُّوْهُمْ اَجْمَعِيْنَ ﴿۵۹﴾ اِلَّا امْرَاَتَهٗ قَدَّرْنَآ ۙ اِنَّهَا لَمِنَ الْغٰبِرِيْنَ ﴿۶۰﴾

فرشتوں نے کہا: ہمیں مجرم قوم کی طرف بھیجا گیا ہے (تاکہ ہم انہیں ہلاک کر دیں) بجز لوط کی آل کے بے شک ہم ان سب کو نجات دیں گے ہاں مگر ان کی بیوی اس کے لئے ہم نے طے کیا ہے کہ وہ پیچھے رہنے والوں میں سے ہوگی۔ الحجر ۱۵/۵۸۔۶۰

---

❶..... البدائع ۲۱۷/۷، المبسوط ۱۲۶/۱۸، مختصر الطحاوی ص ۱۱۵۔ ❷ هذا ماخوذ من مفهوم حديث طويل رواه مسلم والترمذی والنسائی عن انس۔ ❸ عربی میں حرف استثناء الا اور غیر ہے اردو میں "مگر" علاوہ، سوائے ہے۔

آیت مذکورہ میں دو مرتبہ استثناء کیا گیا ہے۔
مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اقرار میں غیر جنس سے استثناء صحیح ہے جب کہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے، ❶ اس کی تفصیل ذیل میں آیا چاہتی ہے۔
فقہاء نے ایک اور شرط بھی لگائی ہے وہ یہ کہ مستثنیٰ منہ کا استغراق نہ کیے ہو، لہٰذا یوں کہنا صحیح ہے۔ ''فلاں شخص کے مجھ پر پانچ روپے ہیں مگر چار۔ جب کہ یوں کہنا صحیح نہیں کہ فلاں شخص کے مجھ پر پانچ روپے ہیں مگر پانچ روپے۔ یہ استثناء باطل ہے بلکہ مقر کو پورے پانچ روپے لازم ہوں گے۔

۱۔ کثیر سے قلیل کا استثناء..... اگر مقر نے کہا: مجھ پر دس دراہم واجب ہیں مگر تین۔'' چنانچہ مقر کے ذمہ سات دراہم واجب ہوں گے، کیونکہ استثناء ماتقی کا تکلم ہوتا ہے گویا مقر نے یہ کہا کہ مجھ پر سات دراہم واجب ہیں۔''
اسی طرح اگر مقر نے کہا مجھ پر تین دراہم واجب ہیں بجز۔ ❷ ایک درہم کے تو مقر کو دو درہم لازم ہوں گے۔
اگر کسی نے کہا: فلاں شخ کے مجھ پر سوائے تین روپے کے ایک سو روپے واجب ہیں۔ گویا ستانوے روپے ذمہ میں واجب ہوں گے چونکہ 'سوائے'' کا لفظ استثناء کے لئے مستعمل ہے۔
اگر مقر نے کہا: فلاں شخص کے مجھ پر ہزار روپے ہیں مگر قلیل۔ تو اس کے ذمہ نصف سے زائد واجب ہوں گے، نصف سے زائد کے متعلق مقر ہی کا قول معتبر ہوگا البتہ ساتھ قسم بھی لی جائے گی۔ کیونکہ قلیل اسمائے اضافت میں سے ہے لہٰذا ضروری ہے کہ اس کے مقابل میں اکثر ہو۔
اسی طرح اگر مقر نے کہا مجھ پر ایک ہزار کے قریب روپے واجب ہیں، یا کہا میں نے فلاں شخص کے ایک ہزار کے لگ بھگ روپے دینے ہیں تو اس پر نصف ہزار سے زائد روپے واجب ہوں گے۔ نصف تو بالیقین واجب ہوں گے زائد میں مقر کا قول معتبر ہوگا۔

۲۔ قلیل سے کثیر کا استثناء..... اگر کسی نے کہا مجھ پر فلاں شخص کے نو درہم ہیں مگر دس حنفیہ کے نزدیک ظاہر الروایۃ میں یہ استثناء صحیح ہے، مقر پر دس دراہم واجب ہوں گے، کیونکہ استثناء ماتقی کا کلام ہوتا ہے، قلیل سے کثیر کے استثناء میں یہی معنی متحقق ہے ہاں البتہ یہ طریقہ استثناء کلام عرب میں قبیح سمجھا جاتا ہے کیونکہ استثناء غلط کے استدراک کے لئے ہوتا ہے اور اس جیسی مثال نادر الوقوع ہے۔
امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور بقیہ علماء کہتے ہیں کہ یہ استثناء جائز نہیں ہے، کیونکہ اس قسم کا استثناء کلام عرب میں وارد نہیں ہوا۔

۳۔ کل سے کل کا استثناء..... مثلاً کسی شخص نے کہا: مجھ پر فلاں شخص کے سو روپے ہیں مگر سو۔ اس قسم کا استثناء بالاتفاق لغو ہوگا، مقر پر پورے سو روپے واجب ہوں گے، کیونکہ یہ استثناء ہے ہی نہیں بلکہ یہ تو اقرار سے رجوع کرنا ہے جب کہ حقوق العباد میں اقرار سے رجوع صحیح نہیں ہوتا، لہٰذا رجوع باطل ہوگا اور اقرار باقی رہے گا۔

۴۔ استثناء سے استثناء..... یعنی مستثنیٰ سے استثناء کرنا اور ایسے کلام سے جو مستثنیٰ سے ملا ہو پھر مستثنیٰ سے جو باقی ہو اس کو دیکھا جائے گا اور مستثنیٰ منہ سے اس کا استثناء ہوگا۔ مثلاً یوں کہا: ''علی عشرة دراهم الا ثلاثة الا درهماً۔'' (یعنی کہا مجھ پر فلاں شخص کے دس دراہم ہیں مگر تین مگر ایک) تو یہ آٹھ دراہم کا اقرار ہوگا کیونکہ آخری استثناء کو اس کے ماقبل کے استثناء کی طرف راجع کیا جائے گا گویا ایک درہم تین دراہم سے مستثنیٰ کیا گیا تو دو باقی بچے گویا دس سے دو مستثنیٰ ہوئے تو آٹھ کا اقرار کیا۔

---

❶..... المبسوط ۱۹۱/۱۷، البدائع ۲۰۹/۷، مجمع الضمانات ص ۳۷۱، تکملة فتح القدير ۳۹۰/۶، تبيين الحقائق ۱۳/۵، الدرالمختار ۴۷۸/۴، مختصر الطحاوی ص ۱۱۴، اللباب ۷۸/۲، الشرح الكبير للدر دير ۴۱۰/۳ مغنی المحتاج ۲۵۷/۲ المغنی ۱۴۲/۵۔ ❷ لفظ بجز اردو میں استثناء کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ جو عربی میں الّا کے ہم معنی ہے۔

اسی طرح اگر کہا: مجھ پر دس دراہم واجب ہیں، مگر پانچ مگر تین مگر ایک تو مقر نے سات دراہم کا اقرار کیا۔

۵۔ غیر جنس سے استثناء (استثناء منقطع)......امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: ''اگر مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے نہ ہو تو پھر دیکھا جائے گا کہ اگر مستثنیٰ ایسی چیز ہو جو ذمہ میں ثابت نہ ہوسکتی ہو مثلاً کسی نے کہا: فلاں شخص کے مجھ پر دس دراہم واجب ہیں مگر کپڑا'' اس مثال میں کپڑا مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے نہیں اس لئے یہ استثناء صحیح نہیں۔ نیز دراہم اور کپڑے کی جنس الگ الگ ہے۔ لہٰذا حقیقت میں استثناء کا معنی ہی متحقق نہیں ہوگا۔ پھر کپڑے کی دراہم سے مقدار بھی معلوم نہیں اس لئے مستثنیٰ مجہول بھی ہے۔ مستثنیٰ کی جہالت سے مستثنیٰ منہ کی جہالت لازم ہوتی ہے، لہٰذا استثناء صحیح نہیں۔

اگر مستثنیٰ ایسی چیز ہو جو ذمہ میں بطور دین ثابت ہوسکتی ہو اور وہ مکیلی یا موزونی یا عددی متقارب ہو جیسے گندم، اخروٹ انڈے وغیرہ۔ مثلاً مقر نے یوں کہا۔ ''فلاں شخص کے میرے ذمہ سے دراہم واجب ہیں مگر ایک دینار یا کہا مگر گندم کا ایک قفیز۔ تو حنفیہ میں سے شیخین کے نزدیک یہ استثناء صحیح ہوگا، اور مقر پر سو درہم میں سے مستثنیٰ کی قیمت کے بقدر استثناء کر کے بقیہ رقم واجب ہوگی۔

چونکہ شیخین کے نزدیک مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ میں جنس کا اشتراک شرط ہے، مثال مذکور میں دراہم اور ایک دینار کا جنس واحد ہونا از روئے ثمنیت واضح ہے، جبکہ دراہم اور مکیلی وموزونی چیز میں مجانست کا اشتراک بایں معنی ہوگا کہ دراہم بھی بطور دین ذمہ میں واجب ہوسکتے ہیں اور مکیلی وموزونی اشیاء بھی ذمہ میں بطور دین واجب ہوسکتی ہیں۔ ثبوت اقرار کے لئے اتنے معنی میں مجانست کافی ہے۔

امام محمد، امام زفر اور حنابلہ رحمہم اللہ تعالیٰ کہتے ہیں: غیر جنس سے استثناء (استثناء منقطع) مطلقاً صحیح نہیں، خواہ مستثنیٰ مکیلی چیز ہو، موزونی ہو یا کپڑا ہو کیونکہ استثناء میں ضروری ہے مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کے افراد میں داخل ہو اور یہ معنی خلاف جنس میں متصور نہیں ہوسکتا۔

امام شافعی اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہما کہتے ہیں: ''مستثنیٰ منہ سے غیر جنس کا استثناء صحیح ہے مثلاً مقر نے یوں کہا: فلاں شخص کے مجھ پر سو دراہم ہیں مگر کپڑا۔'' یعنی سو دراہم سے کپڑے کی قیمت وضع کی جائے گی بقیہ رقم مقر کے ذمہ واجب الاداء ہوگی۔ چنانچہ اس قسم کا استثناء کلام عرب اور قرآن مجید میں وارد ہوا ہے فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ اِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِيْسَ ؕ كَانَ مِنَ الْجِنِّ الکہف ۱۸/ ۵۰

اس آیت میں ابلیس جن مستثنیٰ ہے اور ملائکہ مستثنیٰ منہ ہے دونوں کی جنس الگ الگ ہے:

لَا يَسْمَعُوْنَ فِيْهَا لَغْوًا اِلَّا سَلٰمًا ؕ مریم ۱۹/ ۶۲

شاعر کہتا ہے:

وبلدة ليس بها انيس الا اليعا فير والا العيس ❶

استثناء بمشیت اللہ......حنفیہ اور شافعیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر مقر نے کہا۔ ''فلاں شخص کے مجھ پر ایک ہزار روپے ہیں ان شاء اللہ۔'' تو مقر پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی، کیونکہ مقر نے ہزار روپے پر جزم نہیں کیا بلکہ ہزار روپے کو مشیت کے ساتھ معلق کر دیا ہے، جب کہ اللہ کی مشیت ہم سے غائب ہے، اسی طرح اگر یوں کہا۔ ''مجھ پر ایک ہزار روپے ہیں اگر فلاں شخص نے چاہا۔'' تو بھی کچھ نہیں لازم ہوگا، یہ اقرار بھی باطل ہے۔ ❷

---

❶ وادٔ بمعنی لب، یعافیر یعفور کی جمع ہرن ''عیس، اعیس کی جمع بمعنی اونٹ۔ شاعر کہتا ہے بہت سارے ایسے علاقے ہوتے ہیں جہاں کوئی دوست نہیں ہوتا سوائے ہرن کے بچوں اور سوائے اونٹوں کے۔ ❷تكملة فتح القدير مع العناية ٦/ ٣١٤، تبيين الحقائق ٥/ ١٥، اللباب ٢/ ٧٩، مغني المحتاج ٢/ ٢٥٥۔

اقرار میں عطف......اگر مقر نے کہا: مجھ پر ایک روپیہ اور ایک روپیہ ہے۔ یا کہا: ''مجھ پر ایک روپیہ وایک روپیہ ہے۔'' تو حنفیہ، حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک دو درہم (دو روپے) واجب ہوں گے، کیونکہ ''اور'' اور ''واؤ'' حروف عطف ہیں، حرف عطف معطوف اور معطوف علیہ میں شراکت چاہتا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر ایک شخص نے ایک وقت میں ایک درہم کا اقرار کیا پھر دوسرے وقت ایک اور درہم کا اقرار کیا تو اسے ایک ہی درہم لازم ہوگا۔ کیونکہ مقر کا دوسری بار اقرار کرنا پہلی بات کی خبر ہے۔

حنابلہ کا بھی یہی مذہب ہے جب کہ حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں: اگر مقر نے کہا: مجھ پر ایک ہزار اور چند روپے ہیں۔ تو اس پر ہزار روپے بالیقین واجب ہوں گے اور چند کی وضاحت اس سے طلب کی جائے گی، وضاحت میں مقر کا قول ہی قبول کیا جائے گا۔

اگر مقر نے یوں کہا:

لفلان علی بضع وخمسون درهماً

تو ''بضع'' کی وضاحت میں تین دراہم سے کم کی تصدیق نہیں کی جائے گی، کیونکہ لغت میں ''بضع'' کا اطلاق ۳ سے لے کر ۹ تک ہوتا ہے۔ لہٰذا اقل (کم از کم) عدد پر ''بضع'' کو محمول کیا جائے گا۔

اگر کسی نے کہا: فلاں شخص کے مجھ پر ایک سو دراہم ہیں'' تو وہ دراہم ہی ہوں گے، اگر کہا: مجھ پر فلاں شخص کے سو اور ایک دینار ہے۔'' لامحالہ سو بھی دینار ہی ہوں گے، چنانچہ معطوف علیہ معطوف کی جنس میں سے ہوگا، یہی حکم ہر مکیلی، موزونی اور عددی متقارب کا ہے۔

اگر مختلف اجناس مثلاً کپڑا، خربوزہ، انار، کیلے وغیرھا کو عطف کی صورت میں بیان کیا مثلاً یوں کہا: مجھ پر ایک سو اور ایک کپڑا ہے یا کہا ایک سو اور ایک انار ہے یا کہا ایک سو اور ایک جانور ہے۔

چنانچہ معطوف یعنی کپڑا یا جانور یا انار اس پر لازم ہو جائے گا اور سو مبہم تصور ہوگا اس لئے مقر سے اس کی وضاحت طلب کی جائے گی۔ ⓫

اقرار میں استدراک......استدراک یا تو صفت میں ہوگا یا مقدار میں، مقدار کی صورت میں استدراک یا تو نفس جنس میں ہوگا یا غیر جنس میں، استدراک کی یہ تین انواع ہیں۔

۱۔صفت میں استدراک ہو......مثلاً یوں کہا: ''مجھ پر عمدہ قسم کی گندم کا ایک قفیز ہے نہیں بلکہ درمیانی قسم کا ہے۔'' حنفیہ کے نزدیک مقر کے ذمہ عمدہ قسم کی گندم واجب ہوگی، کیونکہ مقر اگر صفت کی بڑائی بیان کرے تو اس پر کوئی تہمت نہیں ہوگی اور اگر صفت گھٹا کر بیان کرے تو اس پر تہمت ہوگی۔

۲۔نفس جنس کی مقدار میں استدراک ہو......مثلاً مقر کہے: ''مجھ پر ایک ہزار درہم واجب ہے نہیں بلکہ دو ہزار۔'' یا کہے۔ ''مجھ پر ایک دینار ہے نہیں بلکہ دو دینار۔ چنانچہ مذاہب اربعہ میں مقر کو اکثر مقدار لازم ہوگی، کیونکہ اقرار خبر دینے کا نام ہے اور جس چیز کی خبر دی جاری ہو عادتاً اس میں غلطی ہو جاتی ہے، لہٰذا غلطی کا ازالہ کرنا واجب ہوتا ہے۔ چنانچہ استدراک میں اگر تہمت نہ ہو تو قبول کر لیا جائے گا۔

۳۔خلاف جنس کی مقدار میں استدراک ہو......مثلاً مقر یوں کہے۔ ''مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں نہیں بلکہ ایک سو دینار ہیں۔'' یا کہے۔ ''میرے ذمہ ایک قفیز گندم واجب ہے نہیں بلکہ ایک قفیز جو واجب ہیں۔'' چنانچہ جمہور کے نزدیک مقر نے جس جس چیز کا بھی اقرار کیا وہ سب اس کے ذمہ واجب ہوں گی، کیونکہ خلاف جنس میں عادۃً غلطی واقع نہیں ہوتی، لہٰذا اس کے استدراک کی بھی ضرورت نہیں، نیز

⓫......دیکھئے البدائع ۷/۲۲۲، اللباب ۲/۷۹، فتح القلب۔۶/۲۹۹، المغنی ۵/۱۵۷، المهذب ۲/۳۴۸۔

استدراک کے ماقبل کی بیان کردہ چیز بعینہ استدراک کے بعد کی چیز نہیں نہ اس کا جزو ہے، لہٰذا مقر ان دونوں چیزوں کا اقرار کررہا ہے۔ اور اس کا رجوع قابل قبول نہیں ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر مقر نے کہا: ''مجھ پر ایک درہم ہے نہیں بلکہ دو دینار ہیں۔'' تو درہم ساقط ہوجائے گا اور دو دینار لازم ہوجائیں گے، کیونکہ حرف ''بل'' اول کا حکم ثانی کے لئے منتقل کردیتا ہے اور حرف نفی ''لا'' نہیں جمہور نحویوں کے نزدیک برائے تاکید ہے۔ ❶

چھٹا مقصد: حالت صحت اور حالت مرض میں اقرار..... حالت صحت میں ہونے سے مراد مرض الموت میں نہ ہونا ہے، خواہ تندرست حالت میں ہو یا مرض الموت کے علاوہ کسی اور مرض میں ہو۔

مریض سے مراد وہ شخص ہے جو مرض الموت میں ہو، ❷ چنانچہ صحت اور مرض سے شرعی معنی مراد ہے جس سے بحسب حالت احکام بدل جائیں، یہ احکام نکاح، طلاق، وصیت اور اقرار وغیرھا کے ہوسکتے ہیں، صحت اور مرض کا لغوی معنی مراد نہیں ہے۔

مرض الموت..... ''ایسا مرض ہوتا ہے جس کی زد میں آکر مریض روزمرہ کے اعمال وافعال ترک کردیتا ہے بایں طور کہ مریض اگر یہ اعمال بجالائے تو اس کی ہلاکت یقینی ہو۔'' گویا اس مریض میں تین احوال کا ہونا ضروری ہے:

۱..... وہ بالفعل مریض ہو۔

۲..... اعمال بجالانے سے عاجز ہو۔

۳..... اور موت کا قوی اندیشہ ہو۔

ان تین احوال کا مریض کے لئے متحقق ہونا ضروری ہے اگر ایک حالت بھی مفقود ہو تو مرض الموت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اگر مرض معمولی ہو جو افعال میں رکاوٹ نہ بنتا ہو یا اس مرض سے صحتیابی یقینی ہو اگرچہ اس مرض سے مرہی جائے یا اس مرض سے موت کا قوی اندیشہ ہو لیکن بالفعل مریض مراد نہیں تو اس مرض کو مرض الموت نہیں کہا جائے گا۔ اس حالت میں مریض کا تصرف صحت مند شخص کے تصرف جیسا شمار ہوگا۔ ❸

حالتِ صحت میں اقرار..... وارث اور اجنبی دونوں کے لئے حالت صحت میں اقرار کرنا صحیح ہے اور مقر کے جمیع مال سے اقرار کا نفاذ ہوگا کیونکہ حالت صحت میں ورثہ کا مال کے ساتھ حق متعلق نہیں ہوتا، بلکہ ذمہ میں دین ثابت ہوتا ہے اور حالت مرض میں دین تو ترکہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، بنابراین سابق دین کو لاحق (بعد میں ثابت ہونے والے) دین پر مقدم نہیں کیا جائے گا۔ اگر مدیون مریض ہوجائے تو قرض خواہ اپنے حقوق لینے میں برابر کے شریک ہوں گے، کسی ایک قرض خواہ کو دوسرے پر فوقیت نہیں ہوگی، اور نہ ہی مریض کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کسی ایک قرض خواہ کو دوسرے پر ترجیح دے۔ یہ حالت صحت کے برعکس ہے چنانچہ صحت میں مریض ایک قرض خواہ کو دوسرے پر ترجیح دے سکتا ہے۔

حالت مرض میں اقرار کی دو قسمیں ہیں..... کسی دوسرے سے دین کی وصولی کا اقرار اور دوسرے کے لئے دین کا اقرار۔

اول..... مریض کسی دوسرے شخص سے وصولی دین کا اقرار کرے تو یہ اقرار صحیح ہوگا بشرطیکہ دین کسی اجنبی پر ہو، وارث پر نہ ہو۔ تاہم ایسے دین کی وصول کا اقرار صحیح نہیں جو حالت مرض میں ناشی ہو کیونکہ مریض کے مال کے ساتھ قرض خواہوں کا حق متعلق ہوجاتا ہے۔ اسی طرح جو دین کسی وارث پر واجب ہو اس کی وصولی کا اقرار بھی صحیح نہیں کیونکہ مریض کا اقرار وصول حقیقت میں دین کا اقرار ہوتا ہے اور وارث کے لئے

❶..... البدائع ۲۱۲/۷، الشرح الكبير ۴۰۷/۳، مغنی المحتاج ۲۵۳/۲، المهذب ۳۴۸/۲، المغنی ۱۵۸/۵۔ ❷ المدخل الفقهی العام للاستاذ الزرقاء ص ۷۹۵۔ ❸ اللباب شرح الكتاب ۸۴/۲، اصول الفقه للمؤلف ۱۷۳/۱۔

دین کا اقرار باطل ہے۔

دوم..... مریض مرض الموت میں کسی دوسرے شخص کے لئے دین کا اقرار کرے (یعنی کہے فلاں شخص کا مجھ پر دین ہے) چنانچہ اگر دَین اجنبی شخص کا ہو تو اکثر علماء کے نزدیک یہ اقرار درست ہوگا کیونکہ مقر پر اس صورت میں کوئی تہمت نہیں ہوگی، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں: ''اگر مریض کسی اجنبی کے لئے دین کا اقرار کرے تو یہ اس کے کل ترکہ میں جائز ہے۔''

اگر اقرار وارث کے حق میں ہو تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ اقرار صحیح نہیں۔ الا یہ کہ گواہ پیش کرے یا بقیہ ورثہ اس کی تصدیق کرتے ہوں یا قاضی کے سامنے اقرار کیا ہو۔ کیونکہ اس طرح کے اقرار میں مقر پر تہمت لگائی جاتی ہے کہ وہ آخری وقت میں کسی مخصوص وارث کو نوازنا چاہتا ہے۔ نیز مرض الموت کے ہوتے ہی مریض کے مال کے ساتھ ورثہ کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔ اسی لئے وارث پر تبرع کرنا جائز نہیں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں: ''اگر مریض اپنے وارث کے لئے اقرار کرے تو یہ اقرار نا جائز ہے۔'' دار قطنی نے اپنی سنن میں جعفر بن محمد عن ابیہ کی سند سے حدیث نقل کی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ وارث کی لئے وصیت جائز نہیں اور (مرض الموت میں) وارث کے لئے دین کا اقرار بھی جائز نہیں۔ ❶ البتہ حدیث میں یہ اضافہ غیر مشہور ہے اور مشہور تو ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول ہے، البتہ اگر بقیہ ورثہ اس کی تصدیق کر دیں تو اقرار صحیح ہوگا کیونکہ ترکہ کے ساتھ ورثہ کا حق مانع ہوا ہے اور جب ورثہ اقرار کی تصدیق کر دیں تو مانع زائل ہو جاتا ہے۔ ❷

اس اصول کے تحت فقہائے احناف نے مختلف مسائل ذکر کیے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں: اگر کسی شخص نے مرض الموت میں اجنبی کے لئے اقرار کیا پھر کہا: وہ میرا بیٹا ہے، مقر سے نسب تو ثابت ہو جائے گا لیکن اقرار باطل ہوا کیونکہ دعویٰ نسب وقت علوق کی طرف منسوب ہوتا ہے، اب ظاہر ہوا کہ مقر اپنے بیٹے کے لئے اقرار کر رہا ہے جو صحیح نہیں۔

اگر کسی شخص نے اجنبی عورت کے لئے اقرار کیا پھر اس سے شادی کر لی تو اس کا اقرار باطل نہیں ہوگا کیونکہ زوجیت امر طاری ہے اس کے وجود کا اکتفاء زمانہ تزوج پر ہوگا۔

اگر کسی شخص نے مرض الموت میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں جب کہ طلاق عورت کے مطالبہ پر دی ہو پھر طلاق دہندہ نے مطلقہ کے لئے دین کا اقرار کیا اور پھر وہ مر بھی گیا درحالیکہ عورت عدت میں ہو تو عورت کے حق میں کیا جانے والا اقرار اور عورت کو ترکہ سے ملنے والے حصہ میں سے جو رقم کم مقدار میں ہوگی وہ اسے ملے گی۔ کیونکہ اس طرح کے اقرار اور طلاق میں زوجین پر تہمت ہوتی ہے کہ وہ دونوں اقرار کے حصول کے لئے طلاق کو ذریعہ بنا رہے ہوں۔ اگر طلاق کا عورت نے مطالبہ نہ کیا ہو تو خاوند فار تصور ہوگا یعنی حالت مرض میں بیوی کو طلاق دے کر اسے میراث سے محروم کرنا چاہتا ہے، چنانچہ اس صورت میں عورت کو میراث سے حصہ ملے گا خواہ جتنا بھی ہو اور اس کے حق میں ہونے والا اقرار باطل ہو جائے گا۔ اگر عدت گزر جائے پھر خاوند کی موت واقع ہو تو میراث سے حصہ فوت ہو جائے گا البتہ عورت کے لئے اقرار ثابت ہو جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں: حالت مرض میں وارث کے لئے مریض کا اقرار صحیح ہے جیسے اجنبی شخص کے لئے اقرار صحیح ہوتا ہے، کیونکہ حالت صحت میں جس شخص کا اقرار صحیح ہوتا ہے حالت مرض میں بھی اس کا اقرار صحیح ہوتا ہے، ظاہری حالت بھی اس امر کی مقتضی ہے کہ مقر اپنے اقرار میں سچا ہے کیونکہ مقر ایسی حالت تک پہنچ گیا ہے کہ اس حالت میں پہنچ کر جھوٹا شخص بھی سچ بولنے پر مجبور ہوتا ہے اور گناہ گار شخص توبہ کرتا ہے۔ ❸

---

❶..... یہ حدیث مرسل ہے اور اس کی سند میں نوح بن دراج ضعیف راوی ہے (نصب الرایۃ ۴/۱۱۱) ❷ المبسوط ۱۸/۲۴، البدائع ۷/۲۲۴، تکملۃ فتح القدیر ۷/۸۔ الدر المختار ۴/۴۸۱، المغنی ۵/۱۹۷، تبیین الحقائق ۵/۲۵۔ ❸ مغنی المحتاج ۲/۲۴۰، المہذب ۲/۳۵۴۔

حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان منشاء اختلاف یہ ہے: شافعیہ کہتے ہیں: اگر فعل مظاہر شریعت کے موافق پایا جائے تو اس کی صحت کا حکم لگایا جائے گا اور احکام میں تہمت کا چنداں اعتبار نہیں ہوتا، کیونکہ احکام اسباب جلی کے تابع ہوتے ہیں خفی معانی کے تابع نہیں ہوتے، امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں: ہر وہ فعل جس میں تہمت جاگزیں ہو جائے تو اس کے فاسد ہونے کا حکم لگایا جائے گا کیونکہ صحت اور فساد کی دلیلیں متعارض ہوتی ہیں۔ ❶

مالکیہ کہتے ہیں: مرض الموت میں مریض کا اقرار صحیح ہے بشرطیکہ مقر پر کوئی تہمت نہ ہو اگر اس پر کوئی تہمت ہو تو اقرار باطل ہو جائے گا۔ جیسے ایک شخص کے ورثہ میں ایک بیٹی اور ایک چچا کا بیٹا ہو، وہ اپنی بیٹی کے لئے اقرار کرے تو یہ اقرار باطل ہوگا البتہ اگر چچا کے بیٹے کے لئے اقرار کرے تو اقرار مقبول ہوگا چونکہ چچا کے بیٹے کے حق میں اقرار کرنے میں یہ تہمت نہیں کہ مریض آخر وقت میں اسے نوازنا چاہتا ہے اور بیٹی کو محروم کرنا چاہتا ہے۔

کیا صحت کا دین فاضل (بچا) رہے گا؟.....اگر کسی شخص نے حالت صحت میں کسی آدمی کے لئے دین کا اقرار کیا، اور حالت مرض میں بھی ایک اور شخص کے لئے اقرار کیا، چنانچہ حنفیہ کہتے ہیں: صحت کا دین اور وہ دین جو مرض الموت میں کسی معروف سبب کی بنا پر لازم ہوا ہو تو ایسے دیون مرض الموت میں کئے ہوئے اقرار پر مقدم ہوں گے، اسی طرح اگر کسی شخص پر حالت صحت میں کچھ دیون لازم ہوئے ہوں اور پھر حالت مرض میں کچھ ایسے دیون لازم ہوئے ہوں جن کا سبب معروف ہو جیسے کسی چیز کے بدل کے طور پر یا مریض نے کوئی چیز تلف کردی ہو اس کا ضمان لاگو ہو گیا ہو یا بیوی کا مہر اس کے ذمہ واجب ہو تو اس طرح کے دیون اور حالت صحت کے دیون حالت مرض میں کئے ہوئے اقرار پر مقدم ہوں گے، کیونکہ اقرار میں اگر غیر کے حق کا ابطال ہو تو اس کا صحت ہونا غیر معتبر ہے۔ نیز مریض کے اقرار میں غیر کے حق کا ابطال ہوتا ہے اسی لئے مریض کو حالت مرض الموت میں تبرع سے روکا گیا ہے۔

حالت مرض میں معروف الاسباب دیون گواہوں کی گواہی یا قاضی کے مشاہدہ کے ساتھ مقدم ہوں گے، کیونکہ ان دیون کے ثبوت میں کوئی تہمت نہیں ہوتی، مریض کسی قرض خواہ کے ساتھ محابات بھی نہیں کرسکتا، کہ بعض قرض خواہوں کا دین تو ادا کردے اور بعض کا دین ادا نہ کرے، کیونکہ بعض کا ترجیح دینے میں دوسرے بعض کی حق تلفی ہے ہاں البتہ مرض الموت میں لئے ہوئے قرضہ کو چکا سکتا ہے یا مرض الموت میں خریدی ہوئی کسی چیز کے ثمن ادا کرسکتا ہے۔

اگر حالت صحت کے دیون اور معروف الاسباب دیون چکا دیئے جائیں اور ان سے کچھ مال بچ رہے تو وہ اقرار میں صرف کیا جائے گا، کیونکہ اقرار فی الواقع صحیح ہے لیکن حالت صحت کے قرض خواہوں کے حق میں نافذ نہیں ہوگا۔

اگر مریض پر حالت صحت کے دیون نہ ہوں تو اس کا اقرار جائز ہے کیونکہ اس اقرار سے دوسرے کی حق تلفی لازم نہیں ہوتی لہٰذا مقر لہ ورثہ کی بنسبت زیادہ حق دار ہے چونکہ حق کی ادائیگی ورثہ کے حق پر مقدم ہوتی ہے، یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔ ❷

جمہور فقہاء کہتے ہیں: صحت کا دین اور حالت مرض کا دین مساوی ہیں چنانچہ صحت کے دین کو مرض کے دین پر مقدم نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ دونوں حقوق ہیں جن کی اصل سرمایہ سے ادائیگی واجب ہے، جب دونوں قسم کے دیون کا سبب برابر ہے اور سبب کامل اہلیت رکھنے والے سے اقرار کا صادر ہونا ہے بلکہ حالت مرض میں سچ بولنے کا باعث اور زیادہ قوی ہو جاتا ہے کیونکہ مرض معاصی سے بچنے کا ذریعہ ہے اور ماضی کے گناہوں سے توبہ کا ذریعہ ہے۔ ❸

---

❶.....تخریج الفروع علی الاصول ص ۱۰۲۔ ❷البدائع ۷/۲۲۵، اللباب ۲/۸۴، تکملۃ فتح القدیر ۷/۲۰، تبیین الحقائق ۵/۲۳، الدر المختار ۴/۴۸۲۔ ❸مغنی المحتاج ۲/۲۴۰، المغنی ۵/۱۹۷۔

حنفیہ اور دوسرے فقہاء کے درمیان اختلاف کا منشاء یہ ہے جو کہ زنجانی نے ذکر کیا ہے۔'' چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک: ترکہ میں قرض خواہوں کا استحقاق مساوی ہوتا ہے خواہ اقرار حالت صحت میں کیا ہو یا حالت مرض میں جب کہ دونوں حالتوں میں اقرار مشروع ہے اور احکام میں تہمت کا کوئی اعتبار نہیں، حنفیہ کہتے ہیں: حالت صحت میں اقرار زیادہ قوت رکھتا ہے چونکہ صحت میں مکلّف کو تصرفات میں کھلی آزادی حاصل ہوتی ہے جب کہ حالت مرض میں اقرار حجر و پابندی کا مرہون ہوتا ہے نیز مکلّف کو تبرعات سے روک دیا جاتا ہے، اور مرض الموت میں تہمت اور زیادہ پختہ ہو جاتی ہے لہٰذا یہ خوف اور زیادہ مضبوط ہو جاتا ہے کہ مقر تبرع سے عدول کر کے اقرار کرنا چاہتا ہے۔ ❶

ساتواں مقصد: نسب کا اقرار..... نسب کا اقرار ممکن ہے وہ صحیح ہوتا ہے، چنانچہ نسب کے اقرار کی دو قسمیں ہیں۔

اول..... یہ مقر نسب کو اپنی ذات کے ساتھ ملحق کرتا ہو۔

دوم..... یہ کہ مقر نسب کو کسی دوسرے شخص کے ساتھ ملحق کرتا ہو۔

اپنی ذات کے ساتھ نسب کے ملحق کرنے پر اقرار کے صحیح ہونے کے لئے فقہاء نے چار شرائط عائد کی ہیں۔ اور وہ یہ ہیں۔ ❷

۱..... یہ کہ جس شخص کے متعلق اقرار کیا جا رہا ہو وہ مجہول النسب ہو، اگر وہ معروف النسب ہو تو اقرار کے ذریعہ استحقاق صحیح نہیں ہوگا کیونکہ ایک شخص سے نسب ثابت ہے کسی دوسرے کی طرف نسب منتقل نہیں ہوگا۔ اور نہ ہی مقر کے لئے ثبوت کا احتمال رہتا ہے، نیز مقر ثابت النسب شخص کے نسب کو قطع کرنا چاہتا ہے جو جائز نہیں، حالانکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص پر لعنت کی ہے جو غیر باپ کی طرف منسوب ہوتا یا غیر مولیٰ کی طرف حق ولایت کو منسوب کرتا ہو۔ ❸ مثلاً ایک شخص مجہول النسب کے بارے میں کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے۔

۲..... یہ کہ مقر سے مقر بہ کے نسب کے ثبوت کا احتمال بھی ہو، ظاہری حس اس کی تکذیب نہ کرتی ہو یا اس میں کوئی اور تنازع موجود نہ ہو، مثلاً جس کے متعلق نسب کا اقرار کیا جا رہا ہو وہ اتنی عمر کا ہو کہ اس جیسا شخص مقر کا بیٹا بن سکتا ہو، اور اگر عمر کے لحاظ سے بیٹا ہونے کا احتمال نہ ہو تو اقرار باطل ہوگا۔ یا مثلاً مقر کا آلہ تناسل کٹا ہوا ہو یا اس کے فوطے نکالے گئے ہوں اور وہ نسب کا اقرار کرتا ہو تو بظاہر اس کا اقرار باطل ہوگا۔ اسی طرح اگر نسب میں کوئی دوسرا شخص تنازع کھڑا کر دے تو بھی نسب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ تنازع کی صورت میں دو طرح کے اقرار جمع ہو جائیں گے ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔

۳..... یہ کہ مقر لہ مقر کی تصدیق کرتا ہو بشرطیکہ مقر لہ تصدیق کی اہلیت رکھتا ہو اور وہ مکلّف ہو، یعنی جمہور علماء کے نزدیک مقر لہ عاقل بالغ ہو اور تصدیق کرتا ہو یا حنفیہ کے نزدیک ممیّز ہو، کیونکہ بچے کو حق حاصل ہے کہ وہ اپنے نسب کا اظہار کرے چونکہ وہ اپنے نسب کے بارے میں زیادہ بہتر جانتا ہے، جو بچہ اپنی ذات کے متعلق رائے کا اظہار نہ کر سکتا ہو تو اس کی تصدیق غیر معتبر ہے کیونکہ یہ بچہ متاع اور گرے پڑے سامان کے بمنزلہ ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں: مقر بہ کی تصدیق ثبوت نسب کے لئے شرط نہیں کیونکہ ثبوت نسب اولاد کا والد پر حق ہوتا ہے، لہٰذا مقر کے اقرار ہی سے نسب ثابت ہو جائے گا اور اولاد کی تصدیق پر ثبوت موقوف نہیں ہوگا۔ بشرطیکہ مقر کے جھوٹ پر کوئی اور دلیل قائم نہ ہو۔

۴..... یہ کہ کسی دوسرے شخص پر نسب کا حمل نہ ہو خواہ مقر لہ تکذیب کرتا ہو یا تصدیق کرتا ہو کیونکہ انسان کا اقرار اس کی اپنی ذات پر حجت قاصرہ ہوتی ہے غیر پر حجت قاصرہ نہیں، کیونکہ غیر پر اقرار یا تو شہادت ہے یا دعویٰ ہے اور وہ امور جن میں مردوں کو اطلاع ہو جاتی ہو ان میں فرد واحد کی گواہی غیر مقبول ہوتی ہے اور دعویٰ مفردہ حجت نہیں ہوتا۔

---

❶..... تخريج الفروع على اصول الزنجاني ص ۱۰۲۔ ❷ البدائع ۲۲۸/۷، تكملة فتح القدير ۱۴/۷، الدر المختار ۴۸۵، تبيين الحقائق ۲۷/۵، اللباب ۸۶/۲، الشرح الكبير ۴۱۲/۳، مغني المحتاج ۲۵۹/۲، المغني ۱۸۴/۵۔ ❸ رواه ابو داؤد عن انس بن مالک رضي الله تعالیٰ عنه (الجامع الصغير ۱۶۲/۲، مجمع الزوائد ۲۱۴/۴)۔

یہ شرائط غیر پر نسب کے اقرار میں بھی معتبر ہیں سوائے آخری شرط کے، حنفیہ کے نزدیک آخری شرط غیر پر نسب کے اقرار میں معتبر نہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: غیر کے لئے ثبوت نسب کا اقرار مذکورہ بالا شرائط سے ہوتا ہے اور ایک شرط یہ بھی ہے کہ کل ورثہ مقر ہوں، یہ بھی شرط ہے کہ جس شخص کے ساتھ نسب ملحق کیا جا رہا ہو وہ مر چکا ہو، زندہ شخص کے ساتھ الحاق نہیں ہوگا اگر چہ ملحق بہ مجنون ہو تب بھی الحاق نہیں ہوگا۔

بنا برایں نسب کے اقرار اور غیر کے لئے نسب کے اقرار میں درج ذیل مسائل متفرع ہوتے ہیں۔

ا۔ نسب کا اقرار...... آدمی والدین، اولاد اور بیوی کا اقرار کر سکتا ہے خواہ حالت صحت میں اقرار کرے یا حالت مرض میں، مثلاً یوں اقرار کرے: یہ میرا بیٹا ہے یا کہے: میں اس کا باپ ہوں، یہ اپنی ذات پر اقرار ہے، اس میں نسب کسی دوسرے شخص پر نہیں تھونپا جاتا، اس اقرار کے صحیح ہونے کے لئے مذکورہ بالا شرائط ہیں اور ایک شرط یہ بھی کہ بیوی کے اقرار میں مشار الیہا عورت کسی خاوند سے خالی ہو اور کسی خاوند کی عدت میں بھی نہ ہو، اور مقر کے نکاح میں۔ اس عورت کی بہن، پھوپھی، خالہ نہ ہو۔

عورت کا اقرار والدین اور خاوند کے متعلق قابل قبول ہے البتہ اولاد کے متعلق عورت کا اقرار غیر مقبول ہے کیونکہ اولاد کے اقرار میں نسب کسی دوسرے شخص کے سر تھونپنا ہے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

اُدۡعُوۡهُمۡ لِاٰبَآئِهِمۡ

لے پالکوں کو اپنے باپوں کی طرف منسوب کر کے پکارو۔ الاحزاب ۳۳/۵

چنانچہ عورت کا اقرار قبول نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ خاوند اس کی تصدیق کر دے یا دایہ (دائی) گواہی دے، یہ مرد کے اقرار کے برعکس ہے۔ چنانچہ مرد کا اولاد کے متعلق اقرار صحیح ہے۔ کیونکہ وہ اپنی ذات کے لئے نسب کا اقرار کرتا ہے۔

ملاحظہ ہو کہ عورت کا اولاد کے متعلق اقرار اس صورت میں صحیح نہیں جب کہ عورت کا خاوند ہو یا خاوند کی عدت میں ہو اگر نہ ہی خاوند والی ہو اور نہ ہی کسی کی عدت میں ہو تو وہ اولاد کا اقرار کر سکتی ہے، چونکہ یہ اقرار اپنی ذات پر کیا جا رہا ہے کسی دوسرے پر نہیں ہوتا، اسی طرح اگر شوہر والی عورت یا عدت والی عورت بھی اولاد کا اقرار کر سکتی ہے بشرط یہ کہ عورت کا دعویٰ ہو کہ یہ بیٹا دوسرے خاوند کے نطفہ سے ہے۔

جب کسی انسان کے نسب کا اقرار صحیح ہے تو وہ میراث میں ورثہ کے ساتھ شریک ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جب انسان کا نسب ثابت ہو گیا تو وہ معروف وارث کے حکم میں ہو گیا لہٰذا مقر کے ورثہ کے ساتھ شریک ہوگا۔

مذکور بالا رشتوں یعنی والدین، اولاد، خاوند اور بیوی کے اقرار نسب کے علاوہ کسی اور کے نسب کا اقرار جائز نہیں جیسے بھائی، چچا، دادا پوتا، [1] وغیرہم اگر چہ مقر لہ اس کی تصدیق ہی کرتا ہو۔ کیونکہ اس طرح کے اقرار میں نسب کو غیر کے سر تھونپا جاتا ہے۔ الا یہ کہ دلائل سے نسب ثابت ہو جائے۔

۲۔ غیر پر نسب کا اقرار کرنا...... مثلاً کوئی شخص یوں کہے یہ میرا بھائی ہے، یا کہے یہ میرا چچا ہے۔ چنانچہ مقر گویا یہ کہنا چاہتا ہے کہ یہ شخص میرے باپ کا بیٹا ہے یا میرے دادا کا بیٹا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دو آدمیوں کے اقرار یا ایک مرد اور ایک عورت کے اقرار سے نسب ثابت ہوگا، کیونکہ غیر پر نسب کا اقرار ہو رہا ہے اس لئے شہادت کا اعتبار کیا جائے گا اس لئے عدد یعنی دو آدمیوں کا اقرار لازمی ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: نسب صرف دو آدمیوں کے اقرار سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ غیر پر نسب کو محمول کیا جا رہا ہوتا ہے لہٰذا گواہی کی طرح اس میں بھی تعداد کا ہونا لازمی ہے۔

---

[1] ...... مثلاً کوئی یوں کہے: یہ میرا چچا ہے گویا وہ کہنا چاہتا ہے کہ یہ شخص میرے دادا کا بیٹا ہے اس قسم کے نسب کا اقرار جائز نہیں۔

امام شافعی، امام احمد اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہم کہتے ہیں: اگر سب ورثہ وراثت میں شریک کسی شخص کے نسب کا اقرار کرتے ہوں تو اس کا نسب ثابت ہو جائے گا، اگر چہ وارث فرد واحد ہو، مرد ہو یا عورت۔

کیونکہ نسب ایک قسم کا حق ہے جو اقرار سے ثابت ہوتا ہے اس میں تعداد مطلوب نہیں جیسے دین کے اقرار میں تعداد مطلوب نہیں، نیز اقرار ایک قسم کا قول ہے اس میں عدالت شرط نہیں لہٰذا اقرار کو شہادت پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔ ❶

غیر پر نسب کے اقرار میں وارث میں شراکت کے حق کے اثبات پر اکتفاء کیا گیا ہے جیسے بھائی، چچا، دادا، پوتا۔ بشرط یہ کہ مقر کا کوئی معروف وارث نہ ہو۔

بنا برایں اگر مقر کا معروف النسب ایک وارث ہو خواہ قریبی وارث ہو جیسے ذوی الفروض اور عصبات یا دور کا وارث ہو جیسے ذوی الارحام، چنانچہ معروف وارث مقرلہ کی بنسبت میراث کا زیادہ حق دار ہوگا، کیونکہ جب مقرلہ کا نسب مقر سے ثابت نہیں ہوا تو معروف وارث کے نسب میں کوئی مزاحم نہیں ہوگا، اگر ایک شخص نے بھائی کا اقرار کیا اس کی ایک پھوپھی یا خالہ ہو تو وارث پھوپھی یا خالہ کو ملے گی، مقرلہ کو کچھ نہیں ملے گا، کیونکہ پھوپھی اور خالہ یقینی وارث ہیں، لہٰذا ان کا حق یقیناً ثابت ہوگا۔ لہٰذا دوسرے کو وارثت دے کر ان کا حق مارنا جائز نہیں۔

اگر مقر کا کوئی معروف وارث نہ ہو تو مقرلہ اس کی میراث کا مستحق ہوگا کیونکہ وارث کے نہ ہونے کی صورت میں مقر اپنے مال میں تصرف کا حق رکھتا ہے، لہٰذا مقرلہ جمیع مال کا مستحق ہوگا، اگر چہ مقرلہ کا مقر سے نسب ثابت نہ ہو، کیونکہ اس ثبوت نسب میں دوسرے پر نسب کا اقرار کرنا ہے۔

اگر کسی شخص نے بھائی کا اقرار کیا کہ فلاں شخص میرا بھائی ہے پھر جمیع مال کی کسی دوسرے شخص کے لئے وصیت کر دی تو مُوصیٰ لہ کے لئے کل مال کا تہائی ہوگا، چونکہ وصیت تہائی مال میں نافذ ہوتی ہے، چنانچہ مقر کے زعم میں مقرلہ اس کا وارث ہے اگر اس کے حق میں بھی وصیت ہوتی تو نصف نصف ترکہ کی تقسیم میں دونوں شریک ہوتے۔ لیکن اقرار مذکور بمنزلہ وصیت کے ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مقر اپنے اقرار سے رجوع کر سکتا ہے۔

اگر ایک شخص مر گیا اپنے پیچھے ایک ہی بیٹا چھوڑا اس نے اپنے ایک اور بھائی ہونے کا اقرار کیا تو اس مقرلہ کا نسب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ اس اقرار میں نسب کو دوسرے کے سر تھوپا جا رہا ہے۔ اقرار اپنی ذات کے حق میں مقبول ہوتا ہے غیر کے حق میں مقبول نہیں ہوتا، ہاں البتہ مقرلہ وراثت میں مقر کے ساتھ شریک ہوگا چونکہ یہاں دو چیزوں کا اقرار کیا جا رہا ہے (۱) دوسرے پر نسب کا اقرار اور (۲) مال میں اشتراک۔ نسب تو ثابت نہیں ہوگا، مال میں اشتراک ہو جائے گا، کیونکہ مقر کو اثبات نسب کی ولایت حاصل نہیں ہاں البتہ مال میں شریک کرنے کی ولایت ہے۔

اگر ایک شخص مر گیا اور اس نے اپنے پیچھے دو بیٹے چھوڑے، ایک بیٹے نے اقرار کیا کہ میرا اس کے علاوہ ایک اور بھائی بھی ہے، اگر مقر کے معروف بھائی نے مقر کی تصدیق کر دی تو وہ معروف النسب دونوں بھائیوں کے ساتھ مال میں شریک ہوگا، اگر دوسرے نے انکار کر دیا تو مال معروف النسب دونوں بھائیوں میں نصف نصف تقسیم کر دیا جائے گا پھر مقر کے مال کو دو حصوں میں تقسیم کیا جائے گا ایک حصہ مقر کو ملے گا اور دوسرا حصہ مقرلہ کو۔

چوتھی بحث: مختلف قرائن کو دیکھ کر فیصلہ کرنا

قرائن کی اہمیت..... مختلف قرائن کو دیکھ کر کسی معاملے کا فیصلہ کرنا بھی اصول شریعت کا حصہ ہے، خواہ قرینہ اصل حجت یعنی گواہوں کے ساتھ موجود ہو یا اقرار کے ساتھ، یا حجت سرے سے ہی موجود نہ ہو اور قرینہ موجود ہو۔ چنانچہ قرینہ سماع دعویٰ کے مانع ہوتا ہے جیسے مثلاً تنگدست

❶..... المغنی ۵/۱۸۳، الشرح الکبیر ۳/۴۱۷، البدائع ۷/۲۲۹۔

فقیر نے کسی غنی مالدار کو قرضہ دینے کا دعویٰ کیا، بسا اوقات تہمت کی حالت موجود ہونے کی صورت میں گواہی کو یا اقرار کو رد بھی کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً گواہ مدعی (مشہود لہ) کا قریبی رشتہ دار ہو یا اقرار مرض الموت میں کیا ہو۔ بسا اوقات قرینہ کو حجتیں متعارض ہونے کے وقت ترجیح دے دی جاتی ہے، بسا اوقات قرینہ کو ہی مستقل دلیل اور حجت تسلیم کر لیا جاتا ہے جب کہ کوئی دوسری دلیل موجود نہ ہو مثلاً خاوند کے ساتھ بستی رہتی عورت خاوند پر نان نفقہ کا دعویٰ کر دے۔ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: جس شخص نے شریعت میں موجود علامات اور نشانیوں کو کالعدم کر دیا اس نے بہت سارے احکام اور حقوق کو ساقط کر دیا۔ ❶

قرینہ کی تعریف..... قرینہ کا لغوی معنی ایسی علامت جو مطلوب چیز پر دلالت کرے۔ ❷

اصطلاح میں..... ہر ایسی ظاہری علامت جو کسی مخفی چیز کے ساتھ مقارن ہو اور اس پر دلالت کرتی ہو۔

اس تعریف سے معلوم ہوا کہ قرینہ کے لئے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔

۱..... یہ کہ معروف امر ظاہر موجود ہو جو اساس بن سکتا ہو اور اس پر اعتماد ہو سکتا ہو۔

۲..... امر ظاہر اور امر خفی کے درمیان علاقہ پایا جاتا ہو۔

اس علاقہ کی قوت کی بنا پر قرائن کی دو قسمیں ہیں، قرائن قویہ اور قرائن ضعیفہ، فقہاء اور قضاۃ قرائن کو ملحوظ رکھ کر مختلف نتائج مستنبط کرتے ہیں، فقہی قرائن میں سے ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ زوجین کے اختلاف کی صورت میں جو ساز و سامان مردوں سے میل رکھتا ہو وہ خاوند کی ملکیت تصور ہوگا۔ جیسے عمامہ، تلوار وغیرھا۔ اور جو سامان عورتوں سے میل کھاتا ہو وہ عورت کی ملکیت ہوگا جیسے زیور۔

قضائی (عدالتی) قرائن..... جیسے مثلاً کوئی چیز کسی شخص کے قبضہ میں ہو تو اس چیز کا قابض کے حق میں فیصلہ کر دینا، کیونکہ ظاہری حالت میں قبضہ ملکیت کا قرینہ ہے۔

اگر کوئی قرینہ قطعی ہو اور درجہ یقین کو پہنچتا ہو تو صرف وہی قرینہ عدالتی (قضائی) فیصلہ کے لئے کافی سمجھا جائے گا، مثلاً کوئی شخص ہاتھ میں خنجر لئے جو خون میں لت پت ہو گھر سے باہر آئے اور گھر میں دیکھا جائے تو مقتول پڑا ہو۔ اس قرینہ کی بنا پر اس شخص کو قاتل قرار دیا جائے گا۔

اگر قرینہ غیر قطعی ہو لیکن اس کے متعلق ظن غالب ہو جیسے عرفی قرائن یا ایسے قرائن جو دعویٰ کے وقائع اور تصرفات سے مستنبط ہوں تو ایسے قرائن مرجح اور مؤید تصور ہوں گے۔ کل فقہاء کے نزدیک حدود میں ان قرائن پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ حدود شبہات سے ٹل جاتی ہیں قصاص میں بھی قرائن پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا ہاں البتہ قسامت میں ان قرائن پر فیصلہ کیا جائے گا۔

تا کہ جان کے معاملہ میں احتیاط برتی جا سکے۔ جب کہ مالی معاملات اور شخصی احوال میں قرائن پر فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

البتہ مالکیہ ❸ بو کی وجہ سے شرب خمر اور حمل کی وجہ سے زنا کو ثابت کرتے ہیں، حمل کی وجہ سے زنا ثابت کرنے میں ابن قیم بھی حنابلہ کے موافق ہیں۔ حنابلہ کہتے ہیں زنا سے حاملہ عورت کو حد لگائی جائے گی۔ ❹

دراں حالیکہ اس عورت کا خاوند کہیں دور ہو اور وہ کسی قسم کے شبہ کا دعویٰ نہ کرتی ہو، اور جو عورت خاوند والی نہ ہو، حمل کی وجہ سے زنا ثابت نہیں ہوگا۔

ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: جمہور فقہاء امام مالک رحمۃ اللہ علیہ، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ظاہری قرائن اور ظن غالب جو قطعیت کے ساتھ ملحق ہو پر نظر رکھتے ہیں۔

---

❶..... الطريق الحكمية ص ١٠٠ ـ ❷التعريفات للجرجاني ص ١٥٢ ـ ❸القوانين الفقهية ص ٣٥٦ ـ ❹مطالب اولى النهى ٦/١٩٣ ـ

اللہ تعالیٰ نے حق ومشروع امر پر مختلف علامات اور نشانیاں قائم کررکھی ہیں، ایمان اور نفاق پر بھی مختلف علامتیں قائم کی ہیں۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے احکام میں مختلف علامات کا اعتبار کیا ہے، جیسے لقطہ میں علامتوں کا اعتبار کیا جاتا ہے چنانچہ کسی شخص کی بیان کردہ صفات کو لقطہ کی نشانی قرار دیا جاتا ہے جو اس شخص کے سچ پر علامت بھی ہوتی ہے۔

صحابہ رضی اللہ عنہم نے حمل کو زنا کی نشانی قرار دیا ہے چنانچہ صحابہ نے حمل کی وجہ سے عورت کو حد لگائی ہے۔ اگر چہ عورت زنا کا اقرار نہ کرتی ہو اور اس پر چار گواہ بھی موجود نہ ہوں، بلکہ صحابہ نے حمل کو گواہی سے زیادہ قابل اعتماد قرار دیا ہے، اسی طرح شراب کی بو اور شارب کی قئی کو بھی شراب نوشی کی علامت قرار دیا ہے جو اقرار اور گواہی کے قائم مقام ہے۔

غزوۂ بدر کے موقع پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے کفار مکہ کی تعداد دریافت کی اس شخص کو تعداد کا اندازہ نہ ہوسکا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: وہ لوگ روزانہ کتنے اونٹ ذبح کرتے ہیں؟

اس نے جواب دیا نو اونٹ یا دس اونٹ۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹوں کی تعداد کو کفار کی تعداد کی علامت قرار دیا اور فرمایا کفار ایک ہزار کے لگ بھگ ہیں۔

اگر مقتول دشمن کے متعلق دو آدمی دعویٰ کرتے ہوں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلوار پر خون کے نشانات کو اس کی علامت قرار دیا، گویا آپ نے خون کے اثر کو گواہ کے قائم مقام قرار دیا۔

اسی طرح زیر ناف بالوں کے اگے ہوئے ہونے کو بلوغ کی نشانی قرار دیا، چنانچہ قریظہ کے قیدیوں میں سے جس میں یہ علامت پائی جاتی اسے قتل کردیا جاتا اور جس میں یہ علامت نہ پائی جاتی اسے زندہ رکھا جاتا، اسی طرح حیض کو حمل کے نہ ہونے کی علامت قرار دیا، اسی طرح عورت رحم سے خارج ہونے والے خون کو جو دیکھتی ہے اس میں اشتباہ سے بچنے کے لئے کہ آیا حیض ہے یا استحاضہ، رنگ کو علامت قرار دیا گیا ہے۔

حنابلہ نے علامتوں کی بنیاد پر رکاز اور لقطہ میں فرق کیا ہے، چنانچہ رکاز وہ ہے جو جاہلیت کا دفینہ ہو اور دفینہ پر جاہلیت کی علامتیں ہوں، جیسے جاہلی بادشاہوں کا نام ہونا، تصویریں ہونا وغیرھا۔

اور وہ مال جس پر مسلمانوں کی علامتیں ہوں جیسے مسلمانوں کا نام، آیت قرآنیہ کلمہ طیبہ وغیرھا تو وہ لقطہ ہے۔ اگر دونوں طرح کی علامات ہوں تو وہ مال لقطہ کے حکم میں ہے کیونکہ بظاہر مسلمان نے اسے زمین میں دفن کیا ہے اور اگر مال پر کوئی علامت نہ ہو تو وہ بھی لقطہ ہے، گویا حنابلہ نے رکاز اور لقطہ میں قرائن کو فیصل قرار دیا ہے۔

چھٹا باب......اسلام میں نظامِ حکومت

اس باب میں چار فصلوں کے متعلق گفتگو ہوگی۔

پہلی فصل......سیادت۔ اسلامی حکومت میں قانون سازی کا اعلیٰ اختیار۔

دوسری فصل......اعلیٰ انتظامی اختیارات۔ امامت۔

تیسری فصل......اسلام میں عدالتی اختیارات۔

چوتھی فصل......اسلامی ریاست۔

پہلی فصل......اسلامی حکومت میں قانون سازی اور شریعت سازی کا اختیار

پہلی بحث: سیادت یا حاکمیت......مسلمانوں کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ احکام شرعیہ اوامر ونواہی کا اصل سرچشمہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، اس اختیار میں کوئی انسان ذات باری تعالیٰ کا شریک نہیں۔ چنانچہ مبادی واصول اور قانون سازی کا حق اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے۔ تاہم اللہ تعالیٰ کے وضع کردہ قانون، اصول اور مبادی تک رسائی حاصل کرنے کا ذریعہ قرآن مجید اور سنت نبوی ہے۔

جب ہم اس امر کا اعتقاد جما لیتے ہیں تو ہمیں یہ بات پورے وثوق سے کہنی پڑتی ہے کہ انسان کو مکمل آزادی حاصل ہے اور انسان کی شرافت وکرامت محفوظ ہے، کسی کو بھی یہ حق نہیں حاصل کہ وہ دوسرے انسان کو ظلم واستبداد کا نشانہ بنائے۔ شریعت سازی اور قانون سازی کے وضع کرنے کا اختیار کسی انسان کو سونپنا دراصل اللہ تعالیٰ کی ربوبیت میں شریک ٹھہرانا ہے نیز یہ اختیار ظلم واستبداد، طغیان، عداوت، انسانی آزادی کو سلب کرنے اور مصالح عام کو تہس نہس کرنے پر منتج ہوتا ہے۔

شریعت سازی کا اختیار صرف اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے، اس پر بے شمار قرآنی نصوص دال ہیں۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ

حاکمیت اللہ کے سوا کسی کو حاصل نہیں ہے۔ یوسف ۱۲/۴۰

ان الأمر كله لله

حاکمیت کا اختیار تمام تر اللہ کو حاصل ہے۔ آل عمران/ ۱۵۴

فَالْحُكْمُ لِلّٰهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيْرِ ﴿۱۲﴾

حاکمیت تو بس اللہ کو حاصل ہے جو عالیشان اور بہت بڑا ہے۔ غافر ۴۰/ ۱۲

وَ هُوَ خَيْرُ الْحٰكِمِيْنَ ﴿۸۷﴾

اللہ تعالیٰ سب سے بہتر حاکم ہے۔ الاعراف ۷/ ۸۷

وَ اَنْزَلْنَاۤ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتٰبِ وَ مُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَاۤ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَ لَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ الْحَقِّ المائدہ ۵/۴۸

اور ہم نے تم پر بھی حق پر مشتمل کتاب نازل کی ہے جو اپنے سے پہلی کتابوں کی تصدیق کرتی ہے اور ان کی نگہبان ہے لہٰذا ان لوگوں کے درمیان اسی حکم کے مطابق فیصلہ کرو جو اللہ نے نازل کیا ہے اور جو حق بات تمہارے پاس آ گئی ہے اسے چھوڑ کر ان کی خواہشات کے پیچھے نہ چلو۔

وَ مَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَاۤ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ ﴿۴۵﴾

جو لوگ اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ حکم کے مطابق فیصلے نہیں کرتے وہی اصل ظالم ہیں۔ المائدہ ۵/ ۴۵

سورۃ المائدہ میں ایک اور جگہ الظالمین کی جگہ الکافرون آیا ہے ایک اور جگہ الفاسقون ہے۔

دوسری بحث: نفاذ شریعت میں امت کی نیابت وخلافت......دراصل تبلیغ وتقریر اور احکام شریعت کے نفاذ میں انسان اللہ تعالیٰ کے وکلاء ہیں۔ انسان کی ذمہ داری بنتی ہے کہ احکام کو سمجھ کر ان کے نفاذ کو عملی شکل دے، مقرر کردہ اہداف کو حاصل کرے، اس توکیل کا ثبوت آیت کریمہ سے ملتا ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً

اور اس وقت کو یاد کرو جب تمہارے رب نے فرشتوں سے کہا کہ میں زمین میں اپنا خلیفہ (وکیل) بنانے والا ہوں۔ البقرہ ۲/۳۰

جب صریح پیرائے میں رسولوں اور انبیاء کو خلیفہ مقرر کرنے کے متعلق نصوص قرآنیہ وارد ہوئی ہیں تو یہ امر روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتا ہے کہ انبیاء ورسل کے بعد لوگ زمین پر خلفاء ہیں۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنْۢ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ

جبکہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں قوم نوح کے بعد خلفاء بنایا ہے۔ الاعراف ۷/۶۹

ثُمَّ جَعَلْنٰكُمْ خَلٰٓئِفَ فِى الْاَرْضِ مِنْۢ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُوْنَ ﴿۱۴﴾

پھر ہم نے ان کے بعد زمین میں تم کو جانشین بنایا ہے تاکہ یہ دیکھیں کہ تم کیسے عمل کرتے ہو۔ یونس ۱۰/۱۴

وھوَ الَّذِیْ جعلکم خلائف الارض......

وہی تو ہے جس نے تمہیں زمین کا خلیفہ مقرر کیا ہے۔

چنانچہ خلیفہ اور وکیل کی ذمہ داری بنتی ہے کہ وہ اصل موکل یا مستخلف لہ کے احکام اور اوامر نافذ کرے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰٓى اَهْلِهَا ۙ وَ اِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِ ؕ النساء ۴/۵۸

اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ تم امانتیں ان کے مالکان تک پہنچا دو اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو عدل وانصاف کے ساتھ فیصلہ کرو۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ ۚ النساء ۴/۵۹

اے ایمان والو اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرو، رسول کی اطاعت کرو اور ان کی بھی جو تم میں سے صاحب اختیار ہوں۔

آخری آیت نے تو اسلام میں قانون سازی کے مصادر کی تحدید کر دی ہے جن کی انتہاء سرچشمہ واحد ہے اور وہ وحی الٰہی ہے۔ یہ مصادر حسب ذیل ہیں۔

اول......قرآن کریم، اور جو کچھ اس میں ہے اطاعت خداوندی کے لئے اس کی تطبیق وتنفیذ۔

دوم......سنت نبویہ بھی اللہ کی طرف سے ہے، اور اس پر عمل کرنے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت ہوتی ہے۔

سوم......اجتہاد مجموعی، یا ماہرین اہل فکر (جن کی لوگوں کے معاملات اور مصالح عامہ پر گہری نظر ہو) کا اجماع، اور وہ دینی اور دنیوی مسائل کا پورا ادراک رکھتے ہوں جیسے حکام، امراء، علماء، رؤساء، سپہ سالار، سیاسی ماہرین، معاشرتی اور اقتصادی ماہرین اور ماہرین صفت، وزراعت اور معاشی ماہرین وغیرہم۔ اجماع کے لئے ضروری ہے کہ اس کا تانا بانا نصوص شرعیہ یا مصلحت عامہ سے جڑتا ہو۔ بالخصوص اس موقع پر ہمیں امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کا قول اختیار کرنا پڑتا ہے کہ اجماع صرف علماء کے ساتھ خاص نہیں بلکہ علماء کے ساتھ عوام بھی اس میں داخل ہیں تاکہ صحیح طرح سے اجماع منعقد ہو جائے۔

چہارم......علماء مجتہدین کی طرف سے فردی اجتہاد۔ علمائے مجتہدین سے مراد اللہ اور رسول پر ایمان لانے والے، احکام شرعیہ اور ان کی اقسام، طرف اثبات، مختلف وجوہات دلالت (جو احکام کے مختلف مدلولات پر ہو) کا پورا پورا ادراک رکھنے والے ہوں، قواعد واحکام اور مختلف نظام ہائے زندگی کے استنباط کی صلاحیت رکھتے ہوں، مثلاً علماء کے ہاں معروف چند اصول یہ ہیں۔ جیسے قیاس، استحسان، استصلاح، عرف وعادت، سدذرائع، صحابی کا قول، شرائع من قبلنا اور استصحاب حال۔

اگر اجماع میں لوگوں کے درمیان اختلاف ظاہر ہو یا مجتہدین کے درمیان اختلاف ہو یا علمائے متخصصین کے درمیان اختلاف ظاہر ہو تو معاملے کو قواعد عامہ، مبادی شریعت اور متعین اساسی اہداف پر پیش کیا جائے گا تاکہ اجماع نصوص محکمہ اور دلائل قطعیہ سے متعارض نہ ہو بلکہ اسلامی روح اور شریعت اسلامیہ کے مقاصد کے ساتھ متفق ہو۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

فان تنازعتم فی شیءٍ فردوہ الی اللہ والرسول ان کنتم تومنون باللہ والیوم الآخر ذالك خیر واحسن تأویلاً

اور اگر کسی بات میں تم میں اختلاف واقع ہو تو اگر خدا اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہو تو اس میں خدا اور اس کے رسول (کے حکم) کی طرف رجوع کرو یہ البتہ اچھی بات ہے اور اس کا مآل بھی اچھا ہے۔

نزاع واختلاف میں جو لوگ فیصلہ کرنے والے ہوں ان کی تشکیل تحکیمی کمیٹی یا دستوری کمیٹی کی صورت میں بھی کی جاسکتی ہے۔اور یہ اختیار ماہرین علماء کو حاصل ہے جو نزاعی معاملہ کے ہر زاویہ کا ادراک رکھتے ہوں اور علم ومعرفت، عقل ودانش، عدالت وتقویٰ اور مروت میں درجۂ شہرت رکھتے ہوں جیسے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے منصب خلافت کی نامزدگی کے لئے شوریٰ تشکیل دی تھی۔

رائے شماری اور ووٹنگ میں اکثریتی رائے پر بھی عمل کیا جاسکتا ہے، چنانچہ فقہاء کی ایک جماعت کی یہ رائے بھی ہے کہ اکثر مجتہدین کا اتفاق حجت ہے۔اگرچہ اجماع نہ ہو، کیونکہ خلافت میں اجماع شرط نہیں۔

نیز حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے اللہ تعالیٰ کا ہاتھ (یعنی تائید) جماعت کے ساتھ ہے۔❶ تم جماعت کو لازمی پکڑے رکھو۔❷ ''سواد اعظم (یعنی بڑی جماعت) کی اتباع کرتے رہو۔''❸ یہ اس وقت ہے جب امام اعظم (سربرائے عامہ) کے سامنے واضح دلیل اور مصلحت سے اقلیت کی رائے واضح نہ ہو ورنہ امام اہل شوریٰ کی رائے پر عمل کرے۔''العزم'' کا یہی معنی ہے۔یعنی اہل رائے سے مشاورت کرنی ہے اور پھر جو امر واضح ہو اس پر عمل درآمد کرتا ہے۔جیسا کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے فرمایا: ''اگر کسی رائے پر تم دونوں کا اتفاق ہوجائے میں تمہاری مخالفت نہیں کروں گا۔''❹ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چھ کبار صحابہ رضی اللہ عنہم پر مشتمل شوریٰ تشکیل دی تھی اور رائے شماری میں اختلاف ہوجانے پر ابن عمر رضی اللہ عنہ جو کہ حجرہ کے باہر بیٹھے رہنے کے پابند تھے کے ووٹ کو آپ رضی اللہ عنہ نے فیصل قرار دیا تھا۔❺

تیسری بحث: قانون سازی کا اختیار......اس ضمن میں تین اختیارات ہیں۔اول قانون سازی❻ کا اختیار، سو یہ اختیار ارباب حل وعقد کو حاصل ہے جو نصوص شرعیہ سے احکام مستنبط کرسکتے ہوں۔

دوم......اختیار تنفیذ، سو یہ اختیار حاکم اعلیٰ اور اس کے وزراء کو حاصل ہے۔

سوم......اختیار قضائی، یہ اختیار ریاست کے قاضیوں کو حاصل ہے۔ان کے درمیان کوئی قطعی ٹرم نہیں ہے اور نہ ہی ان میں ادغام وانضمام ہے۔چنانچہ علی الرغم ہر اختیار مستقل ہے اور دوسرے سے جدا ہے ہاں البتہ یہ اختیارات دوسرے اختیارات کے معاون ہیں، یہ ڈیموکریسی کا جدید ترین نظریہ ہے جب کہ اسلام کو اس میں مسابقت کا پہلو حاصل ہے۔چنانچہ اسلامی ریاست میں یہ اختیارات اصول شریعت کے تابع ہوئے ہیں اور ان میں عدل وانصاف، آزادی وانسانی شرافت واحترام کو ترجیح حاصل ہوتی ہے، ظلم اور احکام کے استبداد کا خاتمہ پیش نظر ہوتا، جب امام کو دو طرح کے اختیارات قانون سازی اور نفاذ حاصل ہوئے ہیں تو امام اسلامی تعلیمات کا پابند کردیا جاتا ہے، شریعت سازی (حقیقی معنی کے ساتھ) کا وہ مالک نہیں ہوتا بلکہ اسے تو اجتہاد کا حق حاصل ہوتا ہے بشرطیکہ امام میں اجتہاد کی شرائط پائی جاتی ہوں۔

احکام شریعت کا احترام ان اختیارات پر عمل کی اساس ہے کیونکہ شریعت سازی کا حق صرف اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے، اسی لئے اسلامی شریعت سازی کا اختیار شخصی تسلط سے بالاتر ہے۔قانون سازی کا اختیار کتاب وسنت، اجماع امت اور اجتہاد کے ساتھ مخصوص ہے یہ مصادر مستقل فی ذاتہ ہیں۔

---

❶......رواہ الترمذی عن ابن عمر ورواہ النسائی والطبرانی عن عرفجہ۔ ❷رواہ احمد ورفعہ الطبرانی۔ ❸رواہ عبدبن حمید وابن ماجہ عن انس۔ ❹تفسیر ابن کثیر ۱/ ۴۲۰۔ ❺تاریخ الا سلام السیاسی للدکتور حسن ابراهیم ۱/ ۲۵۴۔ ❻شریعت سازی اور قانون سازی کا اصل اختیار اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے مجتہدین کی طرف شریعت سازی کی نسبت مجازاً کی جاتی ہے۔

امام ان کا پابند اور نفاذ پر عمل درآمد کرانے کا پابند ہے۔ جیسے محکمہ قضاء مستقل ہے۔ ان مصادر میں اسلام کے مبادی واصول میں سب سے زیادہ اہمیت کا حامل شوریٰ کا قیام بھی ہے جو کسی طرح بھی استبداد کی حمایت نہ کرتی ہو۔ چنانچہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ میں نے تمہارے درمیان دو چیزیں چھوڑی ہیں جب تک تم ان کو پکڑے رکھو گے گمراہ نہیں ہوگے۔ ایک کتاب اللہ اور دوسری میری سنت۔ ❶

اس نص نے اسلامی قانون سازی کی سیادت واختیار کو بالکل نمایاں کر دیا ہے۔ اور اس میں ہر مسلمان سے عمل کا مطالبہ کیا گیا ہے اگر چہ حاکم وقت کا ارادہ اس کے خلاف ہو کیونکہ خالق کی معصیت میں مخلوق کی اطاعت کچھ حیثیت نہیں رکھتی، بلکہ اطاعت تو اچھی بات کی کی جاتی ہے۔

اسلام میں تین اختیارات (اجتہاد، تنفیذ اور قضاء) قانون سازی کی اساس پر قائم ہیں مذکور مطلق العنانی پر ان کا قیام ہے، چنانچہ جب امام یا قاضی اجتہاد کرے گا وہ امامت وقضاء کے عہدہ کی حیثیت سے اجتہاد نہیں کرے گا بلکہ وہ مجتہد ہونے کی حیثیت سے مسائل، احکام کا استنباط کرے گا، اسی طرح قضائی اور تنفیذی اختیارات کو ایک امام میں جمع کرنے سے قضاۃ کے استقلال پر اثر نہیں پڑتا کیونکہ سب اسلامی قانون کا التزام کیے ہوتے ہیں۔

اس صورت میں الگ سے رکنی اختیار یا شخصی اختیار کے معدوم ہونے سے کوئی خطرہ نہیں جیسے کہ عصر حاضر میں بہت ساری حکومتوں میں اس کا رواج ہے۔ کیونکہ دینی مانع مسلمان کے عمل کی اساس ہے خواہ مسلمان حاکم ہو یا قاضی یا عام فرد ہو، جدید حکومتوں میں قائم شدہ ٹرم تین اہداف کی اساس پر ہے۔ فری آزادی کی ضمانت، حکومت کی قانونی حیثیت سے ضمانت اور تقسیم عمل۔ اسے اختیار کرنے میں کوئی چیز مانع نہیں بالخصوص عصر حاضر میں جب کہ دینی مانع میں کمی واقع ہوگئی ہے، خوف خدا دلوں سے جاتا رہا ہے، ظلم وتعسف اور انحراف عام ہو چکا ہے جیسے کہ بنوامیہ اور بنوعباس کے بعض خلفاء سے اس کا وقوع بھی ہوا ہے۔

قانون سازی کا اختیار جسے اجتہاد سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے اس معنی میں مستقل نہیں کہ دوسرے تمام محکمات سے ہٹ کر قانون سازی کی جائے جو کہ صدر اسلام میں معروف تھا، رہی بات قضاء کی سوا گر چہ صرف خلیفہ تک اس کا نفاذ محدود نہ ہو تو یہ اختیار قاضی کے مجتہد ہونے کی حیثیت سے ہوتا ہے، کیونکہ وہ خدائی مصدر سے احکام اخذ کرتا ہے نہ کہ تنفیذی اختیار سے۔

لیکن ان اختیارات کے درمیان نفاذ کے اعتبار سے تعاون ہے، چنانچہ تنفیذی اختیارات کی اتھارٹی پر ضروری ہے کہ وہ اساسی امور اور قضایا کے حوالے سے مجلس شوریٰ کی قراردادوں کا نفاذ کرے، لیکن یہ اتھارٹی سرکاری وسائل کو تنفیذ کے لئے بروئے کار لانے میں آزادی حاصل ہو۔

ماوردی کہتے ہیں: امیر یا والی کی مظالم پر نظر ہو، اگر مظلمہ ایسا ہو کہ اس میں احکام کا نفاذ ہو سکتا ہو اور قضاۃ اور حکام نے جاری کر دیئے ہوں تو امیر کے لئے معاونت جائز ہے تا کہ حق دار کو حق مل سکے اور ٹال مٹول کرنے والے سے حق دار کو پورا پورا حق دلا سکے۔ کیونکہ امیر اور والی کی ذمہ داری ہے کہ ظلم کی روک تھام کرے، امیر رحم دلی اور انصاف پسندی کا دامن نہ چھوڑے، اگر مظالم ایسے ہوں کہ ان میں احکام کی تنفیذ کی ازسرنو ضرورت ہو تو اس میں قضاء کی ابتدا کرے اور اس امیر کو روک دے کیونکہ یہ ایسے احکام ہیں جو عقد امارت کو شامل نہیں بلکہ انہیں شہر کے متعین حاکم کو سونپ دے۔ ❷

چوتھی بحث: قانون سازی میں صاحب حق......متذکرہ بالا تفصیل کی بنا پر یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ سوائے اللہ کے کسی کو قانون سازی کا حق نہیں، خواہ کوئی حاکم ہو یا کوئی متعین جماعت ہو یا کوئی محکوم۔ کیونکہ کسی فرد کو قانون سازی کا اختیار سونپنے میں بڑی قباحتیں ہیں۔ چنانچہ وہ جانبداری سے کام لے سکتا ہے، اس کا بنایا ہوا قانون مصالح عامہ کو متاثر کر سکتا ہے اور وہ قانون مخصوص خواہشات کا ملغوبہ ہو سکتا ہے،

❶، ❷......اصول الفقہ الاسلامی للمؤلف ۱/۴۱۸۔

اس میں امت کی مصلحت کو بھی نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔ یہ امر ہمارے سامنے اور زیادہ واضح ہو جاتا ہے جب سیاست کو دین سے الگ کر لیا گیا اور قانون سازی کا اختیار چند افراد (پارلیمنٹ) کو سونپ دیا گیا، یہاں تک کہ ہم کسی قانون کو حتمی نہیں کہہ سکتے کہ وہ اپنی جگہ اکمل واتم ہے۔ کیونکہ خدائی احکام اور اوامر کے متعلق غفلت سے کام لیا جاتا ہے اور نواہی سے اجتناب کا پہلو نہیں برتا جاتا۔ قرآن کریم تو نہایت تاکید کے ساتھ اس امر پر زور دیتا ہے کہ قانون سازی کا اختیار صرف اللہ اور اس کے رسول کو حاصل ہے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّ لَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗۤ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ الاحزاب ۳۶/۳۳

جب اللہ اور اس کا رسول مؤمنوں کے کسی معاملہ کے متعلق کوئی فیصلہ کر دیں تو کسی مؤمن مرد اور کسی مؤمن عورت کو اس کے متعلق اختیار نہیں ہوتا۔

فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْۤ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا ﴿۶۵﴾ النساء ۶۵/۴

فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖۤ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ﴿۶۳﴾ النور ۶۳/۲۴

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اسی روش کو اپنے اوپر لازم کر لیا تھا، چنانچہ جب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس کوئی جنرل سطح کا عوامی مقدمہ یا کوئی شخصی مقدمہ لایا جاتا تو آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس کا حل کتاب اللہ میں تلاش کرتے، اگر کتاب اللہ میں اس کا حل مل جاتا تو اسی کے مطابق فیصلہ کر دیتے، اگر کتاب اللہ میں اس کا حل نہ ملتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں اس کا حل پاتے تو سنت سمجھ کر فیصلہ کر دیتے، اگر سنت میں بھی اس مقدمہ کا حل نہ ملتا تو آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روساء اور عظما (بڑے صحابہ) کو جمع کرتے ان سے مشاورت کرتے اگر کسی نقطہ پر ان کی رائے جمع ہو جاتی تو اسی کے مطابق فیصلہ کر دیتے۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور بقیہ صحابہ کا بھی یہی طریقہ کار رہا اور مسلمان بھی اسی روش کے پابند رہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو قاضی بنا کر سوئے یمن روانہ کیا، بوقت روانگی آپ نے فرمایا: اے معاذ! اگر تمہارے پاس کوئی مقدمہ آجائے تو اس کا فیصلہ کیسے کرو گے؟ عرض کی: کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ فرمایا: اگر اس کا حل کتاب اللہ میں نہ پاؤ؟ عرض کی: رسول اللہ کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ فرمایا: اگر سنت رسول میں اس کا حل نہ پاؤ؟ عرض کی: پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس میں کوئی کوتاہی نہیں ہوگی، رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرط مسرت میں معاذ رضی اللہ عنہ کی سینے پر ہاتھ مارا اور فرمایا: تمام تعریفیں اس ذات کے لئے ہیں جس نے اپنے رسول کے قاصد کو اس حق کی موافقت عطا کی جس سے اللہ اور اس کا رسول راضی ہے۔ ❶

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر نقل کیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: میں نے عرض کی: اے اللہ کے رسول! ہمیں کوئی ایسا قضیہ پیش آسکتا ہے جس کا حل قرآن میں موجود نہ ہو اور نہ ہی آپ کی سنت میں اس کی طرف کوئی اشارہ ہو؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: علمائے مؤمنین کو جمع کرنا اور ان کی شوریٰ مقرر کر لینا اور اس میں کسی فرد واحد کی رائے کو ترجیح نہ دینا۔ ❷

لیکن ارباب بندوکشاد عوام سے تحقیق وجستجو کر کے مجتہدین کا انتخاب کریں جن کی معاشرتی عمرانی اور معاشی حالات کے تغیرات پر گہری نظر ہو، گویا عوام کے اختیار کی نمائندگی انہی ماہرین علماء کو سپرد ہوتی ہے، تاہم یہ بھی اسلام کے احکام کے ساتھ مقید ہیں، انہیں ایسے امور جن میں کوئی نص اور اجماع نہ ہو اور نہ امور نئے پیش آنے والے حالات وواقعات کے متعلق ہوں اور دنیوی ہوں انہیں مصالح عامہ کی رعایت رکھنا ضروری ہے۔

متذکرہ بالا تفصیل سے اس امر کی وضاحت ہوگئی ہے کہ سیادت اصلیہ (اصل اختیار) صرف اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے، لہٰذا امر ونہی (کسی حکم کو بجالانے یا ممانعت) میں اللہ تعالیٰ کے بنائے ہوئے قانون کی طرف رجوع لازمی ہے، ہاں البتہ سیادت عملیہ (اختیار عمل) عوام کو حاصل ہے بایں طور کہ اس میں ارباب بندوکشاد کی معاونت شامل ہو، ارباب حل وعقد کسی مخصوص جگہ میں جمع ہو سکتے ہیں جو مسجد کے متبادل ہو جیسے عصر

---

❶......اعلام الموقعين ۸۳/۱. ❷مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها للاستاذ علال الفاسي ص ۵ ط ۲.

حاضر میں قومی اسمبلی کے ارکان اسمبلی ہال میں جمع ہوجاتے ہیں اور مسلمانوں کو پیش آمدہ مسائل پر سیر حاصل بحث کرتے ہیں۔اس میں ایک شرط کی پاسداری ضروری ہے کہ ارکان احکام اور اسلامی قانون سازی کے بنیادی عناصر کی رعایت رکھیں اور ارکان مقننہ کی حیثیت سے جو مسودۂ قانون تیار کریں وہ اسلامی نقطہ نظر کے ہم آہنگ ہو۔

مجلس ارباب حل وعقد میں کوئی فرد اگر خلیفہ یا امیر یا قاضی بن جائے تو وہ اجتہاد سے کام لے سکتا ہے بشرط یہ کہ اس کا اجتہاد ائمہ مجتہدین کے اجتہاد سے متصادم نہ ہو، اس صورت میں خلیفہ یا امیر یا قاضی کی رائے قانونی حیثیت سے لازمی ہوگی کیونکہ وہ صاحب اختیار کی حیثیت رکھتا ہوتا ہے۔

اصولی طور پر اجتہاد کے لئے جو شرائط مقرر کی گئی ہیں تو ان شرائط کے پائے جانے پر انسان درجہ اجتہاد کو پاسکتا ہے، ان میں سے اہم شرائط یہ ہیں: لغت عربیہ سے کامل واقفیت کا ہونا، قرآن وسنت سے واقفیت کا ہونا، مآخذ سے استنباط حکم کی صلاحیت کا ہونا اور مقاصد شریعت کی سمجھ بوجھ کا ہونا۔ اجتہاد میں بحث وتمحیص سے بھی سہارا لیا جاسکتا ہے۔

اجتہاد کا دائرہ کار محصور ومحدود ہے، اور صرف انہی امور میں اجتہاد کی گنجائش نکلتی ہے جن میں خود نص (قطعی الثبوت یا قطعی الدلالۃ نص) موجود نہ ہو یا وہ امور ایسے نہ ہوں جن کا ضروریات دین میں سے ہونا متعین ہو جیسے پانچ نمازیں، روزہ، زکوٰۃ، حج اور زنا، سرقہ، رہزنی، شراب نوشی، قتل وغارت کی حرمت۔ چنانچہ یہ احکام منصوص ہیں ان میں اجتہاد کی گنجائش نہیں اسی طرح قصاص، حدود اور محارم سے نکاح کی حرمت بھی منصوص ہے ان میں بھی اجتہاد کی گنجائش نہیں، ان سے ہٹ کر جو قضیہ پیش آئے اور اس میں کوئی نص بھی نہ ہو امیر یا قاضی اس میں اجتہاد کرسکتا ہے، اس کی وضاحت یوں ہے کہ وہ احکام جن میں ظنی الثبوت اور ظنی الدلالت (یا ان دو میں سے کوئی ایک صورت ظنی ہو) نص وارد ہو اور وہ احکام جن میں نہ کوئی نص وارد ہو اور نہ ہی اجماع ہوا ہو ان میں اجتہاد کی گنجائش موجود ہوتی ہے۔

چنانچہ مختلف مجالس قانون ساز کی جانب سے پیش کردہ قوانین جو اسلام سے متصادم نہ ہوں وہ فقہ اسلامی میں مقررہ قواعد اجتہاد کے بھی خلاف نہیں۔

خلاصہ.....شریعت میں اجتہاد کو اس امر میں پابند کردیا گیا ہے کہ وہ احکام شرعیہ جن کا مصدر خدائی امور سے مستفاد ہو اور حاکم فرد واحد کے اجتہاد کو قانون بنا کر نافذ کرسکتا ہے اس میں اکثریتی رائے کا ہونا شرط نہیں اس کے برعکس عصر حاضر میں حکومتیں من چاہی قانون سازی کرتی ہیں اور پھر لابنگ (ملاقاتیں وغیرہ) کرکے اکثریتی رائے حاصل کرکے اس قانون کو نافذ کرلیتی ہیں۔

دوسری فصل.....اعلیٰ انتظامی اختیارات (امامت وحکمرانی)

اس فصل کے ضمن میں دس مباحث ہیں۔

پہلی بحث: امامت کی تعریف.....امامت عظمیٰ، امارت عظمیٰ، خلافت اور امارت مؤمنین اسلامی حکومت کے سربراہ اعلیٰ کو کہتے ہیں، علمائے اسلام نے امارت عظمیٰ کی مختلف تعریفیں کی ہیں اگرچہ ان سب کی مراد قریب قریب ہے، گویا سربراہ اعلیٰ کا ہونا اہم ہے خلافت کا ہونا شرط نہیں وہ سربراہ ایسا ہو جو ریاستی امور کو سرانجام دے سکتا ہو، ملکی امور میں سربراہی کرسکتا ہو اور دشمنوں کی شرارتوں کا دفعیہ کرسکتا ہو۔

دہلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

خلافت.....ایسی عمومی (جنرل قسم کی) سربراہی ہے جس کے ذریعہ احیائے علوم دین سے اقامت دین، ارکان اسلام اور جہاد کا قیام، لشکروں کو ترتیب دینا، فوجیوں کی ڈیوٹی اور ان کی تنخواہوں کا انتظام، انہیں مال غنیمت کا دینا، عدلیہ کا قیام، حدود کا اجراء، مظالم کا دفعیہ، امر

بالمعروف اور نہی عن المنکر جیسے اہم امور کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نائب کی حیثیت سے عملی شکل دینا۔ ❶

علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: خلافت: دینی و دنیوی امور میں عمومی سربراہی ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نائب کی حیثیت سے ہو۔ ❷

ماوردی کہتے ہیں: امامت دین کی حفاظت اور دنیوی معاملات میں تدبر و نظم کے سلسلہ میں صاحب نبوت کی نیابت کا نام ہے۔ ❸

علامہ ابن خلدون نے منصب امامت کی ذرا مختلف تعریف کی ہے:

هى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة اليها

یعنی لوگوں کو شرعی طرز فکر کے مطابق چلانا جس سے ان کی آخرت کی مصلحتیں بھی پوری ہوں اور وہ دنیوی مصلحتیں بھی جو آخرت کی بہتری پر منتج ہوتی ہوں۔ چنانچہ دنیا کی تمام مصلحتیں مشارع کے نزدیک اخروی مصلحتوں پر منتج ہوتی ہیں ❹ چنانچہ خلافت: دین کی حفاظت اور دنیوی معاملات میں تدبر و نظم کے سلسلہ میں صاحب شرع کی نیابت کا نام ہے۔

ان سب تعریفوں سے واضح ہو جاتا ہے کہ منصب امامت، امور دین اور سیاست دنیا کو اسلامی شریعت کے مطابق ڈھالنے کا نام ہے تا کہ دنیا و آخرت کی مصلحتیں احسن طریقہ سے متحقق ہو سکیں۔ چنانچہ اس عظیم منصب کا مطمح نظر اعتقادی، انسانی اور اخلاقی پہلوؤں کو وجود دینا اور اس کے ساتھ ساتھ مادی پہلو کو بھی لے کر چلنا ہے گویا روحانیت اور مادیت دونوں عناصر کو اس طرح یکجا کر کے آگے بڑھنا تا کہ اعلیٰ معاشرہ اور زمین پر حقیقی خوشحالی وجود میں لائی جا سکے، بایں ہمہ ان اہداف کو حاصل کرنے کے لئے خدائی رہنمائی کو دست و بازو بنانا ضروری ہے۔

متذکرہ بالا تعبیر کی رو سے خلافت کا تمام تر اوڑھنا بچھونا ہدایت خداوندی ہے، واضح رہے یہی وہ نکتہ ہے جس سے عصر حاضر کی سیاسی حکمرانی مغایر اور جدا ہو جاتی ہے کیونکہ موجودہ سیاسی حکمرانی کا دارومدار خود ساختہ قوانین پر ہے، جب کہ ان قوانین میں معاشرتی فلاح کو مدنظر رکھا جاتا ہے اگر اس فلاح سے کتنا بڑا دینی حرج لازم آتا ہو۔

دوسری بحث: اسلام میں حکومت قائم کرنے کا حکم..... خواہی نخواہی حکومت کے موجود ہونے کو عقل واجب سمجھتی ہے اور فی الواقع حکومت کا ہونا ناگزیر ہے، عصر حاضر میں تو حکومت کا ہونا فرض سمجھا جاتا ہے۔ تاہم امامت کبریٰ کے وجوب اور جواز میں معمولی سا اختلاف ہے، امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں۔ ❺ اس امر کا یقین ضروری ہے کہ عوام کے امور کی سربراہی دین کی اہم اور ابدی ضرورت اور ذمہ داری ہے بلکہ یوں کہیے کہ دین کا قیام تو بس امامت ہی سے ممکن ہے، چنانچہ انسانوں کی ضروریات ایک دوسرے کی معاونت سے پوری ہوتی ہیں اور یہ ضرورت اجتماعیت اور معاشرت کو لازم ہے اور اجتماعیت کے لئے کسی سربراہ کا ہونا ضروری ہے، چنانچہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جب تین آدمی سفر پر نکلیں تو وہ اپنے میں سے ایک کو امیر مقرر کر لیں۔ ❻

امامت کبریٰ میں اسلامی فرقوں کے اختلاف کو تین تعبیرات میں لایا جا سکتا ہے:

۱..... مذہبِ وجوب ۲..... مذہبِ جواز ۳..... اور وجوب علی اللہ کا مذہب۔

اول: وجوبِ امامت کا مذہب..... علمائے اسلام (اہل سنت والجماعت، مرجیہ، شیعہ، اکثر معتزلہ اور اکثر خوارج) کی بھاری اکثریت کی رائے ہے کہ امامت کبریٰ کا قیام واجب ہے یا حتمی فریضہ ہے۔ ❼ ابن حزم لکھتے ہیں۔ ''جمیع اہل سنت، جمیع مرجیہ، جمیع شیعہ اور

---

❶..... اکلیل الکرامة فی تبیان مقاصد الا مامة لصدیق حسن خان ص ۲۳۔ ❷شرح العقائد النسفیه، الخلافة لرشید رضا ص ۱۰۔ ❸الاحکام السلطانی ص ۳۰۔ ❹مقدمه ابن خلدون ص ۱۹۱۔ ❺السیاسة الشرعیةلا بن قیم، ص ۱۶۱۔ ❻رواه ابوداؤد عن ابی سعید وابی هریرة۔ ❼شرح العقائد النسفیه للتفتازانی ص ۱۴۲ حجة الله البالغه للدهلوی ۲/۱۱۰، اصول الدین للبغدادی ص ۲۷۱، الا حکام السلطانیه للماوردی ص ۳

جمیع خوارج کا اجماع ہے کہ امامت امر واجب ہے اور امت پر واجب ہے کہ وہ عادل امام کی اطاعت کریں تا کہ امام اللہ تعالیٰ کے احکام کا نفاذ کر سکے اور احکام شریعت کے مطابق امور کی تدبیر و نظم قائم کر سکے۔ اس اجماع سے نجدی خوارج مستثنیٰ ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک امامت کا قیام امت پر فرض نہیں، بلکہ لوگوں پر اتنا ضروری ہے کہ وہ حق وانصاف سے ایک دوسرے کے معاملات طے کریں۔ ❶ ماوردی کہتے ہیں: جب امامت کا وجوب ثابت ہو چکا تو یہ فرض علی الکفایہ (یعنی نماز جنازہ کی طرح فرض کفایہ) ہے جیسے جہاد اور حصول علم فرض کفایہ ہے۔ جب اہل شخص منصب امامت سنبھال لے تو بقیہ انسانوں سے یہ فرض ساقط ہو جاتا ہے۔ ❷

پھر اس مذہب کے قائلین تین گروہوں میں منقسم ہیں۔ چنانچہ اکثر اشاعرہ، معتزلہ اور اہل عترہ کہتے ہیں: امامت شرعاً واجب ہے کیونکہ امام شرعی امور کا قیام عمل میں لاتا ہے۔

شیعہ امامیہ کہتے ہیں: امامت محض عقلاً واجب ہے کیونکہ کسی نہ کسی لیڈر کی ضرورت پڑتی جو مظالم کی روک تھام کر سکے اور مقدمات کو نمٹا سکے، تاہم اگر سرے سے امامت اور حکومت معدوم ہو تو لاقانونیت اور افراتفری عروج پر ہوگی۔

جاحظ، بلخی، کعبی، ابوالحسین خیاط اور حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: امامت عقلاً اور شرعاً واجب ہے۔

اس مذہب کے دلائل..... اس مذاہب کے قائلین نے شرعی، عقلی اور کچھ نظریاتی دلائل پیش کئے ہیں۔

۱۔ برہان شرعی..... یہ اجماع ہے، چنانچہ صحابہ اور تابعین کا وجوب امامت پر اجماع ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے فوراً بعد اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تجہیز و تکفین سے پہلے صحابہ سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہو گئے، مہاجرین والانصار کے اکابرین کی مشاورت کے بعد صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دست حق پرست پر بیعت کر لی۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے امامت کبریٰ کو امامت صغریٰ پر قیاس کیا تھا چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوران مرض حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو نماز میں لوگوں کی امامت کرنے کے لئے آگے بڑھایا تھا۔ دوسرے دن مسلمانوں نے مسجد میں اس بیعت کو برقرار رکھا۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کا امام اور خلیفہ کے موجود ہونے کی ضرورت پر اجماع ہے۔

ایجی اپنی تصنیف مواقف میں اور شارح جرجانی کہتے ہیں: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد صدر اول میں اس امر پر مسلمانوں کا اجماع متواتر رہا ہے کہ امام سے خالی کوئی وقت نہ رہے، حتیٰ کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اپنے مشہور خطبہ میں فرمایا: اے لوگو ہوشیار رہو اور سنو! محمد صلی اللہ علیہ وسلم وفات پا چکے ہیں، اس دین کو قائم رکھنے کے لئے کسی سربراہ کا ہونا لابدی ہے۔ چنانچہ سبھی صحابہ رضی اللہ عنہم نے امام وخلیفہ کے قیام کی طرف جلدی سے آگے بڑھے، جب کہ دیگر اہم امور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تجہیز و تکفین کو مؤخر کیا، اس وقت سے لے کر آج تک متواتر لوگوں کا یہی دستور رہا ہے۔ ❸

اجماع حجت قطعیہ ہے، چنانچہ اس اجماع کی رو سے ہر وقت کسی نہ کسی امام کا موجود ہونا واجب ہے، چونکہ لوگ العوام کالانعام کی مثل ہیں، امام نہ ہونے کی صورت میں لاقانونیت اور افراتفری پھیلنے کا قوی اندیشہ ہوتا ہے۔

اس اجماع کی تائید کتاب وسنت سے بھی ہوتی ہے، ماوردی کہتے ہیں: شریعت نے مختلف امور امام کو سونپے ہیں، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ ۚ

---

❶..... الفصل فی الملل والنحل ۸۷/۴، المحلی ۴۳۸/۹، مسالہ ۱۷۶۸۔ ❷ الأحکام السلطانیہ ص ۳۔ ❸ المواقف وشرحہ ص ۶۰۳۔

اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو، رسول کی اطاعت کرو اور تم میں سے جو صاحب اختیار ہوں ان کی بھی۔ النساء ۴/ ۵۹

چنانچہ قرآنی آیت کی رو سے صاحب اختیار لوگوں کی اطاعت ہمارے اوپر فرض ہے۔ ہشام بن عروہ، ابو صالح سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کرتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عنقریب میرے بعد تمہیں مختلف قسم کے ولاۃ (والی کی جمع بمعنی حکمران) سے واسطہ پڑے گا، چنانچہ نیکوکار سے بھی تمہیں واسطہ پڑے گا اور وہ تمہارے ساتھ نیکی اور بھلائی سے معاملہ کرے گا، اور فاجر سے بھی واسطہ پڑے گا وہ فسق وفجور سے تمہارے ساتھ معاملہ کرے گا۔ ان کی بات سنو اور جو بات حق کے موافق ہو اس میں ان کی فرمانبرداری کرو، اگر وہ بھلائی کریں تو اس کا فائدہ تمہیں بھی ملے گا اور ان کو بھی ملے گا، اگر وہ برائی کریں تو ان کا یہ معاملہ تمہارے حق میں جائے گا اور ان کے خلاف جائے گا۔'' اس مضمون میں اور آیات بھی ہیں:

وَ اَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَ لَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ

اللہ تعالیٰ کی نازل کردہ تعلیمات کے مطابق لوگوں کے درمیان فیصلے کرو اور ان کی خواہشات پر مت چلو۔ المائدہ ۵/ ۴۹

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ ۚ فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ ۭ

اہم امور میں ارباب حل وعقد سے مشاورت کرو اور جب تمہارا عزم پختہ ہو جائے تو اللہ پر بھروسہ کرلو۔ آل عمران ۳/ ۱۵۹

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلیٰ سیاسی بصیرت سے امامت کی ایسی مثال قائم کردی جس کی نظیر کسی سربراہ میں نہیں مل سکتی چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدود بھی قائم کیں، اقوام کے ساتھ معاہدات بھی کئے، جنگی لشکروں کو تیار کرکے بھی آفاق واطراف میں روانہ کئے، والیوں کو تیار کیا، دیوانی اور فوجداری مقدمات نمٹائے۔

۲۔ برہان عقلی...... انسان عمرانیت پسند اور تمدن کا خوگر ہے اور یہ فطری امر ہے کہ تمدن پسندی کے زیر اثر معاشرہ میں تنازعات اور اختلافات کا وقوع ہوسکتا ہے کیونکہ انسانی فطرت ذاتی فوائد اور ذاتی مصالح کو ترجیح دیتی ہے، یہ تنازعات بسا اوقات جھگڑا، فساد ولاقانونیت پر منتج ہوجاتے ہیں جس سے انسانی ہلاکت کا اندیشہ قوی تر ہوجاتا ہے، اس لئے حفظ ماتقدم کے طور پر ایسے انتظامات کا پیشتر ہونا ضروری ہے تاکہ مفسدین کو شروع ہی سے ہڑبونگ کا موقع ہی نہ ملے، نیز ایسے قوانین کا بھی ہونا ضروری ہے جو فساد اور لاقانونیت کے لئے رکاوٹ بن سکیں اور مفسدین کے دل میں اس کا کھٹکا لگا رہے۔ لامحالہ اس قسم کا انتظام صرف سلطان ہی کرسکتا ہے، معلوم ہوا سلطان کا موجود ہونا واجب ہے۔ ماوردی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: علماء کی ایک جماعت کے نزدیک امامت عقلاً واجب ہے، کیونکہ ایک سربراہ کے آگے سر تسلیم خم ہونا لابدی ہے جو رعایا کو ظلم سے باز رکھ سکے، تنازعات اور مقدمات میں لوگوں کے درمیان فیصلے کرسکے، اگر امراء اور سربراہ نہ ہو تو لوگ بھیڑ بکریوں کی مانند لاقانونیت کا شکار ہوجائیں گے، چنانچہ جاہلی شاعر ''افواہ اودی'' کہتا ہے۔

لا يصلح الناس فوضى لاسراة لهم ولا سراة اذا جهالهم سادو

وہ قوم جس کا کوئی سردار نہ ہو لامحالہ وہ لاقانونیت کا شکار ہوجاتی ہے اور جب کسی قوم کے جہلاء سردار بن بیٹھیں تو درحقیقت ان کا کوئی سردار ہوتا ہی نہیں۔

برہانِ منصبی...... زمین پر دنیا کا خلیفہ ہونا انسانی منصب ہے اور انسان ہی بار امانت (یعنی فرائض اور دینی تکالیف) اٹھاتا، تاہم یہ منصب علی وجہ الاتم تدبیر ونظم کے وجود پر موقوف ہے، چنانچہ ذمہ داریاں تبھی پوری کی جاسکتی ہے جب حکومت موجود ہو خواہ یہ ذمہ داریاں مخصوص عبادات ہو جیسے نماز، حج، عمرہ یا اسلامی شعائر کی شکل میں ہوں جیسے اذان، جمعہ، عیدین یا معاملات کے قبیل سے ہوں جیسے بیع وشراء اور دیگر معاملات، یا یہ ذمہ داریاں اجتماعی ہوں جیسے جہاد، امر بالمعروف، نہی عن المنکر، فلاحی کاموں میں تعاون، شر وفساد کا قلع قمع اور

بدعات کا خاتمہ۔

بالخصوص ہر ایسی بگاڑ جو محتاج اصلاح ہو اس کی درستی تبھی ممکن ہے جب اصلاح کن وسائل کو حکومت کی قوت اور غلبہ کی پشت پناہی حاصل ہو۔ ایسی مثال نایاب ہے کہ کوئی درست وصواب نظریہ اس منطق کے مخالف ہو یا وہ نظریہ ہمارے اس بیان کردہ تصور سے جدا ہو علامہ نسفی کہتے ہیں: مسلمانوں کے لئے کسی امام کا ہونا نہایت ضروری اور لابدی ہے جو احکام کا نفاذ کر سکے، حدود قائم کر سکے، سرحدوں کی حفاظت کروا سکے، جنگی لشکروں کو تیار کر سکے، لوگوں سے زکوٰۃ وصدقات وصول کر سکے، شر پسندوں اور رہزنوں کا خاتمہ کر سکے، جمعہ اور عیدین کا قیام کر سکے، عوام کے مقدمات ومنازعات کو نمٹا سکے، بغیر ولی کے جو لڑکیاں اور لڑکے ہوں ان کی شادیاں کرا سکے اور حاصل ہونے والے مال غنیمت کو تقسیم کر سکے۔❶

علامہ ایجی مواقف میں لکھتے ہیں: امام کے موجود ہونے سے ضرر کا دفعیہ ہے، اور شرعاً ضرر کا دفعیہ واجب ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ہمیں اس چیز کا علم ہے کہ شارع نے جو معاملات، مناکحات (نکاح) جہاد، حدود، شعائر دینیہ، مشروع کئے ہیں یہ ایسے مصالح ہیں جو آخر کار معاش ومعاد کے اعتبار سے مخلوق ہی کی طرف راجع ہیں اور یہ مقصد بغیر امام کے حاصل نہیں ہو سکتا۔

اس ضمن میں متذکرہ بالا تفصیل کے بعد ایک اور برہان بھی ہے وہ یہ کہ ریاست کا دارومدار عدلیہ پر بھی ہے تاکہ لوگوں کے تنازعات اور مقدمات نمٹائے جا سکیں، بالخصوص اب جب کہ قبائلی سسٹم ختم ہو چکا جس میں قبیلہ کا سربراہ اپنی خواہش اور عرف کے مطابق فیصلہ کر دیتا تھا، نیز اگر کسی جھگڑے کے فریقین کا کسی منصف (ثالث) پر اتفاق نہ ہو سکے تو لامحالہ فریقین نے خواہی نخواہی عدالت کی راہ لینی ہے۔ اسلام میں عدلیہ کا مقصد صرف یہی نہیں کہ عدل وانصاف عام ہو اور مقدمات نمٹائے جائیں بلکہ عدلیہ کے مفہوم میں قدرے وسعت ہے چنانچہ احکام شریعت کا نفاذ، حرام کردہ امور کی حرمت کی رعایت، انسانیت کا احترام، نیکی اور بھلائی کی حوصلہ افزائی، منکرات وفواحش کا خاتمہ بھی عدلیہ کی ذمہ داری ہے۔

چنانچہ اگر سرے سے عدلیہ کا وجود ہی نہ ہو تو بعض لوگوں کا استیصال ہو جائے بلکہ انسانیت کی بقا داؤ پر لگ جائے گی، یوں کہیے کہ عدلیہ کا وجود رحمت، اس کا انتظام فرض، اور عدلیہ کو وجود دینا حکومت کی اہم ترین ذمہ داری ہے۔

جب ہم نے ملاحظہ کر لیا کہ اسلام میں دینی اور دنیوی امور کی حفاظت حکومت کا اہم ترجیحی مقصد ہے تاکہ انسانیت کو دنیا اور آخرت میں سعادت نصیب ہو تو اس سے ہمیں یہ بھی معلوم ہو چکا کہ امامت کا قیام ناگریز اور لابدی ہے ورنہ لاقانونیت، فساد اور ظلم عام ہو جائے گا۔

دوم: جواز امامت کے قائلین..... فقہاء کی ایک مختصر سی جماعت کے نزدیک امامت جائز ہے واجب نہیں، ان میں نجدی خوارج، ضرار، ابوبکر اصم معتزلی، ہشام، فوطی اور عباد بن سلیمان شامل ہیں۔ اصم معتزلی کہتا ہے: اگر لوگ ظلم وجور سے رک جائیں تو انہیں امامت کی چنداں ضرورت نہیں۔

علامہ ابن خلدون مقدمہ میں لکھتے ہیں: یہ لوگ اعلیٰ مثال وجود میں لانے کے لئے تگ ودو کرتے رہے ہیں، ملکی انتظام یا خلافت سے معارض رہے ہیں ظلم، جبر اور لذات سے گریز نہیں کیا، دوسروں کے حقوق پر ڈاکے، ڈالتے رہے ہیں اور استبداد سے بھی گریز نہیں کیا۔

تاہم یہ لوگ امامت کے معاملہ میں لاپرواہی نہیں برتتے جب کہ امامت سے احکام شریعت کی تنفیذ ہوتی ہو بلکہ بسا اوقات امامت کے وجوب کا اعلان کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کا مدعا یہ ہے کہ لوگ اپنے تئیں احکام شریعت کا نفاذ کرنے کے پابند ہیں اور کسی قوت قاہرہ کی ضرورت نہیں، یہی مقصد تو عصر حاضر کی جمہوریت کا ہے جو اس کی کامل ترین صورت سمجھی جاتی ہے چنانچہ سیاسی فلسفیوں سے یہی امر منقول ہے۔ لیکن

---

❶.....شرح العقائد النسفیه للتفتازانی ص ۱۴۲۔

اپنے تیئں احکام شریعت کا نفاذ متعذر اور دشوار ہے، چنانچہ اگر حکومت کے ساتھ کچھ برائیاں بھی شامل ہو جائیں تو تب بھی حکومت سے استغناء ناممکن ہے۔

دلائل......ان حضرات نے یک جانبی دلائل کا سہارا لیا ہے جن کا مقصد حکومتوں کے مختلف نوعیت کے ضرر اور مظالم ہیں۔ چنانچہ قائلین جواز کہتے ہیں: حکومت کا ہونا فطری آزادی کے منافی ہے، اسی طرح اپنی رائے پر چلنے اور مساوات کے بھی منافی ہے۔ کیونکہ حکومت کی موجودگی میں حاکم کی پوری پوری اطاعت کرنا واجب ہوتی ہے، اگر لوگ اطاعت نہیں کریں گے تو فتنہ اور اختلاف واقع ہو جائے گا، جب کہ امام خطا سے معصوم نہیں ہوتا، امام میں مطلوب شرائط ہر زمانہ میں پائی جانی شاذ ہیں۔

لیکن حق یہ ہے کہ حاکم کی موجودگی میں معرض وجود میں آنے والی مصلحتیں امام کے اضرار سے کہیں زیادہ ہوتی ہیں، جب کہ ضرر سے بچنے کے لئے ضرر اَخف کو برداشت کر لیا جاتا ہے۔ لیکن حقیقی آزادی وہی ہے جو ایک نظام کے زیر سایہ ہو اور دوسرے لوگوں کی آزادی اور حقوق کی ضامن ہو، پیش آنے والے مفاسد، تنازعات اور لاقانونیت مخصوص حقوق کے نہ ملنے پر وقوع پذیر ہوتے ہیں۔

سوم: شیعہ امامیہ، زیدیہ اور اسماعیلیہ کی رائے......شیعہ امامیہ، زیدیہ، اہل سنت اور معتزلہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ امامت واجب ہے، لیکن امامیہ اور اسماعیلیہ کہتے ہیں کہ امامت عقلاً اللہ پر واجب ہے، امت پر واجب نہیں۔

چنانچہ شیعہ عقائد میں معتزلی نظریات سے متاثر ہیں اس لئے یہ رائے بھی معتزلی نظریات کا چربہ ہے چنانچہ معتزلہ کہتے ہیں فعل صلاح اور فعل اصلح (یعنی ایسا امر جس میں امت کے زیادہ بھلائی ہو) کا وجوب اللہ پر ہے، معتزلہ اپنے اس نظریہ پر استدلال اس آیت سے کرتے ہیں:

كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ

تمہارے پروردگار نے رحمت اپنے اوپر لازم کردی ہے۔ الانعام ۶/ ۵۴

یا یوں کہئے کہ فعل لطف کا انتظام اللہ پر واجب ہے، فعل لطف کے متعلق شریف مرتضیٰ کہتا ہے۔ ''لطف ایسا امر ہے جس کا اللہ کو علم ہوتا ہے کہ اگر مکلف میں یہ امر پایا جائے تو وہ طاعات کے زیادہ قریب ہوگا اور معاصی سے اجتناب کرے گا برخلاف اس کے کہ اگر مکلف میں یہ امر نہ پایا جائے تو اس کی یہ حالت نہ ہو، بالفاظ دیگر لطف کو یوں تعبیر کیا جا سکتا ہے کہ بندے کے لئے قدرت، کامل عقل اور وسائل کو مہیا کرنا تا کہ طاعت بجالائے اور معصیت سے دور رہے۔

شیعہ کے دلائل......شیعہ کہتے ہیں: امام کے قیام میں بہت سارے فوائد اور منافع ہیں اور بہت ساری مضرتوں کا دفعیہ ہے، امام ہی کی بدولت معاش و معاد کی بھلائی پایہ تکمیل کو پہنچتی ہے۔ جیسے میں نے عقلی دلائل میں اس کی وضاحت کر دی ہے۔

جب اللہ تعالیٰ نے انسان میں مختلف قوتیں ودیعت رکھی ہیں جن میں قوت شہوانیہ، قوت غضبیہ قوت وھمیہ بھی ہیں، تاہم اللہ نے انسان میں ایسی کوئی قوت پیدا نہیں کی جو انسان کو پھسلنے سے بچائے اور اسے خیر و بھلائی پر ابھارے، تاہم اللہ پر واجب ہے کہ ایسا امام قائم کرے جو انسانوں کو اطاعت کے قریب کرے اور قباحتوں سے دور رکھے۔

گویا شیعہ کے نزدیک امام کا قیام فعل لطف ہے اور ہر لطف اللہ تعالیٰ پر واجب ہے لہٰذا امام کا قیام بھی اللہ پر واجب ہے، رہی یہ بات کہ امامت من جانب اللہ تعالیٰ لطف ہے بندوں کے حق میں سو وہ اس لئے کہ امام عادل انسانوں کو محظورات سے روکتا ہے اور اطاعت پر اکساتا ہے، پھر یہ بھی کہ امامت من جانب اللہ فعل لطف ہے سو یہ مفاسد اور قبائح سے خالی ہوگی۔ ❶

شیعہ نے امامت کو نبوت پر قیاس کیا ہے کیونکہ امام مخلوق پر اللہ کی حجت ہوتا ہے یا زمین میں اللہ کی حجت ہوتا ہے۔ چنانچہ فرمان باری

❶......نظریہ لا مامہ لدی الشیعۃ الاثنی عشریۃ للدکتور احمد محمود صبحی ص ۷۲۔

تعالیٰ ہے:

لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ

تاکہ رسولوں کے بعد انسانوں کے لئے اللہ پر کوئی حجت باقی نہ رہے۔النساء ۴/۱۶۵

اسی طرح آئمہ بھی حجت ہوتے ہیں اور ائمہ کے موجود ہونے کی حکمت رسولوں کے موجود ہونے کی حکمت کے مشابہ ہے۔

امام کے حجت ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ اللہ کی شریعت اس کے بندوں تک پہنچاتا ہے وہ لوگوں کو شریعت کا مخاطب بناتا ہے انہیں اتباع اوامر کا پابند کرتا ہے اور نواہی سے باز رکھتا ہے، اگر امام نہ ہو تو لوگوں کو نافرمانی کا عذر مل جائے۔❶

شیعہ یہ بھی کہتے ہیں کہ امامت دین کا رکن اور اسلام کا ایک قاعدہ ہے، کسی نبی کے لئے امامت سے غفلت برتنا جائز نہیں اور نہ ہی یہ منصب امت کو سپرد کرنا جائز ہے، بلکہ نبی پر واجب ہے کہ وہ امام کی تعیین کردے امام کا کبائر اور صغائر سے معصوم ہونا ضروری ہے۔❷

شیعہ جن ائمہ کا اعتراف کرتے ہیں وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کے بعد کے ائمہ ہیں۔شیعہ آیات واحادیث سے استدلال کرتے ہیں کہ شریعت میں ان ائمہ کی تعیین کردی گئی ہے لیکن امامیہ کہتے ہیں کہ منصوص تعیین صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ کے متعلق آئی ہے، زیدیہ کہتے ہیں: ائمہ کی تعیین اوصاف کے ساتھ کردی گئی ہے۔

نقد وتبصرہ......وجوب امامت میں شیعہ کے بیان کردہ دلائل فعل لطف اور ان کے نقلی وعقلی دلائل پر اعتراض کیا گیا ہے، سو شیعہ جو فعل لطف کی دلیل بیان کرتے ہیں بھلا جب امام غیر ظاہر اور روپوش ہو تو وہ بندوں کو اطاعت کے قریب اور معصیت سے دور کیسے رکھ سکتا ہے چہ جائے کہ وہ امام تمکین وقدرت سرے سے رکھتا ہی نہ ہو۔

چنانچہ امام رازی کہتے ہیں: شیعہ جس امام کے وجوب کے قائل ہیں سو وہ روپوش ہے کوئی زور وقوت نہیں رکھتا، اس کی سیاست، تدبیر اور نظم بھی ناپید ہے، سو ایسے امام کا کوئی اثر نہیں اور کوئی خبر نہیں۔❸

شیعہ کا عقیدہ تقیہ بھی ہے، امام کے حوالے سے اس عقیدہ کی رو سے امام کا مخفی اور روپوش ہونے کا جواز فراہم کرتے ہیں، چنانچہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ''جس امام کی شیعہ صفات بیان کرتے ہیں وہ مفقود (گم پایا گیا) ہے، معدوم ہے، اس کی کوئی حقیقت نہیں، ایسے روپوش امام سے مقاصد امامت کی کیا توقع، بلکہ وہ امام جو جاہل ہو ظالم ہو وہ بھی ایسے امام سے زیادہ نفع بخش ہے جس کا کوئی وجود ہی نہ ہو۔''❹ علامہ ایجی رقم طراز ہیں: فعل لطف تو ایسے امام سے حاصل ہوتا ہے جو موجود وظاہر وقاہر ہو اور شیعہ ایسے امام کے قائل نہیں، اور جس کے وہ قائل ہیں وہ فعل لطف کو وجود نہیں دے سکتا۔❺

شیعہ کی نقلی دلیلیں بھی محل نظر ہیں۔علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: اس نقطہ نظر پر شیعہ کے جو نقلی دلائل ہیں ان کا دارومدار موضوع ومکذوب احادیث پر ہے۔❻ نیز عدول صحابہ رضی اللہ عنہم جن میں سے بعض کو جنت کی بشارت بھی دے دی گئی ان سے یہ بات محال ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے امام کی تعیین سن لی ہو اور پھر اسے چھپا دیا ہو، اور جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے امام کی تعیین کردی تو وہ معین امام مطالبہ حق کے لئے سراپا احتجاج کیوں نہیں ہوا اور مخاصمت کیوں نہیں کی تاکہ اختلاف کی جڑ ہی کٹ جاتی۔❼

اسی طرح شیعہ کے عقلی دلائل جن کا دارومدار معصومیت پر ہے ان میں بھی تامل ہے، چنانچہ معصومیت تو صرف انبیاء کے لئے ہیں، بالفرض حضرت علی کرم اللہ وجہہ، اگر معصوم ہوتے تو اپنی معصومیت کی بنا پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات سے مستغنی ہوتے، جیسے کہ امام رازی رقم طراز ہیں: ''باوجود یہ کہ شیعہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے محتاج تھے اور انہوں نے

---

❶......نہایۃ الاقدم للشہر ستانی ص ۴۸۵۔❷مقدمہ ابن خلدون الفصل ۲۷۔❸الاربعین فی اصول الدین ص ۴۳۹۔❹المنتقی من منہاج الاعتدال ص ۴۰۸۔❺المواقف ص ۳۸۷۔❻الفصل فی الملل والنحل ۴/۹۴۔❼مقدمہ ابن خلدون للفصل ۲۷۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نمازیں پڑھی ہیں، ورنہ تو دین سے ان کا خروج لازم آتا ہے۔ ❶ ابن حزم کہتے ہیں۔ امامیہ کا زیادہ سے زیادہ اس بات پر اعتماد ہے کہ امام کا معصوم ہونا لابدی ہے اور اس کے پاس شریعت کا تمام علم ہو تو جواب یہ ہے کہ یہ اعتماد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں موجود رہا چونکہ آپ کی ذات خود موجود تھی اور آپ کی وفات کے بعد بھی تاقیامت یہ اعتماد ہے چونکہ آپ کی تعلیمات اور تبلیغ آپ کے بعد بھی باقی رہی۔ ❷

تیسری بحث......امام کے اختیار کی کیفیت:

تعیین کے مختلف طریقے......حکومت کے لئے امام اکبر کی تعیین کے چار طریقے ہیں۔ (۱) نص (۲) بیعت (۳) ولایت عہد (ولی عہدی) اور (۴) قہر وغلبہ۔ ہم آگے جا کر بیان کریں گے کہ امام مقرر کرنے کا اسلام میں صحیح طریقہ صرف ایک ہی ہے اور وہ ضابطہ و پابندی کے تحت شوریٰ کے ذریعہ ارباب حل وعقد کا بیعت کر لینا اور عوام کی رضامندی کو ان کی بیعت میں ضم کر لینا۔

نص سے امام کی تعیین......شیعہ امامیہ کہتے ہیں: امام کا قیام صرف نص سے ہوگا یا عوام کے اختیار سے ہوگا۔ لیکن شیعہ امامیہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ میں امامت کو محصور سمجھتے ہیں۔ شیعہ کہتے ہیں: اللہ پر فعل لطف واجب ہے چنانچہ امام کا قیام بھی اللہ پر واجب ہے جو نص صریح سے ہوتا ہے، نبی کے ذمہ تو صرف اللہ تعالیٰ کی نازل کردہ تعلیمات کو آگے پہنچانا ہے۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا۔ اس امر پر نص ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد منصوص خلیفہ ہیں۔

امامیہ نے اپنی رائے کی تائید میں نقلی، عقلی اور تاریخی دلائل پیش کئے ہیں ان میں سے بعض کو میں ذکر کر دوں گا اور اہل سنت نے ان کی تردید کی ہے۔

قرآن وسنت میں وارد دلائل......شیعہ نے ایسی قرآنی آیات سے استدلال کیا ہے جو اللہ اور رسول کے اوامر کے وجوب التزام پر دلالت کرتی ہیں۔ چنانچہ آیت کریمہ ہے:

يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ

اے ایمان والو اللہ اور اس کے رسول کے آگے مت بڑھو۔ الحجرات ۴۹/۱

وَ رَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَ يَخْتَارُ ؕ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ ؕ

اور تمہارا پروردگار جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے اور جو چاہتا ہے پسند کرتا ہے۔ ان کو کوئی اختیار نہیں۔ القصص ۲۸/۶۸

وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّ لَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗۤ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ ؕ

اور جب اللہ اور اس کا رسول کسی بات کا حتمی فیصلہ کر دیں تو نہ کسی مومن مرد کے لئے یہ گنجائش ہے اور نہ کسی مومن عورت کے لئے کہ ان کو اپنے معاملے میں کوئی اختیار باقی رہے۔ الاحزاب ۳۳/۳۶

چنانچہ اللہ تعالیٰ کے حکم کے مقابل انسانوں کو کوئی اختیار نہیں ہوتا، سو اللہ تعالیٰ اپنے جس بندے کو نبوت اور امامت کے لئے چن لے اس کی اطاعت واجب ہوتی ہے، نیز امامت دینی معاملہ ہے جو اللہ کے سپرد ہے، لہٰذا اللہ اور رسول نے جو فیصلہ کر دیا وہی حتمی اور منصوص ہوگا۔

لیکن ملاحظہ ہو کہ یہ آیات امامت کے متعلق وارد نہیں ہوئی ہیں۔ ہاں البتہ ان آیات میں شخصی رائے جو اجتہاد سے مترشح ہو اس سے منع کیا گیا ہے جب کہ قرآن وسنت میں حکم شرعی پر نص موجود ہو۔

---

❶......نہایۃ العقول ص ۴۳۵۔ ❷ الفصل فی الملل والنحل ۴/۹۵۔

شیعہ ایک اور آیت سے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی امامت پر استدلال کرتے ہیں:

قُلْ لَّآ اَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبٰى[1]

کہہ دو میں تم سے اس (تبلیغ) پر اجرت نہیں مانگتا سوائے قرابت داری کی محبت کے۔ شوریٰ ۴۲/۲۳

شیعہ کے زعم کے مطابق قربیٰ سے مراد۔ قربتدار یعنی حضرت علی، حضرت فاطمہ، حضرت حسن اور حضرت حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہم مراد ہیں۔ لیکن ثقہ علماء کی وضاحت کے مطابق یہ آیت حضرت علی کی فاطمہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ شادی سے پہلے نازل ہوئی ہے۔[1]

شیعہ نے اپنے مذہب پر کچھ احادیث سے بھی استدلال کیا ہے، ان میں سے اہم اہم درج ذیل ہیں۔

۱۔ حدیث غدیر خم...... یہ حدیث طبرانی، نسائی، احمد اور حاکم نے حضرت زید بن ارقم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے جو ۱۸ ذی الحجہ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمائی، اس میں ہے۔ "اے لوگو! اللہ تعالیٰ میرا مولیٰ (حامی و ناصر) ہے میں مومنین کا دوست ہوں، میں مؤمنین کا ان کی جانوں کی بنسبت زیادہ حق دار ہوں، سو میں جس کا دوست ہوں علی بھی اس کا دوست ہے، یا اللہ! جو شخص علی (رضی اللہ عنہ) کو اپنا دوست رکھے اسے تو بھی اپنا دوست رکھ، اور جو شخص علی (رضی اللہ عنہ) سے دشمنی رکھے اس سے تو بھی دشمنی رکھ، جو علی کی مدد کرے تو بھی اس کی مدد کر جو اس کی مدد ترک کرے تو بھی اس کی مدد نہ کر۔

حقیقت میں یہ حدیث غیر صحیح ہے، علامہ ایجی کہتے ہیں: یہ حدیث صحیح نہیں، چنانچہ اکثر اصحاب حدیث نے یہ حدیث نقل نہیں کی، اس دن حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غدیر خم میں موجود نہیں تھے، بلکہ یمن میں تھے، اگر تسلیم بھی کرلیا جائے تب بھی راویان حدیث پہلے حصہ کو روایت نہیں کرتے۔[2] ابن تیمیہ کہتے ہیں: اگر فرض کرلیا جائے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غدیر خم میں یہ حدیث ارشاد فرمائی ہو تب بھی اس سے قطعاً خلافت مراد نہیں لی جاسکتی، لیکن شیعہ اس حدیث کو بے غبار قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہے کیونکہ یہ حدیث ان کے نظریہ کے موافق ہے۔[3] علامہ باقلانی کہتے ہیں: حدیث میں "فمن كنت مولاه فعلى مولاه" مولیٰ کے کثیر معانی ہیں۔ مولیٰ کا معنی حامی و ناصر بھی ہے مولیٰ کا معنی، چچازاد بھائی بھی ہے، مولیٰ کا معنی دوست بھی ہے۔ مولیٰ کا معنی مکان اور قرار بھی ہے۔ مولیٰ کا معنی آزاد کردہ غلام بھی ہے، مولیٰ کا معنی آزاد کنندہ مالک جسے حق ولایت حاصل ہو بھی ہے۔

مولیٰ کا معنی پڑوسی بھی ہے، مولیٰ کا معنی سسرال اور داماد بھی ہے، مولیٰ کا معنی، حلف بھی ہے، حدیث میں مولیٰ کا لفظ ان معانی میں سے ہر معنی کا احتمال رکھتا ہے، اس لفظ کا معنی۔ امام جس کی اطاعت واجب ہو نہیں ہے۔

حدیث کا صحیح معنی...... بالفرض حدیث کو اگر صحیح مان لیا جائے تو حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جس معنی کا قصد کیا اس میں دو احتمال ہیں۔

اول...... میں جس شخص کا اس کے دین کے معاملہ میں حامی و ناصر ہوں اپنے ظاہر و باطن کے ساتھ علی بھی اس کا حامی و ناصر ہے۔

دوم...... جس شخص کے نزدیک میں محبوب ہوں اور ظاہر و باطن میں اس کا دوست ہوں تو علی بھی اس کا محبوب اور دوست ہے۔

۲۔ حدیث منزلہ...... غزوۂ تبوک کے موقع پر حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو مدینہ میں نائب کی حیثیت سے چھوڑ دیا تھا، منافقین کہنے لگے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علی رضی اللہ عنہ کو اس لئے پیچھے چھوڑ دیا ہے چونکہ آپ علی رضی اللہ عنہ سے

---

[1]...... آیت کا معنی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی قریش مکہ سے جو رشتہ داریاں تھیں ان کے حوالے سے فرمایا جارہا ہے کہ میں تم سے تبلیغ پر اجرت نہیں مانگتا کم از کم میری رشتہ داری کے جو حقوق ہیں ان کا لحاظ تو رکھو اور مجھے تکلیف نہ دو۔ (آسان ترجمہ) [2] المواقف. ص ۴۰۵۔

[3] المنتقى من منهاج الاعتدال ص ۴۲۳۔

بغض رکھتے ہیں۔علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جب اس افواہ کی خبر ملی تو روتے ہوئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور شکایت کی کہ آپ مجھے عورتوں اور بچوں میں کیوں چھوڑ رہے ہیں؟ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا:''کیا تمہیں یہ پسند نہیں کہ تم میرے لئے ایسے ہی ہو جیسے ہارون علیہ السلام موسیٰ علیہ السلام کے لئے تھے (یعنی تم میرے لئے بمنزلہ ہارون کے ہو)، ہاں البتہ میرے بعد کوئی نبی نہیں ہوگا۔'' یہ حدیث صحیح اور متواتر ہے۔شیعہ اس حدیث سے یوں تفسیر کر کے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت ثابت کرتے ہیں کہ حدیث میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو حضرت ہارون علیہ السلام کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لئے نبوت کے علاوہ ہر مرتبہ ثابت ہوگا، ان مراتب میں: بھائی چارہ، وزارت، خلافت، ولایت امر۔اگر ہارون علیہ السلام موسیٰ علیہ السلام کے بعد زندہ رہتے تو حکومت میں بھی ان کے شریک ہوتے۔

اہل سنت کہتے ہیں: حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت پر حجت نہیں کیونکہ حدیث ایک معین واقعہ کے ساتھ مخصوص ہے، اور وہ مدینہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو نائب مقرر کرنا ہے، جیسے ہر سربراہ اپنے بعد دار ولایت میں کسی کو خلیفہ مقرر کر لیتا ہے۔نیز حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنے اہل خانہ کی دیکھ بھال کے لئے پیچھے چھوڑا تھا، اہل خانہ میں نائب کو چھوڑنا انسانوں پر خلافت نہیں، نائب اصل کی عدم موجودگی میں ہوتا ہے کہ جب اصل واپس آجائے تو نائب نیابت سے الگ ہو جاتا ہے۔

علامہ باقلانی نے اس حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت ثابت نہیں ہوتی چونکہ حدیث کا معنی ہے کہ میں تمہیں اپنے اہل خانہ اور مدینہ پر نائب مقرر کرتا ہوں، حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ روایت کے سیاق وسباق سے بھی اسی معنی کی تائید ہوتی ہے۔حضرت سعد رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: حضرت علی رضی اللہ عنہ نائب بننے کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ملے اور عرض کیا: کیا آپ مجھے عورتوں اور بچوں کے پاس چھوڑ کر جا رہے ہیں؟ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دلجوئی کے لئے فرمایا: کیا تم راضی نہیں ہو کہ میرے لئے ایسے ہی ہو جیسے ہارون علیہ السلام، موسیٰ علیہ السلام کے لئے تھے، ہاں البتہ میرے بعد کوئی نبی نہیں ہوگا۔

۳۔غزوۂ خیبر کے موقع پر حدیث رایہ.....غزوہ خیبر کے موقع پر حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قیادت کے لئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اوصاف بیان کرتے ہوئے فرمایا: میں صبح جھنڈا ایسے شخص کو عطا کروں گا جو اللہ اور اس کے رسول سے محبت کرتا ہے، اللہ اور اس کا رسول بھی اس سے محبت کرتا ہے، آگے بڑھ کر حملہ کرنے والا ہے بھاگنے والا نہیں، وہ واپس نہیں لوٹے گا تاوقتیکہ اللہ تعالیٰ اس کے ہاتھ پر فتح نصیب فرمادے۔الحدیث صحیح رواہ البخاری، الترمذی والحاکم

یہ صفات حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص کر دی گئیں اور آپ رضی اللہ عنہ کی افضلیت اور امامت کے حق دار ہونے پر دلیل سمجھیں گئیں، کیونکہ امامت افضل شخص کا حق ہوتا ہے۔

اہل سنت نے اس استدلال کی تردید کی ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کا محب یا محبوب ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ امام اور خلیفہ بھی ہو، جیسے اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ علی رضی اللہ عنہ کے سوا کوئی اور اللہ اور اس کے رسول کا محب اور محبوب ہے ہی نہیں۔چنانچہ اللہ تعالیٰ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی شان میں فرماتا ہے:

يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَنْ يَّرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَسَوْفَ يَاْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُّحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْنَهٗٓ المائدہ ۵/ ۵۴

اے ایمان والو تم میں سے جو شخص اپنے دین سے برگشتہ ہو جائے تو عنقریب اللہ ایسی قوم لے آئے گا جنہیں اللہ محبوب رکھتا ہوگا اور وہ اللہ کو محبوب رکھتے ہوں۔

اہل بدر کی شان میں فرمایا:

اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِهٖ صَفًّا كَاَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَّرْصُوْصٌ ۝

اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو محبوب رکھتا ہے جو اس کی راہ میں سیسہ پلائی دیوار کی مانند صف بستہ لڑتے رہتے ہیں۔ الصف ۶۱/ ۴

عقلی دلائل......شیعہ نے اپنے نظریہ کہ ”امام کا قیام اللہ کے ذمہ واجب ہے“ پر مختلف عقلی دلائل پیش کیے ہیں۔

ان دلائل میں سے ایک یہ بھی ہے۔ ”معاملہ امامت کو لوگوں کے سپرد کرنا جائز نہیں، کیونکہ امامت دین کا اہم ترین رکن ہے، چنانچہ جس ذات نے احکام مشروع کیے ہیں تو اس پر واجب ہے کہ احکام شرعیہ اسی کے قیام سے تمام ہوں کیونکہ لطف و کرم اور رحمت اس کا وجوبی فعل ہے۔“ ❶

امامت کا اختیار امت کو نہیں سونپا جاسکتا چونکہ امام اللہ کا خلیفہ ہوتا ہے یا اس کے رسول کا خلیفہ ہوتا ہے، قوم ورعایا کا خلیفہ نہیں ہوتا۔

نیز اگر امامت کا اختیار لوگوں کو سونپا جائے اس سے لوگوں میں اختلاف پڑ جائے گا، فتنے برپا ہوں گے لوگوں میں جنگیں چھڑ جائیں گی، افراتفری اور طوائف الملوکی کی کیفیت پیدا ہو جائے گی، یہ سب کچھ زمین میں فساد ہے، جب کہ اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں کرتے۔

علاوہ ازیں امام کے انتخاب میں لوگوں سے خطا بھی ہوسکتی ہے جب کہ امامت منصب نبوت کے مترادف ہے چونکہ امام انسانوں کے دینی ودنیوی معاملات کی اصلاح تدبیر بہتر نظم کرتا ہے۔

ان دلائل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان کو سہارا بنا کر جمہوریت پر نقد وارد کیا گیا ہے کیونکہ جمہوریت میں قوم کو امام کے انتخاب کا اختیار سونپا جاتا ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ صحیح ہے، تاہم ماہرین سیاست جمہوریت کی اصلاح کے لئے مناسب اقدام کرتے رہتے ہیں اور جو بھی خلل دیکھتے ہیں اسے رفع کرنے کے لئے کوشش جاری رکھتے ہیں۔ جیسے فقہائے مسلمین نے خلافت کی شرائط اور ضوابط وضع کر رکھے ہیں۔ جو عنقریب آیا چاہتے ہیں۔

نیز ان دلائل کا بھی دارومدار عصمت امام پر ہے جس کا شافی جواب پہلے ہو چکا ہے کہ معصومیت صرف انبیاء کا خاصہ ہے۔ امت کا کوئی فرد معصوم نہیں ہوتا جب کہ امام بھی امت کا ایک فرد ہوتا ہے۔

تاریخی دلائل......شیعہ نے یہ اعتقاد جو جما رکھا ہے کہ امام پر نص کا ہونا ضروری ہے دراصل اس اعتقاد سے وہ ان تاریخی واقعات کا رد کرنا چاہتے ہیں جن کی وجہ سے ان کی خواہشات پر قدغن آئی۔ اور وہ ان تاریخی واقعات سے سیاست سے نابلد مسلمان کے دلی تاثرات کو آل بیت کے ابتلاء کی طرف لانا چاہتے ہیں۔

ان لوگوں نے فرض سمجھ رکھا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد لازماً خلیفہ کی تعیین کر دی تھی تا کہ امت فتن، اضطرابات اور اختلافات میں نہ پڑے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ ”عنقریب میری امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی.....“ ❷ اگر تاریخ اور احادیث موجودہ حالت کے علاوہ کسی اور صورت میں مدون ہو کر ہم تک پہنچتیں تو ہم لامحالہ تاریخی حقائق اور صحت احادیث میں شک کرنے لگتے۔

سو رہی بات نزاع اور جھگڑے کی جب ارباب حل وعقد امام کا انتخاب کریں گے تو نزاع ختم ہوسکتا ہے کیونکہ ارباب حل وعقد میں سے ہر فرد کا یہ اعتقاد ہوگا کہ منتخب امام امامت کا حق دار ہے۔ فی الواقع شیعہ کی رائے ہے کہ اختیار یا شوریٰ یا قوم کی رضامندی سے بیعت تمام نہیں ہوتی۔ جب کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو متعین کر دیا تھا، اور عثمان رضی اللہ عنہ کو شوریٰ نے متعین کیا۔ شوریٰ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تشکیل دی تھی، پھر ان کے بعد ولی عہدی کا نظام رائج ہو گیا۔

لیکن ملاحظہ ہو تاریخی فرضی واقعات پر احکام کا دارومدار نہیں رکھا جاسکتا احکام کا دارومدار خبر، روایت اور فکر ونظر پر ہے کہ یہ واقعہ یا یہ خبر صحت

❶......نظرية الامامية، صبحی ص ۸۹۔ ❷ مقدمه ابن خلدون ص ۱۶۸۔

کے کس مقام پر ہے۔

شیعہ جن واقعات کا سہارا لیتے ہیں وہ ان کی اپنی فکر اور نظریاتی تسلط کا نتیجہ ہیں، چنانچہ انہوں نے اپنے اذہان میں یہ نظریہ راسخ کرلیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت منصوص ہے، پھر اپنے اس نظریہ کی تائید میں دلائل پیش کرتے ہیں اور تاریخی واقعات سے بھی سہارا لیتے ہیں، جو کہ ہدایت کے خلاف ہے۔

خلاصہ..... بالیقین ایسی کوئی صریح اور قطعی نص ثابت نہیں جو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ یا کسی اور کی خلافت پر دلالت کرتی ہو، اور نہ ہی آئمہ حدیث کے نزدیک اس مضمون کی کوئی روایت صحیح ہے۔ ❶

بہت اچھا ہوگا اگر ہم اہل سنت اور شیعہ کے درمیان قدیم سیاسی اختلاف کو لپیٹ دیں، موروثی عصبیتوں اور یک طرفہ خلافیات کو پس پشت ڈال دیں اور ہم سب وحدت اسلامیہ کے نکتہ پر جمع ہوں جائیں کیونکہ ہمارا دشمن اپنی وحدت کو قائم کرکے صف بستہ ہے، بلکہ ہم یوں کہیں کہ ہم سب مسلمان ہیں، گروہ بندی کو چھوڑ کر ہم سب اسلام کے لئے کام کررہے ہیں، کیونکہ اسلام کے اصول میں قطعاً اختلاف نہیں، بلکہ اختلاف تو جوانب میں ہے جو فروع اور جزئیات سے کم تر ہیں۔ گویا اب ہم ماضی کے سیاسی اختلافات کا تحمل نہیں کرسکتے، جب کہ ہمارا دین ایک ہے، عقیدہ ایک ہے، دستور ایک ہے جو قرآن وسنت میں واضح ہے، افراد کا اختلاف صحیح نہیں جو امت کی وحدت کو بکھیر کر رکھ دے۔ ❷

ولایت عہد (ولی عہدی) کے ذریعہ امام کی تعیین

ولایت عہد..... یہ کہ امام کسی معین شخص کو اپنے بعد امام نامزد کردے یا معین صفات کی وضاحت کردے، خواہ ولی عہد امام کا قریبی رشتہ دار ہو یا نہ ہو۔

فقہاء کی رائے ہے کہ ولایت عہد اور وصیت سے امامت کا انعقاد جائز ہے بشرط یہ کہ ولی عہد میں خلافت کی شرائط پائی جاتی ہوں اور قوم اس کے ہاتھ پر بیعت بھی کردے، دراصل بیعت کا ہوجانا پہلے خلیفہ کی طرف سے ایک تجویز اور اجازت ہوتی ہے، ماوردی کہتے ہیں: ولایت عہد سے انعقاد امامت کے جواز پر اجماع ہے، اس کی صحت پر دو وجوہ کی بنا پر اتفاق ہے اور ان دو وجوہ پر مسلمانوں کا عمل رہا ہے اور ان کا انکار نہیں کیا۔

اول..... حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ولی عہد مقرر کیا اور مسلمانوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی امامت کو باقی رکھا۔

دوم..... حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خلافت کا عہد شوریٰ کو سپرد کیا، چنانچہ جماعت نے شوری کو قبول کیا اور شوریٰ اس زمانے کے اعیان پر مشتمل تھی۔ ❸

ولی عہد میں امام کی شرائط کا پایا جانا امر بدیہی ہے، جیسے مثلاً امام کا امانتدار ہونا، متورع ہونا، ثقہ ہونا، مخلص ہونا، مسلمانوں کا خیر خواہ ہونا امور بدیہہ ہیں۔ علامہ ماوردی کہتے ہیں: جب امام کسی شخص کو ولی عہد نامزد کرے اور اس ولی عہد میں خلافت کی شرائط بھی پائی جاتی ہوں تو ولی عہدی نامزد کردہ شخص کے قبول پر موقوف ہوگی، ولی عہد میں امامت کی شرائط کا اعتبار اس وقت ہوگا جب امام نامزد کردہ کو وصیت کررہا ہو، اگر وہ کمسن ہو یا فاسق ہو بوقت عہد تو اس کی خلافت صحیح نہیں ہوگی اور ارباب اختیار کو از سر نو بیعت کا اختیار حاصل ہوگا۔

---

❶..... مقدمہ ابن خلدون ص ۱۶۸۔ ❷ مصنف کی چند باتوں سے اتفاق کرنا محال ہے کیونکہ شیعہ اور اہل سنت کے عقائد کے درمیان بعد المشرقین ہے ہاں البتہ شیعہ ہوں یا اہلسنت اقوام عالم میں مسلمان ہی تصور کیے جاتے ہیں، بھلا عدالت صحابہ، حفاظت قرآن جیسے عظیم مسائل پر شیعہ سے ہمارا اختلاف عقائد کی بنیاد پر ہے یہ محض فروعی اختلاف نہیں۔ ❸ المقدمہ، الفصل ۳۰۔

اس امر کی وضاحت دو واقعات سے ہو جاتی ہے:

ا.....حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ولی عہد مقرر کرنے سے۔

۲.....اور حضرت عمر کے شوریٰ کو تشکیل دینے سے۔ گویا اس اعلیٰ اختیار کے معیار کا دارومدار قوم کی مصلحتوں کی رعایت پر ہے، اور اس امر پر ہے کہ آیا وہ ولی عہد امامت کی شرائط پر پورا اترتا ہے یا کہ نہیں۔

رہی بات قوم کی کہ وہ ولی عہد سے راضی ہے سو یہ اساسی امر ہے۔ جیسا کہ آیا چاہتا ہے، بلکہ بعض علمائے بصرہ نے اسے لازمی قرار دیا ہے اور وہ کہتے ہیں: اہل اختیار کا ولی عہد کی بیعت سے راضی ہونا شرط ہے، کیونکہ بیعت سے رضا مندی عوام کا حق ہوتا ہے جو انہی کے ساتھ لازمی ہے۔

ماوردی جو کہتے ہیں کہ ولی عہد کی بیعت صحیح اور منعقد ہو جاتی ہے اور اس سے رضا مندی کا ہونا غیر معتبر ہے۔ سو ماوردی کے اس خیال سے ہم متفق نہیں ہیں۔ کیونکہ امام یا اہل شوریٰ عوام کے اختیار کی نمائندگی کرتے ہیں، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی بیعت عوام کی رضا مندی سے ہوئی ہے۔

متذکرہ بالا تفصیل سے اس امر کی بھی وضاحت ہو جاتی ہے کہ امامت وراثت میں منتقل نہیں ہوتی، سبھی فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ امامت کا وراثت میں منتقل کرنا صحیح نہیں، ابن خلدون کہتے ہیں: امر خلافت میں ایسا اقدام جس سے خلافت امام کی اولاد کا موروثی حق بن کر رہ جائے صحیح نہیں ہے اور نہ ہی ایسا اقدام دینی امور سے کوئی لگاؤ رکھتا ہے، کیونکہ امامت من جانب اللہ ہوتی ہے، اللہ جسے چاہتا ہے عطا کر دیتا ہے، اس لئے جہاں تک ممکن ہو اس میں نیت خالص رکھی جائے تاکہ دینی مقاصد کو عبث سے بچایا جائے۔ (۱) ابن حزم کہتے ہیں۔ اہل اسلام کے فرد واحد کا بھی اس میں اختلاف نہیں کہ امر خلافت میں توارث ناجائز ہے۔ (۲)

جبر وغلبہ کے ذریعہ امامت کا انعقاد..... مذاہب اربعہ کے فقہاء کی رائے ہے کہ جبر وغلبہ سے امامت منعقد ہو جاتی ہے، چنانچہ صاحب شوکت غلبہ حاصل کر کے امام بن جائے گا اور اس کی امامت، بیعت لیے بغیر یا سابق امام کی نامزدگی کے بغیر بھی منعقد ہو جائے گی، بسا اوقات جبر وغلبہ سے بیعت بھی لی جاتی ہے، اس صورت میں بھی امامت منعقد ہو جاتی ہے۔ (۳)

ابن منذر کہتے ہیں: چنانچہ اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ آدمی اپنے دین، جان، مال، عزت اور حقوق کے دفاع کا حق محفوظ رکھتا ہے، ہاں البتہ علمائے حدیث سے سلطان کا استثناء منقول ہے کیونکہ بعض ایسے آثار وارد ہوئے ہیں جن میں اس کے ظلم پر صبر کرنے کا حکم آیا ہے اور اس کے خلاف کھڑے نہ ہونے کا حکم وارد ہوا ہے۔ (۴)

اس معاملہ میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے جیسا کہ شاہ ولی اللہ دہلوی لکھتے ہیں: اگر کوئی صاحب شوکت شخص غلبہ پا کر خلافت حاصل کر لے تو اس کی امامت منعقد ہو جاتی ہے بشرطیکہ اس میں امامت کی شرائط پوری ہوں، جیسے خلفائے راشدین کے بعد آنے والے خلفاء، اگر ایسا شخص خلافت جبراً وقہراً حاصل کر لے جس میں امامت کی شرائط نہ پائی جاتی ہوں تو اس کی مخالفت میں فوراً آگے بڑھنا مناسب نہیں کیونکہ خلافت سے اس کی دستبرداری دنگا فساد اور قتل وغارت کے بغیر ناممکن ہے، اور اس میں بھلائی سے کہیں زیادہ مفسدہ ہے۔" چنانچہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے خلفاء کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ کیا ہم ان کی خلافت سے پہلوتہی نہ کریں اور ان کے خلاف اٹھ کھڑے نہ ہوں؟ آپ نے فرمایا: نہیں، بشرط یہ کہ جب تک وہ خلفاء نماز قائم کرتے رہیں، آپ نے یہ بھی فرمایا: ہاں البتہ اگر تم کھلم کھلا کفر دیکھو اور اس کے کفر میں تمہارے پاس واضح

---

(۱).....المقدمہ، الفصل ۳۰۔ (۲) الفصل فی الملل والنحل ۱۶۷/۴۔ (۳) حجۃ اللہ البالغہ للدھلوی ۱۱۱/۲، حاشیۃ ابن عابدین ۳۱۹/۳، مغنی المحتاج ۱۳۰/۴، الاحکام السلطانیہ لابی یعلیٰ ص ۶ حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲۹۸/۴، غایۃ المنتہیٰ ۳۴۸/۳۔ (۴) تلخیص الحبیر ۱۵/۴، المغنی ۶۳۸/۷۔

صحت موجود ہو۔ ❶

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ قہر وغلبہ استثنائی حالت ہے اور اصل موجب کے ساتھ غیر متفق ہے، کیونکہ اس کا تسلط اختیار سے قائم ہوا ہے، گویا قہری خلافت کے ایام کو لازماً سمجھنا مصلحت کی خاطر ہے۔ تاکہ لوگوں کی جانیں محفوظ رہیں اور خون نہ بہے۔

مسئلہ زیر بحث کے متعلق مالکیہ کی عبارت یہ ہے جیسا کہ علامہ دسوقی لکھتے ہیں: جان لو! امامت کبریٰ تین امور میں سے کسی ایک کے ساتھ ثابت ہوجاتی ہے۔

یا تو سابق اہل خلیفہ، وصیت کردے کہ میرے بعد فلاں شخص کو خلیفہ منتخب کردیا جائے، چونکہ جو شخص غلبہ سے خلافت حاصل کرلے اس کی اطاعت واجب ہوتی ہے، اس میں امامت کی شرائط کی رعایت ضروری نہیں۔ کیونکہ اس کا دارومدار مفاسد سے دور رہنے پر ہے، اور ضرر عظیم سے بچنے کے لئے ضرر خفیف کو برداشت کرنا ہے۔ یا خلافت ارباب حل وعقد کی بیعت سے منعقد ہوتی ہے، ارباب حل وعقد سے مراد ایسے دانشور لوگ ہیں جن میں تین چیزیں پائی جاتی ہیں:

۱.....وہ شرائط امام کا علم رکھتے ہو۔

۲.....عدالت رکھتے ہوں۔

۳.....اور اہل رائے ہوں۔

امام کی شرائط یہ ہیں:

آزاد ہونا، عادل ہونا، عقل ودانش اور فطانت کا ہونا اور قریشی ہونا۔ ارباب حل وعقد کی بیعت بالفعل حاصر ہوکر ہاتھ پر ہاتھ رکھنے سے ہو بالفرض ان میں سے جو غائب ہو اس پر گواہ بنالئے جائیں۔ عامی کا اتنا اعتقاد کافی ہوگا کہ وہ ان کے ماتحت ہے۔ اگر کسی نے اس کے خلاف بات چھپا رکھی تو وہ فاسق ہوگا اور اس حدیث کا مصداق ٹھہرے گا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص مرگیا اور اس کے گلے میں کسی کی بیعت نہ ہو تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔ ❷

علامہ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ قہراً سلطان بننے والے کی اطاعت واجب ہے اور اس کے ساتھ مل کر جہاد کرنا بھی واجب ہے، اس کی اطاعت اس کے خلاف خروج کرنے سے بدرجہا افضل ہے۔ کیونکہ اس میں جانوں کی حفاظت ہے مفاسد کا خاتمہ ہے، اور جنگ کا امکان ختم ہوتا ہے، الا یہ کہ سلطان اگر صریح کفر میں مبتلا ہوجائے تو اس کے خلاف خروج جائز ہے۔ اس صورت میں اس کی اطاعت ناجائز ہوگی بلکہ جو خروج کی طاقت رکھتا ہو اس پر واجب ہے کہ وہ اس کے خلاف کھڑا ہوجائے، اس کی دلیل بخاری کی حدیث ہے جو حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ "ہاں البتہ اگر تم صریح کفر دیکھو اور تمہارے پاس اس پر حجت بھی ہو۔"

خلیفہ کی بیعت

اول: خلیفہ کی بیعت کا طریقہ.....شیعہ امامیہ کے علاوہ سبھی مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ خلیفہ کی تعیین بیعت سے ہوتی ہے یعنی قوم اور امام کے اتفاق اور اختیار سے خلیفہ کی تعیین ہوتی ہے، بیعت ایسا عقد اور عہد ہے جو بیعت کرنے والے اور بیعت لینے والے کے ارادوں کی رضامندی سے طے ہو۔ ❸

یہ فرانسیسی دانشور ارسطو کا نظریہ بھی ہے کہ سیاسی اختیار ایسا عقد ہے۔ جو قوم اور حکمران کے باہمی اتفاق سے طے پائے۔

اس تعاقد کو اصطلاح میں بیعت کہا جاتا ہے، گویا عوام اور حکمران کے اتفاق کو بائع اور مشتری کے فعل کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے کیونکہ

---

❶.....هذا جزو من حديث البخاری ومسلم والموطا والنسائی عن عبادة بن الصامت۔ ❷رواه مسلم فی باب الا مارة۔ ❸فتح الباری

جب عوام امیر کے ہاتھ پر بیعت کرتی ہے اور عہد کرتی ہے۔ اور اپنے عہد کی پختگی کے لئے اپنے ہاتھ امیر کے ہاتھ میں دیتی ہے۔ ❶

ماوردی کہتے ہیں: جب ارباب حل وعقد امام کو منتخب کرنے کے لئے مجتمع ہو جائیں تو وہ امیدوار میں شرائط امامت کی تحقیق کرلیں، اور جو افضل ہو اسے مقدم کریں اور ایسے شخص کو ترجیح دیں جس میں علیٰ وجہ الاتم شرائط پائی جاتی ہوں اور وہ ایسا شخص ہو جس کے ہاتھ پر لوگ خوشی سے بیعت کریں اور بیعت کرنے میں توقف نہ کریں۔ ❷

ارباب بند وکشاد گویا امام کے انتخاب میں قوم کی نمائندگی کر رہے ہوتے ہیں، کیونکہ امام کو مقرر کرنا فرض کفایہ ہے، ارباب حل وعقد کو یہ بھی اختیار حاصل ہے کہ وہ امام کو معزول کردیں جب وہ فسق پر اتر آیا ہو۔ امام رازی اور ایجی کہتے ہیں: حقیقت میں عوام ہی ریاست اور سربراہی کی اصل مالک ہے۔ ❸ بغدادی کہتے ہیں: جمہور کا قول ہے کہ امامت کا حقیقی قیام عوام کے انتخاب سے ہوتا ہے۔ ❹

اول...... ارباب حل وعقد میں عدالت کا ہونا شرط ہے۔ یعنی ان میں وہ صفات پائی جائیں جو عدالت کے لئے شرط ہیں، عدالت: ایسا ملکہ ہے جو صاحب عدالت کو تقویٰ اور مروت کے لزوم پر ابھارے، اور تقویٰ سے مراد۔ مامورات شرعیہ کو بجالانا اور ممنوعات شرعیہ سے اجتناب کرنا ہے۔ ❺

دوم...... ارباب حل وعقد ایسا علم رکھتے ہوں جس سے مستحق امامت کی معرفت حاصل ہوتی ہو۔

سوم...... رائے اور حکمت کا ہونا جس سے ایسے شخص کا انتخاب عمل میں لایا جاسکے جو امامت کے لئے زیادہ موزوں ہو اور وہ حسن تدبیر سے مصالح کا فیصلہ کرسکتا ہو۔

یہ شرائط منطق ومصلحت کے عین مطابق ہیں، اور حقیقی مدنیت ان شرائط کو واجب قرار دیتی ہے، ان شرائط سے سمجھ میں آتا ہے کہ ارباب حل وعقد کا بورڈ ہمارے عرف میں ''مجلس شیوخ یعنی ایوان بالا کے مترادف ہے، بایں طور کے اس بورڈ کے ارکان علمی مہارت رکھتے ہوں، نہ کہ مالی مادیت اور طبقاتی تعصب رکھتے ہوں۔ اسی لئے ماوردی کہتے ہیں: جو شخص امام کے شہر کا رہنے والا ہو اس کو کسی دوسرے شہر کے باسی پر فوقیت حاصل نہیں۔'' چنانچہ یہ شرعاً لگانا بھی کوئی معنی نہیں رکھتا کہ ارباب حل وعقد شہری ہوں دیہاتی نہ ہوں۔ آگے جا کر ماوردی لکھتے ہیں: ملاحظہ ہو۔ سیاسی میدان میں ارباب حل وعقد کا بورڈ ایسے مجتہدین ہی میں محصور نہیں رکھا جائے گا جو ماٰ خذ سے احکام شرعیہ کا استنباط کرتے ہوں، بلکہ اس بورڈ میں دوسرے فنون کے ماہرین بھی شامل ہوں گے۔

ج: اَرباب حل وعقد کی تعداد...... ارباب حل وعقد کی تعداد کتنی ہو؟ اس معاملہ میں کلام نہیں کیا گیا، کیونکہ اس امر پر تعداد کا دارومدار ہے کہ عوام ارباب حل وعقد پر اعتماد کرتے ہیں اور وہ عوام کی نمائندگی کرتے ہیں، اس لئے ان کا معین تعداد میں ہونا محال ہے۔ البتہ محض اطلاع کے لئے میں بعض فقہاء کے اقوال ذکر کردیتا ہوں، چنانچہ ماوردی لکھتے ہیں: ارباب حل وعقد کی تعداد میں فقہاء کے مختلف مذاہب ہیں۔

۱۔ فقہاء کی ایک جماعت کہتی ہے...... ہر شہر کے اہل حل وعقد جن سے عوام علاقہ رضامند ہوں ایسے جمہور اہل حل وعقد کے اتفاق سے امامت منعقد ہوتی ہے۔ یہ مذہب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی بیعت سے مستفاد ہے چنانچہ جو لوگ موجود تھے ان کے اختیار سے آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو امام منتخب کرلیا گیا اور آپ کی بیعت غیر حاضر کی آمد پر موقوف نہیں رہی۔

۲۔ دوسری جماعت کہتی ہے...... ارباب حل وعقد کی کم از کم تعداد جس سے امامت منعقد ہو وہ پانچ ہے۔ یعنی وہ پانچ اصحاب کسی جامع شروط شخصیت پر اتفاق کرلیں یا ان میں سے چار اپنے ہی کے پانچویں پر اتفاق کرلیں۔ اس مذہب کا استدلال دو چیزوں سے ہے۔

---

❶...... مقدمه ابن خلدون ص ۱۷۴ الفصل ۲۹. ❷الأحكام السلطانيه ص ۵، حجة الله البالغة ۲/ ۱۱۱. ❸النظريات السياسية للريس ص ۱۷۰. ❹المواقف ۳۴۵/۸. ❺المرجع السابق ص ۴.

اول.....حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دست حق پرست پر پانچ ارباب حل وعقد نے اتفاق کیا تھا، پھر ان کے بعد عوام الناس نے بیعت کی۔ وہ پانچ کبار صحابہ یہ ہیں: عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ، ابوعبیدہ بن الجراح رضی اللہ تعالیٰ عنہ، اسید بن حضیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، بشر بن سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ابوحذیفہ رضی اللہ عنہ کے آزاد کردہ غلام سالم رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

دوم.....حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے چھ افراد پر مشتمل شوریٰ تشکیل دی تھی کہ انہی میں کسی ایک پر بقیہ پانچ اتفاق کرلیں۔

یہی اہل بصرہ کے اکثر فقہاء اور متکلمین کا قول ہے۔

۳.....بعض دوسرے علمائے کوفہ کہتے ہیں: امامت تین آدمیوں سے منعقد ہوجاتی ہے ان میں سے دو، تیسرے پر اتفاق کرلیں، یوں ایک متفق علیہ شخص حکمران کہلائے گا اور دو اس کے گواہ ہوں گے، جیسے نکاح ایک ولی اور دو گواہوں سے منعقد ہوتا ہے۔

۴.....ایک اور جماعت کہتی ہے: امامت شخص واحد سے بھی منعقد ہوجاتی ہے کیونکہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہا تھا: اپنا ہاتھ بڑھاؤ میں تمہارے ہاتھ پر بیعت کرتا ہوں تاکہ لوگ کہیں گے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے چچازاد بھائی کے ہاتھ پر بیعت کی۔

د: قوم کی موافقت.....حقیقت یہ ہے کہ ارباب حل وعقد کی معین تعداد پر کوئی دلیل نہیں جو کسی نص سے ماخوذ ہو اور نہ ہی اس پر اجماع ہے۔ اور متذکرہ بالا مختلف اقوال محض اجتہادی ہیں تاہم اہل سنت کا مذہب زیادہ معتبر اور لائق اتباع ہے، وہ یہ کہ ارباب حل وعقد کی تعداد متعین کرلینے میں ایک طرح کا تعسف ہے، بلکہ اصول انتخاب واختیار اور عوام کی تشکیل کردہ شوریٰ کی رعایت کرنا مناسب ہے۔ چنانچہ جب کسی شخص کی امامت منعقد ہوجائے تو اس کے انعقاد کی تکمیل عوام کی موافقت اور رضامندی کے بغیر نہیں ہوتی، امام غزالی حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بیعت کی بارے میں لکھتے ہیں: اگر آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دست اقدس پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے علاوہ کوئی اور شخص بیعت نہ کرتا اور ساری مخلوق مخالف ہوتی اور الگ الگ ٹکروں میں بٹ جاتی تو اس میں غالب شخص مغلوب سے ممتاز نہ ہوتا۔

امام احمد کہتے ہیں: حدیث ہے کہ جو شخص اس حال میں مرگیا کہ اس کا کوئی امام نہ ہو وہ بلاشبہ جاہلی موت مرا، اس کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا: کیا تم جانتے ہو امام کیا ہے؟ امام ایسا شخص ہوتا ہے جس پر مسلمان اتفاق کرلیں اور سب کہیں کہ یہ امام ہے، حدیث بالا کا یہی معنی ہے، ابن تیمیہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کے بارے میں رقم طراز ہیں: اگر فرض کرلیا جائے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھ صحابہ کا چھوٹا سا گروہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کرلیتے تو ابوبکر رضی اللہ عنہ امام نہ کہلاتے بلکہ امام جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم کی بیعت سے کہلاتے۔

ھ: ارباب حل وعقد کی ذمہ داری.....ارباب بندوکشاد کا اہم کام یہ ہے کہ وہ مصلحت وعدل کے تقاضوں کو پورا کرتے ہوئے نامزدگی اور تجویز دہندگی کریں، علامہ ماوردی نے اختیار وانتخاب کے ضوابط کی تحدید کی ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں: جب ارباب حل وعقد نامزدگی کے لئے جمع ہوں تو جو لوگ امامت کی اہلیت رکھتے ہوں ان میں خوب اچھی طرح شرائط امامت کی تحقیق وتمحیص کرلیں، چنانچہ جو افضل ہو اور جس میں شرائط امامت بدرجہ اتم پائی جاتی ہوں تو اسے مقدم کریں اور اس کے ہاتھ پر بیعت کرنے سے توقف نہ کریں، تاہم ارباب حل وعقد جس شخص کو امامت کے لئے نامزد کردیں تو وہ یہ مذہب کبریٰ اس شخص پر پیش کریں اگر وہ قبول کرلے تو اس کے ہاتھ پر بیعت کرلیں، اس کے بعد عوام پر لازم ہے کہ وہ بھی اس امام کے ہاتھ پر بیعت کریں اور اس کی اطاعت کریں، اور اگر وہ مطلوب شخص قبول امامت سے انکار کردے تو اسے مجبور کرنا صحیح نہیں، کیونکہ منصب امامت اختیاری ہے اس میں، جبر واکراہ جائز نہیں، تاہم اسے معذور سمجھ کر دوسرے اہل شخص کو منتخب کرلیا جائے گا۔

اس کے بعد علامہ ماوردی نے ایک اور الجھی ہوئی گتھی سلجھانے کی کوشش کی ہے، وہ یہ کہ اگر امیدواران امامت میں سے دو اشخاص ایسے ہوں جن میں امامت کی شرائط پوری طرح پائی جاتی ہوں تو ان میں سے جو عمر میں بڑا ہوا سے امامت کے عہدہ کے لئے منتخب کرلیا جائے، اگر عمر میں چھوٹے امیدوار کے ہاتھ پر بیعت کرلی گئی تو یہ بھی جائز ہے، اور اگر ایک امیدوار علم میں زیادہ بڑھا ہوا اور دوسرا شجاعت و بہادری میں بڑھا ہو تو تقاضائے وقت کی رعایت رکھ کر مناسب وقت کو امامت منتخب کرلیا جائے گا، چنانچہ اگر اس وقت سرحدوں کی حفاظت اور باغیوں کی سرکوبی کا داعیہ پیش ہو تو شجاع کو منتخب کرلیا جائے اور اگر اس وقت علم کا متقاضی ہو تو صاحب علم کو ترجیح دی جائے۔

سوم: خلفائے راشدین کے انتخاب کا طریقہ..... میں مختصراً ذکر کروں گا کہ خلفائے راشدین کو منصب امامت کے لئے کیسے نامزد کیا گیا، کیونکہ اسی سوال کی وضاحت سے یہ امر واضح ہوجاتا ہے کہ عوام کی بیعت تعیین امام کی اساس ہے، جب کہ اس پر نہ نص ہے، نہ ولی عہدی ہے، نہ غلبہ ہے اور نہ ہی اس میں توارث ہے، کیونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے بیان نہیں کیا کہ خلیفہ کو کیسے منتخب کیا جائے اور نہ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی معین خلیفہ پر نص کی ہے، اس میں بالغ حکمت ہے، وہ یہ کہ تاکہ عوام کے لئے انتخاب امام کا دروازہ کھلا رہے اور عوام مصلحت کے پیش نظر اپنا حاکم تجویز کرلیں۔

۱۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ..... حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد صحابہ رضی اللہ عنہم سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے، مہاجرین وانصار میں اسلام کی مصلحت اور مسلمانوں کی بھلائی کے لئے مناقشہ اور مباحثہ بھی ہوا، تاہم حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: ابوبکر جیسی عبقری شخصیت جس قوم میں ہو اس کے لئے روا نہیں کہ اس کے علاوہ کسی اور کو اپنا امام منتخب کرے، ارباب حل وعقد نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی موافقت کی اور سب مسلمانوں نے آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دست حق پرست پر بیعت کرلی، حتیٰ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ بیمار پڑ گئے اور جب صحتیاب ہوئے تو انہوں نے بھی بیعت کرلی۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ..... حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا انتخاب حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تجویز سے ہوا، اور آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ارباب حل وعقد سے مشاورت کے بعد مسلمانوں کو وصیت کردی، پھر مسلمانوں نے بیعت کی اور ان سے رضامند ہوگئے، چنانچہ جب حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے وفات کو محسوس کرلیا تو آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے لوگوں سے مطالبہ کیا کہ اپنے لئے کسی امیر کا انتخاب کرلیں تاکہ آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بعد مسلمانوں کا اختلاف نہ ہو، چونکہ آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور خلافت میں فارس وروم کے ساتھ طویل جنگوں کا سلسلہ شروع ہوچکا تھا، تاہم لوگوں نے معاملہ آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سپرد کردیا کہ آپ ہی ایسے شخص کو منتخب فرمائیں جو دین اور مسلمانوں کا خیرخواہ ہو، چنانچہ آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بڑے صحابہ اور اہل رائے کے ساتھ مشورہ کرنے کی مہلت طلب کی اور پھر آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بابت ایک کے بعد دوسرے سے رائے لیتے رہے، جن صحابہ سے آپ رضی اللہ عنہ نے مشاورت کی ان میں حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت عبداللہ بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت سعید بن زید رضی اللہ تعالیٰ عنہ، اور حضرت اسید بن حضیر زیادہ مشہور ہیں، ان کے علاوہ دیگر مہاجرین وانصار صحابہ سے بھی مشاورت کی، البتہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شدت پسندی کے پیش نظر اپنے خدشات کا اظہار کیا تو اس پر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ وہ اس لیے سخت ہیں کہ مجھے نرم خود یکھتے ہیں اور جب بار خلافت ان کے کندھوں پر آئے گا خود بخود نرم ہوجائیں گے، جب آپ رضی اللہ عنہ مشاورت سے فارغ ہوئے تو عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو وصیت نامہ املاء کرایا جو عام مسلمانوں کی طرف تھا، پھر آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ عوام الناس کی طرف متوجہ ہوئے جب کہ آپ کی زوجہ محترمہ اسماء بنت عمیس رضی اللہ عنہا نے آپ کو سہارا دے رکھا تھا اور آپ نے فرمایا: کیا تم اس شخص سے راضی ہو جیسے میں تمہارا خلیفہ مقرر کردوں؟ یقیناً میں نے سوچ و بچار میں بخدا کوئی کوتاہی نہیں کی اور نہ ہی میں اپنے کسی رشتہ دار کو

خلیفہ نامزد کررہاہوں؟

بلاشبہ میں نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خلیفہ مقرر کیا ہے، ان کی بات سنو اور اطاعت بجالاؤ، لوگوں نے یک زبان ہو کر کہا: ہم ان کی بات سنیں گے اور ان کی اطاعت کریں گے۔

پھر حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو پیغام پہنچانے اور بیعت لینے کا حکم دیا، چنانچہ عثمان رضی اللہ عنہ چلے ان کے ساتھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت اسید بن سعید قرظی تھے، عثمان رضی اللہ عنہ نے لوگوں سے کہا: کیا تم اس شخص کے ہاتھ پر بیعت کرتے ہو جو اس نوشتہ میں مذکور ہے؟ لوگوں نے کہا: جی ہاں۔ جب حاضرین بیعت کر چکے تو ان کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے بیعت کی تاکہ لوگوں میں اس بات کا اعلان ہو جائے کہ وہ صرف مسلمانوں کی اصلاح چاہتے ہیں، اور انہیں فتنوں سے دور رکھنا چاہتے ہیں، پھر آپ رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو مختلف وصیتیں کیں۔ ❶

۳۔ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہ..... حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا انتخاب بدست شوریٰ ہوا، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے زخمی ہونے کے بعد ایک شورائی کمیٹی تشکیل دی جو چھ کبار صحابہ پر مشتمل تھی، وہ مقدس ہستیاں یہ تھیں علی، زبیر بن عوام، عبدالرحمٰن بن عوف، عثمان بن عفان، طلحہ بن عبیداللہ اور سعد بن وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے شوریٰ کے فیصلہ کے لئے مدت کی تحدید بھی کر دی اور فرمایا کہ تین دن کے اندر اندر فیصلہ ہو جانا چاہئے، نیز آپ رضی اللہ عنہ نے مشاورت کا خاکہ بھی ترتیب دے دیا کہ اگر کسی ایک پر سب کا اتفاق نہ ہو تو کثرت رائے پر عمل کیا جائے اور اگر جانبین میں تساوی ہو تو اس جانب کو ترجیح حاصل ہوگی جس کے ساتھ عبداللہ بن عمر (رضی اللہ عنہما) ہو۔ اگر اصحاب شوریٰ عبداللہ بن عمر (رضی اللہ تعالیٰ عنہما) کی رائے پر رضامند نہ ہو تو اس فریق کو ترجیح ہوگی جس کے ساتھ عبدالرحمٰن بن عوف ہوں، اس کے بعد اگر کوئی اختلاف کرے تو اس کی گردن اڑادی جائے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوطلحہ انصاری رضی اللہ عنہ کو پچاس انصار صحابہ کے ساتھ شوریٰ کا نگران مقرر کیا کہ تین دن کے اندر اندر اہل شوریٰ اپنے میں سے کسی ایک کو امیر مقرر کرلیں، آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے وفات سے تھوڑا پہلے فرمایا: اے اللہ! ان پر تو ہی میرا خلیفہ ہے۔

چنانچہ اہل شوریٰ تین دن تک مسلسل دن رات مشاورت کرتے رہے، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ امیدواری سے دستبردار ہو گئے تھے اور وہی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے ملتے رہے ان کے علاوہ مختلف علاقہ جات کے گورنرز سے بھی ملاقاتیں کیں اور ان سے مشاورت کرتے رہے، تاکہ ہم لوگوں نے اکثریت سے حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو نامزد کیا، جب کہ اکثر اہل شوریٰ اور اکثر مسلمان حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حق میں تھے، کیونکہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ رقیق القلب اور رحم دل تھے نیز مختلف مواقع پر مسلمانوں پر ان کے احسانات بھی تھے، آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے غزوۂ تبوک کے موقع پر اپنے مال کی بارش برسائی، بئر رومہ کو خرید کر مسلمانوں کے لئے وقف کر دیا۔ تاہم حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے مسلمانوں کو مسجد میں جمع کیا پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ پر عمل کرنے کا عہد لیا، عدل وانصاف میں پہلے دو خلفائے راشدین کی سیرت اپنانے کا عہد لیا پھر حضرت عبدالرحمٰن رضی اللہ عنہ نے عثمان رضی اللہ عنہ کے دست حق پرست پر بیعت کی، ان کے بعد مسلمانوں نے بیعت کی، البتہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قدرے تاخیر سے بیعت کی چونکہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اچانک بیمار ہو گئے تھے۔

حضرت عبدالرحمٰن رضی اللہ عنہ نے ذاتی دلچسپی کی بنا پر عثمان رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر سب سے پہلے بیعت نہیں کی اور نہ ہی اس میں ظلم کا کوئی شائبہ تھا، بلکہ عبدالرحمٰن رضی اللہ عنہ نے محض امانتداری صداقت، سچائی اور مسلمانوں کی مصلحت کے پیش نظر بیعت کی ابتدا کی، اکابر صحابہ کرام کے ساتھ دن رات مشاورت کرتے رہے، مختلف صوبہ جات کے گورنروں سے بھی مشاورت کی تب جا کر یہ فیصلہ کیا کہ ان کی شخصیت امت

❶..... طبقات ابن سعد ۳/۱۲۲، ۲۰۰، تاریخ الطبری ۴/۵۱.

کے لئے زیادہ موزوں ہے، حضرت عبدالرحمٰن عوف کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زہد وتقویٰ، عقل، علم وفضل سابقت اسلام، خوف خدا اور امت کی خیر خواہی سے سرشار ہونے کا پورا پورا یقین تھا، جیسا کہ علامہ باقلانی نے اس کی تصریح کی ہے۔

۴۔حضرت علی کرم اللہ وجہہ...... حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو قتل عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بعد ہنگامی حالات میں خلیفہ مقرر کیا گیا تھا، کیونکہ مدینہ میں لاقانونیت چل پڑی تھی، تاریخ اسلام پر اس کے دوررس اثرات مرتب ہوئے، تاہم سابقہ خلفائے راشدین کے انتخاب میں جو اتفاق اور اجماع عام زیادہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے وزار تخلافت میں نہ رہا، چنانچہ مدینہ، مصر اور دیگر شہروں کے کبار مہاجرین وانصار نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی البتہ اہل شام اور بنوامیہ نے بیعت نہ کی، حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کی بابت منقول ہے کہ انہوں نے مجبوراً بیعت کر لی تھی، پھر یہ دونوں حضرات مدینہ سے مکہ کی طرف چل پڑے اور پھر وہاں سے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ایماء پر عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے خون کا بدلہ لینے کے لئے بصرہ کی طرف روانہ ہو گئے، تاہم ان دونوں حضرات نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مقابل جمل کا معرکہ لڑا، اسی معرکہ میں ان دونوں کبار صحابہ کو شہید کر دیا گیا، تاہم حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قتل اور فتنہ سے الگ رہے اور اپنے گھر بیٹھ رہے، مہاجرین وانصار نے بیعت پر اصرار کیا تا کہ فتنہ ختم ہو اور مدینہ جو کہ دارالہجرت ہے فتنہ سے پاک رہے، ان حالات میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مطالبہ کیا گیا کہ وہ لوگوں سے بیعت لیں، آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اصرار کے بعد اور اسی میں مصلحت دیکھتے ہوئے رضامند ہوئے۔ ❶

خلاصہ...... اکثر مسلمانوں کی بیعت سے خلیفہ کا انتخاب ہوتا ہے بشرط یہ کہ اہل نظر، اہل رائے اور ارباب حل وعقد بیعت سے پہلے اسے نامزد کریں، کیونکہ اسلام میں شوریٰ کے نظم پر چلنے کا حکم دیا گیا ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وأمرهم شوریٰ بينهم

رہی بات سابق خلیفہ کی ولی عہدی کی سو وہ محض تجویز ہے اگر امام بیعت نہ ہو تو اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا، نیز خلفائے راشدین کے زمانہ میں ایسا نہیں ہوا اور نہ ہی اموی خلفاء کے دور میں ایسا ہوا، ہاں البتہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کی خلافت اس سے مستثنیٰ ہے۔ ❷ حکمرانی کے توارث کی ابتداء حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہوئی ہے پھر یہ مستقل طریقہ بن کر چل پڑا حتیٰ کہ وجوبی شرائط کا بھی لحاظ نہ رکھا گیا، اگر ان حالات میں وحدت مسلمین اور سلسلہ فتوحات کو جاری رکھنا مطمع نظر ہوتا تا کہ اسلام دشمن عناصر کے مدمقابل مسلم حکومت مضبوط ومستحکم رہے۔

چوتھی بحث: امام کی شرائط...... جس شخص کو خلافت یا وزارت کے لئے نامزد کیا گیا ہو اس میں سات شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔ یہ شرائط صرف امام کی نہیں بلکہ وزیر، گورنر وغیرہم کی بھی شرائط ہیں۔ ❸

اول...... یہ کہ اس شخص کو کامل ولایت حاصل ہو بایں طور کہ وہ مسلمان ہو، آزاد ہو، مرد ہو، عاقل اور بالغ ہو۔

اسلام اس لئے شرط ہے چونکہ اس نے دین اور دنیا کی حفاظت کا سامان مہیا کرنا ہے۔ اور جب اسلام جواز شہادت کے لئے شرط ہے تو وہ ہر طرح کی ولایت عامہ کے لئے بھی شرط ہے، چنانچہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

وَلَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكٰفِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا ﴿۱۴۱﴾

اللہ تعالیٰ نے کافروں کو مسلمانوں پر کوئی اختیار نہیں دیا۔ النساء ۴/۱۴۱

آزاد ہونا اس لئے شرط ہے چونکہ آزادی کمال کا وصف ہے چنانچہ جس شخص کو خلافت کا منصب سونپا جا رہا ہو وہ رعایا سے رتبہ میں کسی طرح

---

❶...... الشهيد ص ۲۲۷، ابن سعد ۳/۳۱، الطبری ۵/۱۵۲۔ ❷ حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ نے منبر پر چڑھ کر فرمایا تھا: اے لوگو! بخدا میں اس منصب کے اہل نہیں، تمہیں اختیار حاصل ہے جسے چاہو خلیفہ بنالو۔ ❸ حجة الله البالغه للدهلوی ۲/۱۱۱، الاحکام السلطانیه للماوردی ص ۴۔

کم نہ ہو۔ علامہ ماوردی کہتے ہیں: آزاد ہونا بھی امام کی ایک شرط ہے چونکہ غلام میں ولایت کا نقص ہوتا ہے بھلا جو شخص اپنی ذات پر ولایت نہیں رکھتا وہ کسی دوسرے پر کیا ولایت رکھتا ہوگا۔ نیز غلامی قبول شہادت کے لیے مانع ہوتی ہے۔ اس لئے غلام کا حکم دوسروں پر چلنا دشوار ہے۔ (1)

مرد ہونا اس لئے شرط ہے چونکہ منصب خلافت جاں گسل اور جانفشانی کا منصب ہے بھلا صنف نازک میں اس منصب کو سنبھالنے کی کب سکت ہوتی ہے نیز اس منصب جلیل کی کڑی ذمہ داریاں ہیں جیسے مثلاً جنگ، بغاوت، صلح، معاہدہ اور پرخطر حالات میں نظم ونسق برقرار رکھنا اور تدبیر سے کام لینا، گویا ان ذمہ داریوں پر پورا اترنا ایک عورت کے بس کا روگ نہیں، چنانچہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ''وہ قوم ہرگز فلاح نہیں پاتی جو منصب امامت کسی عورت کو سونپ دے۔'' (2) اسی لئے فقہاء کا اجماع ہے کہ امام مرد ہو۔

بالغ ہونا امر بدیہی ہے، محتاج دلیل نہیں کیونکہ متذکرہ بالا مہمات میں پورا اترنا بچے کے بس کا روگ نہیں جب کہ بچہ تو اپنے افعال کا بھی مسئول نہیں۔ (3)

رہی بات عقل کی سو ہر خاص وعام تصرف کے صحیح ہونے کے لئے عقل مطلوب ہے، چنانچہ نماز، روزہ جیسی شرعی تکالیف کے لئے ادنیٰ حد کافی نہیں ہوتی بلکہ ان میں بھی رائے کا راجح ہونا ضروری ہے بایں طور کہ مکلف صحیح طرح سے تمیز کرسکتا ہو، اچھی سمجھ بوجھ رکھتا ہو، سہو اور غفلت سے دور ہو، ذکاوت سے مشکلات اور معضلات کا بطریق احسن حل نکال سکتا ہو۔ علامہ ماوردی نے یہی لکھا ہے۔ (4)

دوم: عدالت......یعنی جس شخص کو ارباب حل وعقد نے خلافت کے لئے تجویز کیا ہو عادل ہو۔ عادل ہونے کا معنی ہے کہ وہ دیانتدار ہو، عمدہ اخلاق سے مزین ہو، چنانچہ شرط عدالت ہر طرح کی ولایت کے لئے معتبر قرار دی گئی ہے، عدالت کی تفصیل یہ ہے کہ مطلوب شخص سچ بولنے والا ہو، ظاہراً امانتدار ہو، عفیف و پاکدامن ہو، حرام کردہ امور سے پاک ہو، گناہوں سے دور رہتا ہو، ہر قسم کے اخلاقی جرم سے دور ہو، غضب ورضا میں بے اندیشہ ہو، مروت کو استعمال میں لانے والا ہو۔

سوم......کفایتی علم جس سے پیش آمدہ مسائل کا اجتہادی حل نکالا جاسکتا ہو اور احکام شرعیہ کا استنباط کیا جاسکتا ہو۔ یہ شرط علماء کے درمیان متفق علیہ ہے۔ (5) عالم صرف اسی صورت میں مجتہد ہوسکتا ہے جب وہ احکام شرعیہ کا علم رکھتا ہو اور چار مآخذ قرآن، سنت، اجماع اور قیاس سے استنباط کا طریقہ جانتا ہو، نیز سیاسی، اقتصادی، معاشرتی اور ثقافتی تغیرات اور حالات حاضرہ پر بھی اس کی گہری نظر ہو۔

چہارم......سیاسی، عسکری اور انتظامی مسائل میں بالغ رائے رکھتا ہو، علامہ ماوردی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: امام ایسی رائے رکھتا ہو جس سے رعایا کا نظم وتدبیر اور مصالح کی حسن تدبیر کو وجود دے سکتا ہو۔ (6) علماء نے اس شرط کو ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے کہ امام کے پاس تجربہ اور مہارت ہو جس سے وہ ملکی اور سیاسی معاملات کو بطریق احسن نبھا سکے۔ (7)

پنجم......امام میں شخصی صفات بھرپور موجود ہوں، مثلاً امام میں جرأت، شجاعت، شرافت وغیرہ جیسی صفات سے مزین ہوتا کہ دشمن کے ساتھ جہاد، حدود کا قیام، ظالم سے انصاف لینا اور احکام شرعیہ کا نفاذ عمل میں لا سکے۔ (8)

ششم......جسمانی اعتبار سے امام کامل ہو، یعنی حواسہ خمسہ، قوت سماعت، بصارت، زبان وغیرہ سلامت ہوں، دیگر جسمانی اعضاء بھی سلامت ہوں، اگر امام میں کوئی بدنقص پیدا ہوگیا تو علامہ ماوردی رحمۃ اللہ علیہ نے نقص کی تین اقسام بیان کی ہیں ان کے احکام بھی الگ

---

(1)......الاحکام السلطانیہ ص ۶۱۔ (2) رواہ البخاری واحمد والنسائی والترمذی وصححہ عن ابی بکرۃ۔ (3) المرجع السابق الفصل فی الملل والنحل لابن حزم ۱۱۰/۴۔ (4) المرجع السابق۔ (5) المرجع السابق ص ۴، الرد علی الباطنیہ للغزالی ص ۷۵۔ (6) الاحکام السلطانیہ ص ۴۔ (7) اصول الدین للبغدادی ص۲۷۷ المواقف ۳۴۹/۸، مقدمہ ابن خلدون ص ۱۶۱، الفصل ۲۶۔ (8) المراجع السابقہ، العقائد النسفیہ ص ۱۴۵۔

الگ ہیں۔

ا.....حواس میں نقص پیدا ہو گیا۔

۲.....اعضاء میں نقص پیدا ہو گیا۔

۳.....تصرف میں نقص آ گیا۔[1]

(ا).....حواس میں نقص کی بھی تین اقسام ہیں۔ ایک قسم امامت کے مانع ہے، دوسری مانع نہیں، تیسری مختلف فیہ ہے۔ وہ قسم جو مانع امامت ہے اس میں دو چیزیں آتی ہیں۔

(ا).....عقل جاتی رہی۔ (۲) بینائی ختم ہوگئی۔

چنانچہ یہ دو نقص پیدا ہونے کی وجہ سے امام خلافت کے قابل نہیں رہتا۔ دوسری قسم جو امامت کے مانع نہیں اس میں بھی دو چیزیں ہیں:

(ا).....سونگھنے کی حس جاتی رہی۔ (۲).....چکھنے کی حس مفقود ہوگئی۔

چنانچہ یہ ایسی نقص ہیں جن سے رائے اور قوت عمل متاثر نہیں ہوتی لہٰذا امام بحال رہے گا۔

تیسری قسم جو مختلف فیہ ہے اس میں بھی دو چیزیں شامل ہیں: بہرا اور گونگا پن، چنانچہ ابتداءً تو یہ دو نقائص مانع امامت ہیں یعنی گونگے یا بہرے شخص کو امام نہیں بنایا جائے گا اور اگر امام میں یہ نقائص پیدا ہو جائیں تو ایک جماعت کہتی ہے کہ امام معزول ہو جائے گا اور یہ صحیح مذہب ہے، دوسری جماعت کہتی ہے امام معزول نہیں ہوگا۔ جب کہ تیسری جماعت کہتی ہے اگر امام لکھنا جانتا ہو تو امامت سے معزول نہیں ہوگا اگر لکھنا پڑھنا نہ جانتا ہو تو معزول ہو جائے گا کیونکہ لکھا ہوا سمجھ میں آ جاتا ہے جب کہ اشارات میں تردد رہتا ہے۔

(ب).....اعضاء مفقود ہوں، اس کی چار قسمیں ہیں۔

اول.....ایسا نقص جو امام کی تجویز اور اسے بدستور باقی رکھنے پر اثر انداز نہیں ہوتا، اس سے مراد ایسا نقص جو رائے، عمل، اٹھنے بیٹھنے اور ظاہری صورت کو متاثر نہ کرے جیسے، آلہ تناسل کا کٹا ہوا ہونا، فوطوں کا کٹا ہوا ہونا، کان کا کٹا ہوا ہونا۔ گویا مقطوع الذکر شخص کو امامت کے لئے تجویز کیا جاسکتا ہے اور اگر امام کا آلہ تناسل کاٹ دیا جائے تو وہ بھی امامت پر بحال رہے گا۔

دوم.....ایسا نقص جو عقد امامت کے مانع ہو اور اس نقص کے پیدا ہونے پر امامت بھی باقی نہ رہے جیسے دونوں ہاتھوں کا کٹ جانا یا دونوں ٹانگوں کا کٹ جانا۔

سوم.....ایسا نقص جو ابتداءً عقد امامت کے لیے مانع ہو، البتہ اگر امام میں نقص پیدا ہو جائے تو امام کا باقی رہنا مختلف فیہ ہے، یہ ایسا نقص ہے جس سے قوت عمل یا اٹھنے بیٹھنے کی آدھی قوت مفقود ہو جائے جیسے ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کا کٹ جانا۔ چنانچہ جس شخص میں یہ نقص موجود ہو اسے ابتداءً امام تجویز کرنا صحیح نہیں البتہ اگر افعال امام میں یہ نقص پیدا ہو جائے تو آیا وہ امامت پر باقی رہے گا یا معزول ہو جائے گا متذکرہ بالا اختلاف اس میں بھی ہے۔

چہارم.....ایسا نقص جو امامت کے باقی رہنے میں مانع نہ ہو البتہ ابتداءً امام کی تجویز میں بھی اس کا اثر ہوگا یا نہیں سو اس میں اختلاف ہے، اس سے مراد ایسا نقص ہے جس سے جسمانی بدصورتی لاحق ہو جائے لیکن عمل اور اٹھنے بیٹھنے کی قوت اس سے متاثر نہ ہو جیسے ناک کٹ جانا، ایک آنکھ کا ضائع ہو جانا، چنانچہ یہ اس کی امامت باقی رہنے میں مؤثر نہ ہوگا۔ البتہ اس کو امام مقرر کرنے سے مانع ہونے میں دونوں مذاہب میں اختلاف برقرار ہے۔ ایک قول میں مانع دوسرے میں مانع نہیں۔

ج: نقص تصرف.....کی دو قسمیں ہیں: حجر اور قہر۔

---

[1].....الأحكام السلطانيه ص ۱۶، مقدمه ابن خلدون من الفصل ۲۶۔

حجر...... یہ ہے کہ کوئی شخص جو امام کے اعوان وانصار میں سے ہو امام پر مستولی ہو جائے جو احکام کا نفاذ کرتا ہو تاہم معصیت اور علانیہ مشقت کا ارتکاب نہ کرتا ہو تو ایسے مغلوب امام کی امامت صحیح ہے لیکن مسلط کے افعال پر نظر رکھی جائے گی، اگر اس کے افعال احکام شرعیہ اور عدل وانصاف کے موافق ہوں تو اس کے افعال بحال رکھے جائیں گے اور اگر عدل وانصاف اور احکام شرعیہ کے مخالف ہوں تو رد کر دیئے جائیں گے اس صورت میں مسلط کو حکومت سے الگ کرنا واجب ہے۔

قہر...... اس کی تفصیل یہ ہے کہ مثلاً امام دشمن کے ہاتھوں قید ہو گیا اور خلاصی کی کوئی صورت نہ بن پڑے ایسی صورت میں ابتداءً ایسے شخص کو امام بنانا ممنوع ہے اگر امام بنا دینے کے بعد قید کر لیا جائے۔ تو پوری قوم پر واجب ہے کہ اسے رہا کرایا جائے، یہ امام امامت سے معزول تصور نہیں ہو گا الا یہ کہ مسلمان اس کی رہائی سے بالکلیہ مایوس ہو جائیں۔

ہفتم: نسب...... اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس شخص کو امامت کے لئے تجویز کیا جا رہا ہو وہ قریشی ہو، یہ شرط مختلف فیہ ہے۔ ❶ جبکہ متذکرہ بالا شرائط متفق علیہ ہیں۔

چنانچہ اہل سنت کہتے ہیں: امام کا قریشی ہونا واجب ہے کیونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "الائمة من قريش۔" آئمہ قریشی ہوں۔ ایک اور حدیث ہے۔ "قریشی کو مقدم کرو اس پر کسی دوسرے کو مقدم نہ کرو۔" ایک اور حدیث میں ہے۔ "امر خلافت قریش میں بدستور رہے گا بشرط یہ کہ جب تک قریش استقامت دکھاتے رہیں۔" یا فرمایا۔ "جب تک دین پر قائم رہیں۔" ❷

خوارج اور معتزلہ کہتے ہیں...... امامت ہر مسلمان کا حق ہے بشرط یہ کہ شرائط موجود ہوں۔

لیکن ملاحظہ ہو کہ شرعی فقہاء جو امامت کے لئے نسب کی شرط کا نظریہ رکھتے ہیں اسی طرح بعض دوسرے احکام میں بھی اس طرح کی شرط کا لحاظ رکھتے ہیں جیسے زوجین میں کفو کی شرط، تاہم یہ شرط اصول مساوات کے منافی نہیں، کیونکہ مساوات افراد کے لئے حقوق اور ان کی ذمہ داریوں میں ثابت ہے، لیکن امامت اور کفالت میں لوگوں کے عرف وعادت اور مصلحت کی رعایت رکھی جاتی ہے اور اس میں حکمت متعینہ کے پیش نظر حکم مقصود و محدود ہے۔ ❸

قریش کو عرب میں صدارت حاصل رہی ہے، اور قریش نے مدنیت اور معاشرت کو فروغ دیا، اکثر لوگ قریش کی اتباع میں رہے، جاہلیت سے قریش کی بات نافذ العمل سمجھی جاتی رہی، لہٰذا مصلحت بھی اسی میں ہے کہ خلافت اور سیاست کو بھی قریش ہی میں متصور سمجھا جائے۔ چنانچہ جب معاملہ متغیر ہو جائے اور غلبہ اسے حاصل ہو جائے جسے لوگوں کی اکثریت منتخب کرلے تو میرے نزدیک انعقاد خلافت کے مانع کوئی چیز نہیں جیسے خلافت عثمانیہ۔

چنانچہ ابن خلدون لکھتے ہیں: اس کا مقصد یہ نہیں کہ قریشی ہونا ضروری ہے بلکہ یہ ہے کہ قریشی کو عربوں میں جو قوت، وقار، عددی کثرت، جرأت اور بہادری حاصل تھی اس کے تحت دراصل وہی اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو سکتے تھے اور انہیں پر عربوں کا اتفاق ہو سکتا تھا۔

ڈاکٹر ضیاء الدین وغیرہ نے اس شرط سے اتفاق نہیں کیا، ان کا مؤقف ہے کہ اسلام نے عصبیت کا اعتبار نہیں کیا بالخصوص قانون سازی اور

---

❶ الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۴، مقدمہ ابن خلدون ص ۱۶۲، الفصل ۲۶، الملل والنحل للشہر الستانی (۱/۱۹۹)، اصول الدین للبغدادی ص ۲۷۵، المواقف ۳۹۲/۸۔ ❷ الحدیث الاول رواہ احمد وابو یعلی والطبرانی عن بکیربن وہب والثانی روہ الطبرانی عن علی والثالث رواہ الطبرانی عن ثوبان (مجمع الزوائد ۲۲۸/۵)۔ ❸ قانون نظریات السیاسیة الاسلامیة للدکتور الریس ص ۲۵۴۔

معاشرتی معاملات میں، قریشی ہونے کی شرط کا دارومدار قوت واطاعت کے لئے تھا، چنانچہ جب عصبیت کا اعتبار نہیں کیا گیا بلکہ اسے نظام حکومت میں ممد ومعاون سمجھا گیا ہے اس لئے یہ شرط ضروری قرار نہیں دی گئی، چنانچہ مشروع طریقہ کے مطابق خلیفہ کا انتخاب کیا جائے گا تا کہ مسلمانوں کی رضامندی بھی شامل رہے۔

البتہ اس شرط کے پیش نظر یہ لازمی ہے کہ ایسے شخص کو امامت کے لئے منتخب کیا جائے جس کے پیچھے مسلمانوں کی اکثریت چلتی ہو تا کہ اس کی اطاعت کی جائے اور انتظامی امور کے لئے اسے قوت مہیا ہو سکے، گویا یہ شرط وحدت امت پر مرتب ہوتی ہے اور اسباب اختلاف کی نفی کرتی ہے۔ ❶ وقت واحد میں متعدد آئمہ کا ہونا جائز نہیں کیونکہ اس سے مسلمانوں میں تفریق ہو جاتی ہے جب کہ مسلمانوں کو ایک اکائی بنائے رکھنا واجب ہے، اور اب جو مختلف اسلامی حکومتیں ہیں تو عصر حاضر میں عالمی معاشرتی حالات اس امر کے مقتضی ہیں، نیز سیاست، معیشت، عسکریت اور بیرونی سطح پر وحدت بنائے رکھنا ممکن ہے۔

پانچویں بحث: امام کی ذمہ داریاں/فرائض..... فقہاء نے امام کے دس فرائض ذکر کیے ہیں، تاہم حالات کے پیش نظر امام کے فرائض میں اضافہ بھی ہو سکتا ہے یہی دس فرائض حتمی نہیں، ان فرائض کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، ❷ (۱) دینی فرائض اور (۲) سیاسی فرائض۔

دینی فرائض:

اول: حفاظت دین..... یعنی امام دینی احکام اور حدود کی حفاظت کرے، مخالفت سے اجتناب کرے۔

علامہ ماوردی کہتے ہیں: اصول دین پر دین کی حفاظت کرے، اگر کوئی مبتدع ڈنڈی مارے یا دین میں کوئی بدخواہ شبہ پیدا کرے تو امام ایسے عناصر کے شبہات دور کرے اور درست وصواب کو اس کے سامنے رکھے، حقوق اور حدود کا التزام کرے تا کہ ہر طرح کے خلل سے دین محفوظ رہے اور قوم ایک اکائی میں جاتی رہے۔

دوم: دشمنوں سے جہاد..... معاندین اسلام سے جہاد کرنا امام کا فریضہ ہے، امام اولاً اسلام کی دعوت دے، اگر دشمن انکار کر دے تو جزیہ کا مطالبہ کرے، تا کہ دین کی حقانیت غالب رہے، البتہ جہاد مسلمانوں کی قوت بالفعل موجود ہونے کے ساتھ مشروع ہے نیز دشمن بھی مسلمانوں یا مسلم علاقہ کے ساتھ چھیڑ چھاڑ کر رہا ہو، جیسے آیا چاہتا ہے۔

سوم: غنائم اور صدقات کی وصولی..... غنائم سے مراد ایسے اموال جو کفار کے ذمہ واجب ہوں اور صدقات سے مراد ایسے اموال جو مسلمانوں کے ذمے واجب ہوں، چنانچہ امام ان دونوں طرح کے اموال کی وصولی یقینی بنائے، کیونکہ حکومت کی مضبوطی کا دارومدار معیشت کی مضبوطی پر ہے۔

چہارم: شعائر اسلام کا قیام..... شعائر اسلام جیسے نماز، جمعہ، عیدین، روزہ، حج وغیرھا کا قیام کرے، خلیفہ نماز کے لئے آئمہ اور موذنین تعینات کرے، جب مسجد میں آئے تو خود جماعت کرائے، دن کے وقت رمضان میں لوگوں پر نظر رکھے جو شخص علانیہ روزہ کھائے اور وہ معذور بھی نہ ہو اسے سزا دے، فریضۂ حج کی ادائیگی کے لئے بہتر سے بہتر سہولیات کا انتظام کرے۔ ❸

---

❶..... النظریات السیاسیۃ ص ۲۵۷۔ ❷ الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴، حجۃ اللہ البالغہ للدھلوی ۲/ ۱۳۲، غایۃ المنتھی ۳/ ۳۴۹۔ ❸ الاحکام السلطانیہ ص ۹۶۔

سیاسی فرائض

اول: امن عامہ کا قیام..... ملکی سطح پر امن عامہ کو یقینی بنانا امام کا فریضہ ہے، ماوردی کہتے ہیں: ملکی حفاظت اور امن عامہ کا انتظام اور حرمات سے قوم کو دور رکھنا امام کی ذمہ داری ہے تا کہ لوگ آسانی اور سہولیات کے ساتھ ضروریات زندگی پوری کر سکیں اور حالت سفر میں ان کی جان اور مال محفوظ رہے، آج کل محکمہ پولیس اس ذمہ داری کو سنبھالتا ہے۔

دوم: دفاع..... امام دشمن سے مستحکم بنیادوں پر دفاعی انتظامات کرے تا کہ کسی دشمن کو میلی آنکھ سے اسلامی ریاست کی طرف دیکھنے کی جرأت نہ ہو۔

سوم: امور عامہ پر گہری نظر..... علامہ ماوردی کہتے ہیں: امام بذات خود قومی معاملات میں دلچسپی لے، قوم کے احوال کا تفحص کرے تا کہ قوم کی سیاسی خوشحالی بحال رہے، امام خود لذات اور عبادات میں مشغول ہو کر قومی معاملات سے غافل نہ رہے، چونکہ امانتدار سے بھی بسا اوقات خیانت ہو جاتی ہے اور خیر خواہ سے بھی بسا اوقات دھوکا سرزد ہو جاتا ہے۔

چہارم: عدل وانصاف کا قیام..... امام لوگوں کے درمیان عدل وانصاف کے قیام کو یقینی بنائے لوگوں میں عدل وانصاف کا قیام دو طرح سے ممکن ہے۔

الف..... جو لوگ جھگڑ رہے ہوں ان پر شرعی احکام نافذ کرے، لوگوں کے مقدمات نمٹائے تا کہ ظالم تعدی نہ کر سکے اور مظلوم کمزور نہ رہے۔

ب..... محارم اللہ کو محفوظ رکھنے کے لئے حدود کا قیام کرے اور حقوق العباد کو اتلاف وہلاک سے محفوظ رکھے۔

پنجم: مالی انتظام..... شفاف انتظامی طریقوں سے اموال کی وصولی اور ادائیگی یقینی بنائے، جو لوگ مستحقین ہوں انہیں بیت المال سے دے، اسراف سے گریز کرے۔

ششم: ملازمین کی تعیین..... ملازمین کے لئے آسامیاں تخلیق کرنا امام کا فریضہ ہے، اور ملازمت قابل، اہل اور دیانتدار لوگوں کو دی جائے، کیونکہ ملازمین حکومت کا دایاں بازو ہوتے ہیں۔

علاوہ ازیں اگر کوئی اہم واقعہ پیش آجائے تو امام حسن تدبیر سے قوم کی بہتری کو سامنے رکھ کر اسے نمٹائے، اس میں خیال رکھے کہ قرآن وسنت کی خلاف ورزی نہ کرے۔ ❶

چھٹی بحث: خلافت امام کی انتہاء..... خلیفہ کی ولایت تین امور سے کسی ایک کے ساتھ ہو جاتی ہے۔ ❷

اول: موت..... زوال امامت کا یہ طبعی سبب ہے کیونکہ امام کی خلافت اس کے عرصہ حیات کے ساتھ مؤقت ہوتی ہے، وراثت سے خلافت کا استحقاق جائز نہیں، بلکہ اہل اختیار کو انتخاب امام کا حق حاصل ہے۔

ڈاکٹر سنہوری کی رائے ہے کہ خلافت کو محدود مدت کے ساتھ موقت کرنا اسلامی روح کے منافی نہیں۔ ❸

دوم: بذات خود امام کی دستبرداری..... حقیقت میں یہ خلیفہ کا شخصی حق ہے، چنانچہ امام جب چاہے اس منصب عظیم سے دستبردار ہو سکتا ہے، اگر اسے اسی منصب پر باقی رہنے پر مجبور کیا جائے تو یہ اکراہ ہوگا جو اس منصب عظیم کے مناسب نہیں، علامہ ماوردی کہتے ہیں: اگر

---

❶ الموافقات للشاطبی ۲/ ۱۰، الآحکام الآمدی ۳/ ۴۸، المستصفی اللغزالی ۱/ ۱۴۰۔ ❷ الا حکام السلطانیہ ص ۹، السلطات الثلاث ۲۷۰۔ ❸ الخلافة للسنهوری ص ۱۹۰.

امام بذات خود امامت سے دستبردار ہوجائے تو خلافت ولی عہد کو منتقل ہوجائے گی گویا دستبرداری موت کے قائم مقام ہوگی، یعنی خلافت کا معاملہ ارباب حل وعقد کے ہاتھ میں چلا جائے گا کیونکہ دستبردار کو خلافت قوم کے اختیار سے ملی تھی اس کا ذاتی حق نہیں تھا۔

سوم: معزول ہوجانا..... یعنی امام کی حالت متغیر ہوجائے تو معزول ہوجاتا ہے۔ تاہم دو عیبوں سے امام امامت سے نکل جاتا ہے یا تو اس کی عدالت مجروح ہوجائے یا اس کے جسم میں کوئی نقص پیدا ہوجائے، عدالت فسق وفجور سے مجروح ہوجاتی ہے مثلاً امام سے ممنوعات کا ارتکاب ہوگیا، منکرات کا ارتکاب کر بیٹھا یا خواہشات وشہوات پر پل پڑا۔ بدن میں نقص۔ مثلاً عقل یا بصارت جاتی رہی یا گونگا ہوگیا، یا دونوں ہاتھ کٹ گئے یا دونوں پاؤں کٹ گئے، یا تصرف میں نقص آ گیا تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔

معزولی کا اختیار قوم کے ہاتھ میں ہوتا ہے کیونکہ خلیفہ اپنی حکمرانی قوم سے لیتا ہے اور خلیفہ کو ذاتی حقیقت کے دعوے کا اختیار حاصل نہیں ہوتا، جیسا کہ قرون وسطی میں یورپ کے بادشاہوں کا یہ دعوی تھا، جس طرح امام خطا سے معصوم نہیں ہوتا ایسے ہی اسے دعوائے حقیقت حاصل نہیں ہوتا، امام کو قانون سازی کا حق بھی نہیں بلکہ وہ احکام شریعت کا نفاذ کرتا ہے۔

امام کو روحانی تسلط بھی حاصل نہیں ہوتا جیسا کہ کنیسہ کے پوپ کو حاصل ہوتا تھا چنانچہ امام تحلیل وتحریم اور مغفرت کا اختیار بھی نہیں رکھتا۔

ساتویں بحث: امام کے حقوق

ساتویں بحث: امام کے حقوق..... ماوردی نے امام کے حقوق یعنی مسلمانوں کے فرائض بیان کئے ہیں اور وہ دو چیزیں ہیں۔

۱..... غیر معصیت میں امام کی اطاعت وفرمانبرداری۔

۲..... جب تک امام کی حالت متغیر نہ ہو اس کی مدد ونصرت کرنا۔

ماوردی کہتے ہیں: جب امام قوم کے حقوق پورے کرے اور اپنے فرائض ادا کرے گویا اس نے اللہ تعالیٰ کا حق ادا کردیا، ایسے میں قوم پر دو چیزیں واجب ہیں۔ اطاعت اور نصرت۔

۱: حق اطاعت..... جب مسلمانوں کی اکثریت امام کے ہاتھ پر بیعت کرے تو سب مسلمانوں پر اس کی اطاعت واجب ہوجاتی ہے، چنانچہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ''اللہ تعالیٰ کا ہاتھ جماعت پر ہے۔'' اور جو شخص جماعت سے الگ ہوا اسے دوزخ میں جھونکا جائے گا'' جو شخص بالشت کے برابر بھی جماعت سے جدا ہوا گویا اس نے اسلام کا مضبوط کڑا گردن سے نکال پھینکا۔'' ❶

چنانچہ امام کی اطاعت بجالانا قوم کا فریضہ ہے، امام کی طرف سے پیش کردہ قوانین اور دیگر ذمہ داریاں واجب النفاذ ہوں گی، جیسے لازمی بھرتی اور مالدار طبقہ پر لگائے جانے والے ٹیکسز جوز کوۃ کے علاوہ ہوں اور ملک کو ان کی اشد ضرورت ہو۔

اطاعت کا التزام مختلف آیات اور احادیث سے ثابت ہے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ

اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو، رسول کی اطاعت کرو اور تم میں سے جو صاحب اختیار ہوں ان کی بھی۔ النساء ۴/۵۹

اولوالامر سے مراد حکام بالا اور علماء ہیں، جیسا کہ مفسرین اور صحابہ نے بیان کیا ہے۔ احادیث میں سے ایک حدیث یہ ہے۔'' آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تمہارے اوپر واجب ہے کہ تم امیر کی بات سنو اس کا حکم بجالاؤ خواہ تم تنگدست ہو یا خوشحال، حالت اختیار میں ہو یا اکراہ میں ❷ دوسری حدیث ہے۔'' مسلمان آدمی پر واجب ہے کہ وہ امیر کی بات سنے اور مانے خواہ وہ اسے پسند ہو یا ناپسند، ہاں البتہ اگر امیر

❶..... الحديث الاول رواه الترمذي والنسائي والطبراني۔ الثاني رواه الترمذي والثالث رواه احمد ورجاله ثقات۔ ❷ رواه البزار عن سعيد بن عباده وفيه حصين بن عمرو وهو ضعيف۔ وكذا للبخاري ومسلم، والمؤطا والنسائي عن عبادة بن الصامت۔

معصیت کا حکم دے تو پھر مسلمان نہ اس کی بات سنے اور نہ مانے۔ امام کی اطاعت سے خروج جائز نہیں ہے، کسی ایسے سبب کو حجت بنا کر بھی خروج جائز نہیں جو نص قطعی سے منصوص نہ ہو، تاکہ امت ایک کائی اور وحدت میں جڑی رہے اور امت کا شیرازہ بکھیرنے نہ پائے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”عنقریب بری بری باتیں ظاہر ہوں گی، فتنے اور نئی نئی باتیں سامنے آئیں گی، جو شخص امت کی جمعیت میں تفریق ڈالنا چاہے اس کا سر قلم کر دو خواہ وہ جو بھی ہو۔“ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک اور ارشاد یہ بھی ہے۔ ”اگر تم نے ایک شخص پر امامت کے معاملہ میں اتفاق کر رکھا ہو اور تمہارے پاس کوئی دوسرا شخص آئے جو تمہارا عصا توڑنا چاہے یا تمہاری جمعیت میں افتراق ڈالنا چاہے تو اسے قتل کر دو۔“ ایک اور حدیث ہے۔ ”جو شخص بھی خروج کرے اور میری امت میں تفرقہ ڈالنے کے درپے ہو اس کی گردن اتار کر رکھ دو۔“ ❶ رواھما مسلم عن عرفجہ

اور یہ بدیہی امر ہے کہ اطاعت بقدر استطاعت ہوتی ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

لَا یُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا

اللہ تعالیٰ نے ہر نفس کو اس کی وسعت کے بقدر مکلف بنایا ہے۔ البقرۃ ۲/۲۸۶

ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں: جب ہم سمع واطاعت پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دست اقدس پر بیعت کرتے تو آپ فرماتے: ان امور میں جن میں تم استطاعت رکھتے ہو۔ ❷

اور اگر امام سے کوئی ایسی خطا سرزد ہو جائے جو اصول شریعت سے میل نہ رکھتی ہو تو رعایا میری نرمی، حکمت اور موعظت کے ساتھ خیر خواہی لازم ہے، چنانچہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: دین خیر خواہی ہے، صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! کس کے لئے خیر خواہی ہے؟ آپ نے فرمایا: اللہ کے لئے، اس کے رسول کے لئے، اللہ کی کتاب کے لئے، مسلمانوں کے آئمہ کے لئے اور عام مسلمانوں کے لئے ❸ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کلمۂ حق بلند کرنے کی بھی اجازت مرحمت فرمائی ہے۔

چنانچہ ارشاد فرمایا: افضل جہاد، ظالم سلطان کے سامنے کلمۂ حق کہنا ہے۔ ❹ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بھی ارشاد ہے۔ ”تم میں سے کوئی شخص کسی برائی کو دیکھے تو اسے ہاتھ سے روکے، اگر اس کی طاقت نہ رکھتا ہو تو زبان سے روکے اور اگر اس کی طاقت بھی نہ رکھتا ہو تو دل میں اسے برا سمجھے، اور یہ ایمان کا کمزور درجہ ہے ❺ اگر امام میں خیر خواہی نہ ہو تو صبر کرنا واجب ہے چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ”جو شخص اپنے امیر کی کوئی بری بات دیکھے جسے وہ ناپسند کرتا ہو تو وہ صبر کرے چونکہ کسی کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ بالشت کے برابر بھی جماعت سے الگ ہو، سو جس نے ایسا کیا وہ جاہلیت کی موت مرا۔ ❻

البتہ اگر امام سے اسلامی تعلیمات قطعیہ کے خلاف کوئی حرکت سرزد ہو تو اس صورت میں اس کی اطاعت جائز نہیں، رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ”اللہ تعالیٰ کی معصیت میں کسی کی اطاعت جائز نہیں، اطاعت تو بھلائی میں ہوتی ہے۔“ ایک اور حدیث ہے۔ ”اس شخص کی اطاعت جائز نہیں جو اللہ کی اطاعت نہ کرتا ہو۔“ ❼

مسلح انقلاب...... اگر معاشرتی برائیاں بڑھ رہی ہوں اور حکومت بھی بے چینی اور اضطراب کا شکار ہو تو کیا عوام کی طرف سے مسلح انقلاب جائز ہوگا؟

اس ضمن میں، میں دو حدیثیں ذکر کروں گا اور پھر ان کے بعد فقہاء کی مختلف آراء جو انہی احادیث سے مستنبط ہیں ذکر کروں گا۔

---

❶ ......انظر احادیث لزوم الجماعة فی مجمع الزوائد (۵/۲۲۲) ❷ رواه البخاری ومسلم وابو داؤد الترمذی والنسائی عن ابن عمر۔ ❸ رواه مسلم عن ابی رقیه تمیم بن الداری۔ ❹ رواه ابن ماجه عن ابی سعید الخدری ورواه احمد وابن ماجه، الطبرانی والبیهقی عن ابی امامة۔ ❺ رواه احمد ومسلم واصحاب السنن الاربعة عن ابی سعید الخدری۔ ❻ رواه الطبرانی بلفظ آخر وفیه متروک (مجمع الزوائد ۵/۲۱۹)۔ ❼ سبق تخریجه۔

پہلی حدیث جو مسلم نے عوف بن مالک اشجعی سے روایت کی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تمہارے بہترین حکمران وہ ہیں جن سے تم محبت کرو اور وہ تم سے محبت کریں، وہ تمہیں دعا دیں اور تم انہیں دعا دو۔ اور تمہارے بدترین حکمران وہ ہیں جن سے تم بغض رکھو اور وہ تم سے بغض رکھیں اور تم ان پر لعنت بھیجو اور وہ تم پر لعنت بھیجیں۔ ہم نے عرض کیا: ''اے اللہ کے رسول! کیا ہم ایسے موقع پر انہیں اٹھا نہ پھینکیں؟ آپ نے فرمایا: نہیں! جب تک وہ تمہارے درمیان نماز قائم رکھیں نہیں! جب تک وہ تمہارے درمیان نماز قائم رکھیں۔''

دوسری حدیث بخاری وغیرہ نے روایت کی ہے'' چنانچہ حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں بیعت کے لئے پکارا، ہم نے سمع واطاعت پر بیعت کی کہ ہم حالت نشاط، اکراہ (مجبوری) تنگدستی، خوشحالی میں اور حقوق میں ہمارے اوپر دوسروں کو ترجیح دینے (ہر حال) میں فرمانبرداری کریں گے۔ اور اہل اقتدار سے اس کے اقتدار میں جھگڑا نہیں کریں گے الا یہ کہ تم ایسا کھلا کفر دیکھ لو جس کے بارے میں تمہارے پاس اللہ تعالیٰ کی طرف سے واضح ثبوت موجود ہو۔''

اصل الاصول امت کی وحدت اور امت کو ایک اکائی میں پروئے رکھنا ہے چنانچہ حدیث ہے۔ ''جب دو خلفاء کے ہاتھوں پر بیعت ہو جائے تو ان میں سے ایک کو قتل کر دو۔'' ❶

ان احادیث کی روشنی میں صرف ایک صورت میں مسلح خروج جائز ہے اور وہ یہ کہ جب امام صریح کفر کا مرتکب ہو۔ شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: بالجملہ جب امام ضروریات دین میں سے کسی صریح امر ضروری کا انکار کر کے ارتکاب کفر کر بیٹھے تو اسے قتل کرنا حلال ہے بلکہ واجب ہے، اگر امام امر ضروری کا انکار نہ کرے تو اس کا قتل حلال نہیں۔ کیونکہ امام کے کفر کی صورت میں دینی مصلحت فوت ہو جاتی ہے، بلکہ قوم پر مفسدہ کا خوف ہے، گویا امام کے ساتھ قتال جہاد فی سبیل اللہ ہوگا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ''سمع وطاعت مسلمان پر واجب ہے خواہ اسے پسند ہو یا ناپسند، بشرطیکہ مسلمان کی معصیت کا حکم نہ دیا گیا ہو اور جب اسے معصیت کا حکم دیا جائے تو پھر سمع واطاعت کا کوئی جواز نہیں۔ ❷ بعض مصنفین حدیث نے متذکرہ بالا دو حدیثوں سے اطاعت و مسلح انقلاب کے متعلق چار اصول مستنبط کئے ہیں۔ ❸ اور وہ یہ ہیں۔

اول..... وہ امیر جو ریاست میں شرعی حکومت کا نمائندہ ہو اس کا عوام پر اطاعت کا حق ہے، قطع نظر اس کے کہ کوئی جماعت یا کوئی فرد اسے ناپسند کرتا ہو یا بعض ملکی معاملات میں اس کی سیاست سے کوئی فرد راضی نہ ہو۔

دوم..... اگر حکومت ایسے قوانین یا احکام کا اقدام کرے جو صراحۃً شریعت کے منافی ہوں یا ان کا دارومدار معصیت پر ہو تو سمع وطاعت کا جواز نہیں۔

سوم..... اگر حکومت جان بوجھ کر کوئی ایسا مؤقف اختیار کرے جو نصوص قرآنیہ کے خلاف کھلا چیلنج ہو تو یہ موقف کفر بواح (کھلا اور صریح کفر) کہلائے گا، اس صورت میں امیر کے ہاتھ سے اختیار حکومت لے لینا واجب ہے۔

چہارم..... اگر کھلے کفر کا ارتکاب نہ ہو اور امیر کو حکومتی اختیار سے الگ کرنا ضروری ہو تو اس صورت میں واجب ہے کہ کارروائی معاشرتی اقلیت کی طرف سے مسلح نہ ہو کیونکہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ایسی صورت میں مسلح کارروائی سے منع کیا ہے، آپ کا ارشاد ہے۔ ''جس شخص نے ہمارے اوپر اسلحہ اٹھایا وہ ہم میں سے نہیں ہے ❹ ایک اور حدیث میں فرمایا: جس شخص نے ہمارے اوپر تلوار لہرائی وہ ہم میں سے نہیں ہے ❺ حدیث میں باغیوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور باغی وہ ہوتا ہے جو امام کی اطاعت سے نکل جائے۔

---

❶..... حجة الله البالغه للدهلوى ۲/ ۱۱۲ والحديث رواه احمد والشيخان واصحاب السنن الاربعة عن ابن عمر۔ ❷ حجة الله البالغه للدهلوى ۱۲۲ ا والحديث رواه احمدو الشيخان واصحاب السنن الاربعة عن ابن عمر۔ ❸ منهاج الا سلام فى الحكم محمد اسد ص ۱۴۴۔ ❹ رواه مالك واحمد والشيخان والنسائى وابن ماجه عن ابن عمر۔ ❺ رواه احمد ومسلم عن سلمة بن الاكوع۔

فقہی طور پر یہ اصول مقرر ہے کہ ہر وہ اختیار کردہ عہدہ جو محتاج تعیین ہو وہ محتاج معزولی بھی ہوتا ہے، یعنی اہل شوریٰ واضح دلائل سے امیر کے معزول ہونے کی تجویز دیں پھر اگر عوام کی اکثریت کی اسے تائید حاصل ہو خواہ یہ مرحلہ ووٹنگ سے ہی کیوں نہ ہو تو امیر معزول قرار پائے گا۔

بعض جدید مصنفین کی رائے ہے کہ اہل شوریٰ اور امام کے درمیان ہونے والے نزاع کو تحکیمی بورڈ پر پیش کیا جائے، یہ تحکیمی بورڈ دستوری ہو جو ماہر قاضیوں اور ماہرین قانون پر مشتمل ہو تا کہ نزاع کی الجھی ہوئی گتھی سلجھ جائے۔

یہ تحکیمی بورڈ امام کو باور کروائے کہ اس نے نصوص شرعیہ کی مخالفت کی ہے اور عام رعایا اس کی دستبرداری کی طلب گار ہے، اگر امام انکار کرے تو بورڈ کو اختیار حاصل ہے کہ وہ امام کی معزولی کا اعلان کر دے یوں عوام اس کی بیعت سے دست کش سمجھی جائے گی ❶ کیونکہ اصول یہ ہے کہ "خالق کی معصیت میں مخلوق کی اطاعت کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔" ❷ تحکیمی بورڈ یہ کارروائی رائے شماری سے مکمل کرے۔

قدیم فقہاء کی مختلف آراء......امام کے خلاف خروج کے متعلق فقہاء کی مختلف آراء ہیں۔ تاہم محدثین اور اہل سنت کہتے ہیں کہ صبر کرنا واجب ہے اور امیر کے خلاف خروج مطلقاً ناجائز ہے، ان کا استدلال مختلف احادیث سے ہے مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ "اے عبداللہ! مقتول ہو جاؤ قاتل مت بنو ❸ ان حضرات کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ امام کے خلاف عدم خروج میں وحدت امت، اجتماعیت اور اتفاق باقی رہتا ہے، نیز خروج میں بڑا ضرر ہے اور صبر میں ضرر خفیف ہے اور ضرر خفیف فتنہ سے بچنے کے لئے برداشت کر لیا جاتا ہے، اکثر صحابہ اور تابعین بھی امام کے خلاف خروج سے باز رہے ہیں، بلکہ بعض صحابہ تو فتنوں سے کنارہ کش ہو گئے اور خروج کرنے والوں کا ساتھ نہیں دیا، بنا بر ہذا امیر کے خلاف خروج جائز نہیں الا یہ کہ امیر کھلے کفر کا مرتکب ہو، اور جب امیر ضروریات دین یا بدیہیات دین میں سے کسی چیز کا انکار کر کے کافر ہو جائے تو اس کے ساتھ قتال حلال ہے بلکہ واجب ہے، اگر امیر کھلے کفر کا مرتکب نہ ہو تو اس کے ساتھ قتال حلال نہیں، تا کہ امت ایک اکائی میں جڑی رہے اور لاقانونیت نہ پھیلنے پائے۔ نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے مسلمان پر سمع وطاعت واجب ہے خواہ وہ اسے پسند کرتا ہو یا ناپسند کرتا ہو، جب تک کہ مسلمان کو معصیت کا حکم نہ دیا گیا ہو اور اگر اسے معصیت کا حکم دیا گیا ہو تو پھر سمع اور طاعت کا کوئی جواز نہیں۔" رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ کیا ہم حکام سے دست کش نہ ہو جائیں؟ آپ نے فرمایا: نہیں، جب تک وہ نماز قائم کرتے رہیں۔ اور فرمایا: ہاں البتہ اگر تم کھلا کفر دیکھو جس کے بارے میں تمہارے پاس اللہ کی طرف سے کھلا ثبوت بھی موجود ہو۔ ❹

معتزلہ، خوارج، زیدیہ اور اکثر مرجیہ کہتے ہیں: اگر ہمیں پوری طرح یقین ہو کہ ہم تلوار کے ذریعے باغیوں کو زیر کر لیں گے اور حق قائم کر لیں گے تو اس صورت میں امام کے خلاف خروج واجب ہے۔

کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوٰى ۪

نیکی اور تقویٰ میں ایک دوسرے کی معاونت کرو۔ المائدہ ۵/ ۲

فَقَاتِلُوا الَّتِىْ تَبْغِىْ حَتّٰى تَفِيْٓءَ اِلٰٓى اَمْرِ اللّٰهِ ۚ

اور جو جماعت بغاوت کر رہی ہو اس کے خلاف قتال کرو یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کے آگے جھک جائے۔ الحجرات ۴۹/ ۹

---

❶......محمد اسید المرجع السابق ص ۱۲۳ وما بعدها۔ ❷رواه احمد والحاكم عن عمران والحكم بن عمرو الغفاري۔ ❸اخرجه ابن ابی خیثمه والدار قطني عن عبدالله بن خباب بن الارت۔ ❹حجة الله البالغه للدهلوی ۲/ ۱۲۔

لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ ﴿۱۲۴﴾

میرا یہ عہد ظالموں کو شامل نہیں۔ البقرۃ ۲/ ۱۲۴

ابوبکر اصم معتزلی کہتا ہے: جس کسی عادل امام پر قوم کا اتفاق ہو جائے تو خروج واجب ہے تا کہ باغیوں کا استیصال ہو جائے۔ ❶

ابن حزم کہتے ہیں: امام کے خلاف خروج جائز ہے کیونکہ ابن حزم کی رائے میں وہ احادیث جن میں خروج کی اجازت دی گئی ہے سے صبر والی احادیث منسوخ ہیں (یعنی احادیث مجیزہ ناسخ ہیں اور صبر والی احادیث منسوخ ہیں) نیز تعارض کے وقت دلیل محرم دلیل مبیح پر مقدم ہوتی ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ اِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا ۚ فَاِنْۢ بَغَتْ اِحْدٰىهُمَا عَلَى الْاُخْرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِيْ تَبْغِيْ حَتّٰى تَفِيْٓءَ اِلٰٓى اَمْرِ اللّٰهِ ۚ الحجرات ۴۹/ ۹

اور اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں تو ان کے درمیان صلح کراؤ، یہاں تک کہ وہ ان میں سے ایک گروہ دوسرے کے ساتھ زیادتی کرے تو اس گروہ سے لڑو جو زیادتی کر رہا ہو، یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے۔

نیز برائی کا ازالہ مسلمان پر واجب ہے، معصیت میں اطاعت کی کوئی حیثیت نہیں، جو شخص اپنے مال کی حفاظت کرتے مارا جائے یا دین کی حفاظت کرتے مارا جائے یا مظلوم مارا جائے تو وہ شہید ہے۔ ❷

ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ نے ابن حزم کی رائے کو راجح قرار دیا ہے، کیونکہ امت اسلامیہ کی صفت ہے کہ یہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتی ہے، ظلم کی روک تھام کرتی ہے، شعائر اللہ کا قیام کرتی ہے۔ تاہم، ظالم و فاسق امام کے خلاف خروج کی ایک شرط ہے کہ جو شخص خروج کو واجب سمجھتا ہو وہ معزولی کے مستحق خلیفہ کے خلاف خروج کی پوری قدرت رکھتا ہو تا کہ امت کا شیرازہ نہ بکھرنے پائے اور بلاضرورت جانیں ضائع نہ ہوں اور فتنہ نہ پھیلے، ❸ یہ رائے معتزلہ کی رائے کے قریب ہے چنانچہ قدرت و امکان کے ہوتے ہوئے معتزلہ خروج کو واجب قرار دیتے ہیں۔ ❹

۲۔ امامت کی سپورٹ اور پشت پناہی..... مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ خارجی سطح پر امام کی معاونت کریں یعنی خیر و بھلائی کے امور میں خارجی سطح پر جہاد بالمال اور جہاد بالنفس کے ذریعے معاونت کریں، داخلی سطح پر بھی امام کی معاونت واجب ہے داخلی معاونت معاشرتی وعمرانی فلاح و بہود، صنعتی زرعی اور اخلاقی ترقی سے کی جاسکتی ہے، اس کے علاوہ مسلمان قوانین اور احکام شرعیہ کے نفاذ، امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا فریضہ انجام دے کر معاونت کریں، خیر خواہی کو مقدم رکھیں، امام کو نئی آراء و افکار سے آگاہ کرتے رہیں تا کہ مسلم ریاست اچھی طرح ترقی کی راہوں پر گامزن رہے۔

معلوم رہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اسلام کے اساسی اصولوں میں سے ہے اور یہ فریضہ حکومت اور رعیت کے گٹھ جوڑ سے ادا کیا جاتا ہے کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ کے امر کا قیام اور اسلام مخالف قوتوں کا استیصال ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۭ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ﴿۱۰۴﴾ آل عمران ۳/ ۱۰۴

تم میں سے ایک جماعت ایسی ہو جو بھلائی کی دعوت دے، امر بالمعروف کرے، نہی عن المنکر کرے اور یہی لوگ فلاح پانے والے ہیں۔

كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ ۭ آل عمران ۳/ ۱۱۰

---

❶..... مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین للاشعری ۲/ ۴۴۵۔ ❷ الفصل فی الملل والنحل لابن حزم ۴/ ۱۷۱، والحدیث رواہ احمد وابن حبان وابو داؤد والترمذی والنسائی عن سعید بن زید۔ ❸ نظام الحکم فی الاسلام لیوسف موسیٰ ص ۱۵۸۔ ❹ مقالات الاسلامیین ۲/ ۴۶۶۔

تم بہترین امت ہو جو لوگوں کی نفع رسانی کے لئے بھیجے گئے ہو، تم امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔

یہود نہی عن المنکر نہیں کرتے تھے ان کے بارے میں اللہ فرماتے ہیں:

لُعِنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْۢ بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ عَلٰى لِسَانِ دَاوٗدَ وَعِيْسَى ابْنِ مَرْيَمَ ؕ ذٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَّكَانُوْا يَعْتَدُوْنَ ۞ كَانُوْا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُّنْكَرٍ فَعَلُوْهُ ؕ لَبِئْسَ مَا كَانُوْا يَفْعَلُوْنَ ۞ المائدہ ۵/۷۹۔۷۸

بنواسرائیل کے جو لوگ کافر ہوئے ان پر داؤد اور عیسیٰ بن مریم کی زبان سے لعنت بھیجی گئی تھی، یہ سب اس لئے ہوا کہ انہوں نے نافرمانی کی تھی اور وہ حد سے گزر جایا کرتے تھے، وہ جس برائی کا ارتکاب کرتے تھے اس سے ایک دوسرے کو منع نہیں کرتے تے، حقیقت یہ ہے کہ ان کا طرز عمل نہایت برا تھا۔

متذکرہ بالا امور کے قیام کا انتظام مؤمنین کا منصب قرار دیا گیا ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

مؤمن مرد اور مؤمن عورتیں ایک دوسرے کے مددگار ہیں، وہ اچھی بات کی تلقین کرتے ہیں اور بری بات سے منع کرتے ہیں۔ التوبہ ۹/۷۱

سنت نبویہ میں اس موضوع پر بہت ساری احادیث وارد ہوئی ہیں، ان میں سے ایک حدیث یہ ہے۔ ''تم میں سے ہر شخص نگہبان ہے اور ہر شخص سے اس کی نگہبانی کے متعلق سوال کیا جائے گا، چنانچہ امام نگہبان ہے اور وہ اپنی نگہبانی کا مسئول ہوگا، ایک عام آدمی بھی نگہبان ہے اور وہ بھی اپنی نگہبانی کا مسئول ہوگا اور عام عورت بھی اپنے خاوند کے گھر میں نگہبان ہے اور وہ بھی اپنی نگہبانی کے متعلق مسئول ہوگی......الحدیث۔ ❶ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے قسم اس ذات کی جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے تم ضرور امر بالمعروف کرتے رہو اور ضرور نہی عن المنکر کرتے رہو یا پھر عین ممکن ہے کہ ان ذمہ داریوں کو چھوڑنے پر تمہارے اوپر عذاب بھیج دے، پھر تم اللہ کو پکارو اور وہ تمہاری پکار کا جواب نہ دے۔ ❷ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک اور ارشاد ہے اے لوگو! اچھی بات کی تلقین کرتے رہو، بری بات سے منع کرتے رہو قبل اس کے کہ تم اللہ کو پکارو اور وہ تمہاری پکار کا جواب نہ دے اور قبل اس کے کہ تم اس سے بخشش طلب کرو اور وہ تمہاری بخشش نہ کرے۔ ❸

آٹھویں بحث: امام کے اختیارات کی حدود اور اسلام میں نظام حکومت کے اصول وقواعد:

اسلامی حکومت میں خلیفہ کے اختیارات اور حکومت کے اصول وضوابط متعین ہیں، چنانچہ حکومت فکر ونظر کی حامل ہو اور اس کا مطمح نظر انسانی زندگی کی اصلاح ہو اور چنانچہ اسلامی حکومت ایمان باللہ کی اساس پر قائم ہوتی ہے، اور نوع انسانی کی اصلاح عقیدۂ اسلام کے مطابق کرنا حکومت کی ذمہ داری ہوتی ہے۔

انسان یا خلیفہ کا فریضہ ہے کہ وہ اس فکر کے ساتھ میدان عمل میں اترے کہ وہ زمین پر اللہ کا خلیفہ اور اس کی امانت کا نائب ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَهُوَ الَّذِيْ جَعَلَكُمْ خَلٰٓئِفَ الْاَرْضِ

وہی تو ہے جس نے تمہیں زمین کا خلیفہ بنایا ہے۔ الانعام ۶/۱۶۵

تاہم انسان کی نظر محدود ہے مختلف اشیاء کے طبائع پر انسان کا احاطہ ناممکن ہے جب کہ شریعت کے مقتضیات میں عموم ہے لہٰذا انسان پر لازم ہے کہ وہ جنرل خدائی قانون کا التزام کرے۔

خدائی قانون میں صاحب اختیار اور رعیت میں کوئی تمیز نہیں کی گئی، ہر شخص اپنی شخصی آزادی اور شرافت انسانیہ سے نفع اٹھانے کا حق رکھتا

---

❶......رواہ احمد والشیخان وابوداؤد والترمذی عن ابن عمر۔ ❷رواہ الترمذی وقال: حدیث حسن۔ ❸رواہ الاصبهانی عن ابن عمر۔ (الترغیب والترهیب ۳/۲۳۰)

ہے، دوسرے شخص سے عدل وانصاف کا مطالبہ کرسکتا ہے اور مساوات کے اصول کی رعایت کا مطالبہ کرسکتا ہے۔

اسلام میں خلیفہ کے اختیارات درج ذیل ضوابط سے متعین ہوجاتے ہیں۔

اول..... خلیفہ اسلامی قانون کے آگے سرنگوں ہوتا ہے، احکام اسلام کے نفاذ کا اس سے مطالبہ کیا جاتا ہے، انتظامی قوانین جو صادر کئے جائیں وہ اسلام کے قواعد وضوابط کے مطابق ہوں، تاہم امام کو دوسرے مسلمانوں سے ہٹ کر کوئی مزیت نہیں، جب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو خلیفہ نامزد کرلیا گیا تو آپ رضی اللہ عنہ نے اپنے ابتدائی خطبہ میں فرمایا: جب تک میں اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کروں تم لوگ بھی میری اطاعت کرتے رہنا، اگر مجھ سے اللہ کی معصیت سرزد ہو تو پھر مجھے تمہارے اوپر اطاعت کا کوئی حق حاصل نہیں۔'' آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بعد آنے والے خلفاء کا بھی یہی وطیرہ رہا۔

دوم..... خلیفہ کو قانون سازی کا اختیار نہیں حاصل چونکہ اسلام میں قانون سازی کا اختیار اللہ اور اس کے رسول کو حاصل ہے، خلیفہ ارباب حل وعقد کی معاونت کے ساتھ قرآن وسنت کی روشنی میں اجتہاد کا اختیار رکھتا ہے اور مجتہدین اپنا اختیار اور عہدہ ومنصب خلیفہ سے نہیں لیتے، بلکہ اس اختیار کا دارومدار ان کی ذاتی صلاحیتوں پر ہوتا ہے۔ تاہم اس میں حکومت کے شرعی ہونے کی بہت بڑی ضمانت ہے، جب کہ یہ امر مسلم ہے کہ جابرانہ نظامہائے سیاست کا قیام اس بنیاد پر ہے کہ حکومت کا اختیار اور ارادہ ہی اصل قانون ہے۔

سوم..... حاکم اور اس کے اعوان وانصار، نظام حکومت اسلامیہ کے قواعد کے پابند ہوتے ہیں اور یہ قواعد وضوابط قرآن وسنت نے متعین کردیئے ہیں، تاہم حالات وحادثات کے مقتضاء کو سامنے رکھ کر ان کی تفصیل نہیں کی گئی چونکہ یہ قواعد اصول کا درجہ رکھتے ہیں اور تغیر کو قبول نہیں کرتے، یہ قواعد حسب ذیل ہیں۔

ا۔ شوریٰ..... اسلام میں نظام حکومت کا پہلا اصول مجلس شوریٰ کا ہونا ہے دراصل اسلامی نظامِ حکومت شورائی نظام ہوتا ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۚ

حکومتی معاملات میں مسلمانوں کے ساتھ مشاورت کرو۔ آل عمران ۳/ ۱۵۹

وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ۚ

ان کے آپس کے معاملات باہمی مشاورت سے طے پاتے ہیں۔ الشوریٰ ۴۲/ ۳۸

سنت نبویہ میں بے شمار قولی اور فعلی احادیث وارد ہوئی ہیں جن سے مشاورت کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً حدیث ہے۔ ''اپنے امور میں باہمی مشاورت سے مدد لو۔'' ❶ جو قوم بھی مشاورت سے کام لیتی ہے اسے اپنے امور میں ضرور سیدھی راہ کی راہنمائی مل جاتی ہے ❷۔ ''جس سے مشورہ لیا جائے وہ امانتدار ہونا چاہئے'' ❸ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں: رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھ کر زیادہ مشورہ کرنے والا کوئی نہیں تھا۔ ❹

چنانچہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کثیر معاملات ووقائع میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ لیتے تھے، تاکہ صحابہ کی تربیت بھی ہو، ان کے دل بھی خوش ہوجائیں اور ان کے مراتب بھی بلند رہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر فرمایا: اے لوگوں مجھے مشورہ دیتے رہو۔ مثلاً غزوۂ بدر کے موقع پر آپ نے جنگ کے لئے صحابہ سے مشورہ لیا تاکہ صحابہ کی جن گی استعداد کھل کر سامنے آجائے، بدر میں آپ نے پڑاؤ کے لئے جس جگہ کا انتخاب کیا اس جگہ کا مشورہ حضرت حباب بن منذر نے دیا تھا اور یہ جگہ بدر میں موجود پانی کے زیادہ قریب تھی، پھر جنگ کے بعد

❶..... ذكره الماوردی فی ادب الدنيا والدين ص ۲۸۴۔ ❷ ورد مرفوعاً ومرسلاً عن الحسن، اخرجه عبدبن حميد والبخاری فی الا دب وابن المنذر۔ ❸ رواه ابوداؤد والترمذی وحسنه' والنسائی ورواه ابن ماجه عن ابی هريرة۔ ❹ رواه الترمذی۔

بدری قیدیوں کے متعلق بھی آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورے لئے کہ آیا فدیہ لے کرانہیں چھوڑ دیا جائے یا قتل کر دیئے جائیں۔

اسی طرح غزوۂ احد کے موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے مشاورت کی کہ آیا مدینہ سے باہر نکل کر جنگ لڑی جائے یا مدینہ ہی میں رہ کر لڑی جائے، تاہم آپ نے اکثر نوجوانوں کی رائے پر عمل کیا اور مدینہ سے باہر جا کر جنگ لڑی پھر جو ہوا سو ہوا۔

غزوۂ خندق کے موقع پر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے مشورہ لیا کہ مشرکین اور ان کے اتحادیوں کے ساتھ مدینہ کے ایک تہائی پھلوں پر صلح کر لی جائے لیکن حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ اور حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ نے اس رائے کی کھلی مخالفت کی اور آپ کو یہ رائے ترک کرنی پڑی۔ ❶

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفائے راشدین بھی اسی اصول پر کاربند رہے، چنانچہ خلفائے راشدین روساء کو جمع کرتے اور جس معاملہ میں قرآن وسنت سے کوئی نص نہ ملتی تو ان سے مشاورت کرتے۔

چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مرتدین کے ساتھ قتال کرنے اور مسئلہ جمع قرآن کے بارے میں ارباب حل وعقد سے مشاورت کی، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سرزمین عراق کو نمازیوں کے درمیان تقسیم کرنے کے بارے میں مشاورت کی، آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ خراج اور دیگر اہم امور میں بھی مشورہ لیتے رہے۔ اہل شوریٰ (مشیرانِ حکومت) سے مراد ایسے ذی استعداد اہل رائے لوگ ہوتے ہیں جو اہم امور میں مشاق ہوں اور تجربہ رکھتے ہوں، گویا اہل شوریٰ عوام کی نمائندگی کرتے ہیں چونکہ ہر کس وناکس سے مشورہ لینا ناممکن ہے، ❷ دینی امور میں مشیران کا دینی عالم ہونا ضروری ہے اور دنیوی امور میں مشیران کا ماہر ہونا، تجربہ کار ہونا اور خیر خواہ ہونا ضروری ہے۔ ❸

شوریٰ کا دائرۂ کار...... امام دینی ودنیوی، سیاسی معاشرتی، عمرانی، اقتصادی، ثقافتی، حکومتی اور انتظامی امور میں شوریٰ کے ساتھ مشاورت کرے بشرطیکہ درپیش مہم میں کوئی شرعی نص موجود نہ ہو، چنانچہ قرآن مجید میں مشاورت کا جو حکم آیا ہے وہ صرف دینی امور کے ساتھ مقید نہیں بلکہ دنیوی امور میں بھی مشاورت واجب ہے، تاہم مشاورت سے درپیش معاملہ کا جو حل اور نتیجہ سامنے آئے وہ نصوص مشرعیہ، شریعت کے قواعد وضوابط اور مقاصد کے منافی نہ ہو، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وما كان لمومن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امراً أن يكون لهم الخيرة من امرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبيناً

کسی مومن مرد اور کسی مومن عورت کو حق نہیں ہے کہ جب خدا اور اس کا رسول کوئی امر مقرر کر دیں تو وہ اس کام میں اپنا بھی کچھ اختیار سمجھیں اور جو کوئی خدا اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے وہ صریح گمراہ ہو گیا۔ ❹

حکومت کو درپیش معاملات خواہ امور عامہ سے تعلق رکھتے ہوں جیسے حاکم کا انتخاب، انتظامیہ کا تقرر، صوبوں کی تشکیل، حکام صوبہ کا تقرر، عدالت انصاف کے اعلیٰ حکام کی نامزدگی، مالیات کی نگرانی، سرحدوں کی حفاظت کے لئے چھاؤنیوں کا قیام، افواج کی تنظیم، جہاد، وغیرھا۔ یا امور خاصہ سے تعلق رکھتے ہوں جیسے دیوانی معاملات فوجداری معاملات، عائلی معاملات روزمرہ زندگی میں پیش آنے والے معاملات، معاملات بیع وشراء وغیرہ سب میں مشیران سے مشاورت کرنا مطلوب ہے، گویا حکومت کو قدم قدم پر شوریٰ کا احتیاج درپیش رہتا ہے۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ

اور معاملات میں ان سے مشورہ لو۔ آل عمران ۳/۱۵۹

❶......تفسير ابن كثير ۱/۴۸۷، ادب الدنيا والدين للماوردى ص ۲۹۶ وسيرة ابن هشام ۲/۲۵۳، احكام القرآن للجصاص ۲/۴۰۔ ❷تفسير الآلوسى ۴/۱۰۷۔ ❸تفسير القرطبى ۴/۲۵۰۔ ❹الاحزاب (۳۳/۳۶)

اللہ تعالیٰ مومنین کی صفات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ

اور ان کے آپس کے معاملات باہمی مشاورت سے طے پاتے ہیں۔ الشوریٰ ۴۲/۳۸

سنت نبوی سے ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسلمانوں کے مختلف معاملات میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ لیتے تھے، جیسا کہ پیچھے گزر چکا ہے۔

شوریٰ کی ترکیبی ہیئت..... خلفائے راشدین کے ہاں یہ امر مسلم تھا کہ خلیفہ ہی مشیران کا بورڈ تشکیل دے گا، چنانچہ زمان وحالات وواقعات اور ظروف کے پیش نظر خفیہ مجلس شوریٰ تشکیل دیتا تھا اور بورڈ میں ایسے ارباب شامل کئے جاتے جو امور میں شعور وبصیرت رکھتے ہوتے۔

عصر حاضر میں حکمران اور عوامی سربراہان ورؤسا کے درمیان اتفاق ممکن ہے اور اختیار وانتخاب کے ضوابط وضع کئے جاسکتے ہیں اور ان ضوابط واصول پر جو ماہرین، تجربہ کار اور لائق وقابل لوگ اتریں انہیں شوریٰ میں شامل کیا جائے۔

شوریٰ کا حکم..... شوریٰ کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے آیا کہ حاکم کے لئے شوریٰ لازمی ہے یا اختیاری، پھر شوریٰ کی رائے سے جو نتیجہ اخذ ہو وہ لازمی ہے یا اختیاری؟

فقہاء کی ایک جماعت کا کہنا ہے کہ وہ امور جن میں وحی کا کوئی حکم موجود نہیں جیسے مختلف جنگی حربے اور دشمن کا آمنا سامنا سو ان میں شوریٰ کی تشکیل اختیاری ہے، تاکہ لوگوں کے دل خوش ہو جائیں اور ان کے مراتب بلند رہیں، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ ؕ

اور جب پختہ عزم کرلو تو پھر اللہ پر بھروسہ رکھو۔ آل عمران ۳/۱۵۹

حاکم کا عزم کبھی ذاتی رائے پر ہو جاتا ہے اور کبھی مشیران کی رائے پر ہو جاتا ہے، نیز جب ابوبکر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں مرتدین کا مسئلہ درپیش آیا تو ان کے خلاف جنگ کرنے میں اکثریت کی رائے منفی تھی حتیٰ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی جنگ کے حق میں نہیں تھے، تاہم صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی رائے پر عمل کیا اور فرمایا: اللہ کی قسم اگر یہ لوگ مجھے رسی دینے سے انکار کریں گے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیتے تھے میں ان کے ساتھ ضرور جنگ کروں گا۔

فقہاء کی دوسری جماعت کا کہنا ہے کہ حاکم پر مشیران کی غالب رائے لازم ہے، کیونکہ قرض میں اس کا حکم ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس پر عمل رہا ہے اور آپ کے بعد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بھی اس پر کاربند رہے۔

میری رائے یہ ہے کہ شوریٰ ہر حاکم کے لئے واجب اور ضروری ہے، اور شوریٰ کی مشاورت سے کوئی نتیجہ نکلے تو اس کی پابندی اور التزام ضروری ہے، مفسرین نے اسی پر جزم کیا ہے، ❶ کیونکہ شوریٰ کی تشکیل کا دارومدار حکمت ومصلحت پر ہے اور شوریٰ کی مشاورت سے مہمات کا حل بسہولت نکل آتا ہے۔ اور یوں امیر کا ایک ہی رائے پر اڑے رہنا ظلم اور استبداد بلکہ ڈکٹیٹری ہے۔ کیونکہ اسلام کے حکم کا دارومدار اصول شوریٰ پر ہے، اور اسی سے اسلامی نظام دوسرے نظامہائے سیاست سے ممتاز ہوتا ہے، نیز اسلاف کا بھی یہی وطیرہ رہا ہے، متذکرہ بالا ساری تفصیل تب ہے جب امام اپنی رائے کے معیاری اور درست وصواب ہونے کے بارے میں اہل شوریٰ کو مطمئن نہ کر سکے اور نہ ہی اہل شوریٰ کا اس کی رائے پر شرح صدر ہو چنانچہ جب مرتدین کی سرکوبی کا مسئلہ درپیش آیا تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اپنی رائے پر کمال شرح صدر حاصل تھا اور بار بار مسلمانوں کے سامنے اپنی رائے کا اظہار کرتے رہے، جمع قرآن کے مسئلہ میں بھی یہی صورت پیش آئی۔ یہاں تک

---

❶.....تفسیر طبری ۷/۳۴۳، تفسیر القرطبی ۴/۲۴۹، ابن کثیر ۱/۴۲۰۔

کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کا سینہ کھول دیا، جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا، اسی طرح سرزمین عراق کی تقسیم کے مسئلہ میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنی رائے پر مصمم رہے یہاں تک کہ مسلمانوں کا شرح صدر بھی ہوگیا اور آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے کے موافق ہوگئے، گویا آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے پر سب کا اجماع ہوگیا، جیسا کہ امام ابو یوسف نے کتاب الخروج میں ذکر کیا ہے۔

رہی بات رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سو آپ خطاء سے معصوم تھے، آپ پر وحی نازل ہوتی تھی، آپ کو شوریٰ کی کوئی حاجت نہیں تھی بایں ہمہ آپ علیہ السلام صحابہ سے مشورے لیتے تھے، صحابہ رضی اللہ عنہم کے ساتھ آپ کی مشاورت اس لئے تھی تا کہ صحابہ کے دل خوش ہو جائیں اور آپ کے بعد آنے والے خلفاء کی تعلیم بھی ہو جائے۔ ❶ حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ کو علم تھا کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مشیران کی حاجت نہیں تھی لیکن امت کے لئے ایک سنت کا قیام ضروری تھا، چنانچہ اس آیت کا یہی معنی ہے:

فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ ۚ

جب آپ عزم کرلیں تو اللہ پر بھروسہ کرلو۔ آل عمران ۳/۱۵۹

یعنی جب شوریٰ کے بعد کسی نتیجہ پر آپ کی رائے قطعی ہو جائے تو اپنا حکم چلانے میں اللہ پر بھروسہ کرلو۔ چنانچہ آپ کے لئے جو اصلح اور صواب ہے اس کا علم صرف اللہ کو ہے، اس کا علم نہ آپ کو ہے نہ آپ کے اصحاب کو۔ بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت نقل کی ہے کہ یہ اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم شوریٰ سے بے نیاز تھے، لیکن اللہ تعالیٰ نے شوریٰ کو میری امت کے لئے رحمت قرار دیا۔

''سو جو شخص اہل شوریٰ سے مشورہ لیتا ہے وہ درست وصواب سے نہیں چوکتا، اور جو مشاورت نہیں کرتا وہ کج روی سے نہیں بچ سکتا۔'' ابن عطیہ کہتے ہیں: شوریٰ قواعد شریعت اور عزائم احکام میں سے ہے سو جو حکمران اہل علم اور اہل دین سے مشوری نہیں لیتا اسے معزول کر دینا واجب ہو جاتا ہے۔'' یہ ایسا اصول ہے جس میں کسی کا اختلاف نہیں، اللہ تعالیٰ نے مومنین کی مدح کرتے ہوئے فرمایا:

وَأَمْرُهُمْ شُورٰى بَيْنَهُمْ ۖ الشوریٰ ۴۲/۳۸

ابن ابی خویز منداد کہتے ہیں: امراء جن مسائل کا علم نہیں رکھتے ان میں علماء سے مشورہ لینا واجب ہے، اسی طرح امراء کو در پیش مسائل جو امور دین، عسکری معاملات، نئی چھاؤنیاں قائم کرنے، مصالح عام، مشیران، وزراء اور عمال کے متعلقہ امور، ملکی وعمرانی مسائل میں مشورہ لینا واجب ہے۔ ❷

اسلامی مجلس شوریٰ اور خود ساختہ نظامہائے قانون میں مشاورتی کونسل میں فرق یہ ہے کہ اسلام میں مجلس شوریٰ مقننہ نہیں ہوتی بلکہ مجلس شوریٰ محض اللہ تعالیٰ کے حکم کا انکشاف کرتی ہے، اسی لئے مجلس شوریٰ اسلامیہ میں قلت وکثرت کو یکساں سمجھا جاتا ہے۔

اس میں کثرت رائے کو ترجیح نہیں دی جاتی، جب کہ خود ساختہ نظامہائے سیاست میں مشاورتی کونسل مجلس قانون ساز (مقننہ) ہوتی ہے اس لئے اکثری رائے پر عمل درآمد حکمران کے لئے ضروری ہوتا ہے۔

۲۔ عدل...... اللہ تعالیٰ کے حکم کا نفاذ عدل ہے یعنی ایسے فیصلے اور احکام جو شریعت سماویہ کے عین مطابق ہوں، عدل ہر حاکم پر واجب ہے، حتیٰ کہ انبیاء پر بھی واجب ہے، عدل وانصاف ہی اسلامی حکومت کی اساس ہے اور حکومت کا یہی مقصود اصلی ہے خواہ عدل کے محتاج مسلمان ہوں یا غیر مسلم کیونکہ عدل وانصاف ہی دنیوی اور ضروری زندگی کا قوام ہے، اسی کی بدولت آسمانوں اور زمین کا قیام ہے، عدل وانصار ہی پر حکومتوں کا دارومدار ہوتا ہے، رہی بات ظلم وجور کی سو وہ تمدن اور معاشرہ کی تباہی ہے اور حکومتوں کے زوال کا

❶ ......تفسیر الطبری ۷/۳۴۵۔ ❷ تفسیر القرطبی ۴/۲۴۹۔

پیش خیمہ ہے۔ ❶

قرآن میں بہت ساری آیات میں عدل وانصاف کی ترغیب دی گئی ہے اور اس موضوع کو احادیثِ نبویہ نے اور زیادہ مؤکد کیا ہے، صحابہ نے لوگوں کے درمیان عدل وانصاف قائم کر کے مثال رقم کی ہے۔

چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ النحل ۱۶/۹۰

اللہ تعالیٰ عدل وانصاف اور احسان و بھلائی کا حکم دیتا ہے۔

وَ اِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِ

اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلے کرو تو عدل وانصاف کے ساتھ فیصلے کرو۔ النساء ۴/۵۸

ثُمَّ اٰتَيْنَا مُوْسَى الْكِتٰبَ تَمَامًا عَلَى الَّذِيْٓ اَحْسَنَ وَ تَفْصِيْلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَّ هُدًى وَّ رَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُوْنَ ﴿۱۵۴﴾

واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربٰى

اور جب تم کوئی بات کہو تو انصاف سے کہو اگرچہ تمہیں اپنے قریبی رشتہ دار کے متعلق ہی کوئی بات کیوں نہ کہنی ہو۔

ایک اور آیت میں دشمنوں کے ساتھ بھی عدل وانصاف کرنے کا حکم دیا گیا ہے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ ۫ وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْا ؕ اِعْدِلُوْا ۫ هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ۫

اے ایمان والو! خدا کے لئے انصاف کی گواہی دینے کے لئے کھڑے ہو جایا کرو اور لوگوں کی دشمنی تم کو اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ انصاف چھوڑ دو، انصاف کیا کرو کہ یہی پرہیزگاری کی بات ہے اور خدا سے ڈرتے رہو، کچھ شک نہیں کہ خدا تمہارے سب اعمال سے خبردار ہے۔ المائدہ ۵/۸

قرآن نے صرف مطالبہ عدل پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ عدل کے مدمقابل یعنی ظلم وجور کو حرام قطعی قرار دیا ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ لَا تَحْسَبَنَّ اللّٰهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظّٰلِمُوْنَ ؕ اِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيْهِ الْاَبْصَارُ ﴿۴۲﴾ ابراہیم ۱۴/۴۲

اور (مومنو!) مت خیال کرو کہ یہ ظالم جو اعمال کر رہے ہیں خدا ان سے بے خبر ہے۔ وہ ان کو اس دن تک مہلت دے رہا ہے جس دن (دہشت کے مارے) آنکھیں کھلی کی کھلی رہ جائیں گی

اسی طرح احادیث نبویہ میں عدل وانصاف کو واجب قرار دیا گیا ہے اور ظلم کو حرام قرار دیا گیا ہے، چنانچہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ "یہ امت برابر اس وقت تک خیر و بھلائی پر قائم رہے گی کہ جب کوئی بات کہے تو سچ کہے، جب کوئی فیصلہ کرے تو عدل وانصاف کے ساتھ کرے اور جب اس سے رحمت کا مطالبہ کیا جائے تو رحمت کرے۔" ❷ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ "اللہ تعالیٰ کو مخلوق میں سب سے زیادہ محبوب عدل کرنے والا امام ہے۔ ❸ ایک اور حدیث قدسی ہے۔ "اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: اے میرے بندو! میں نے اپنے اوپر ظلم حرام کر دیا ہے اور اپنے تمہارے درمیان بھی حرام قرار دیا ہے، لہٰذا ایک دوسرے پر ظلم مت کرو۔" ❹ ظلم سے بچو کیونکہ ظلم روز قیامت کی تاریکی ہے۔" ❺

یہ اسلام کی زبردست خصوصیت ہے کہ اسلام حاکم محکومین اور ساری کی ساری انسانیت کو عدل وانصاف فراہم کرتا ہے چنانچہ جملہ معاملات خواہ عدلیہ کے متعلق ہوں یا نجی سطح کے معاملات ہوں، ٹیکس وخراج ہو یا زکوٰۃ وصدقات، حدود وقصاص ہو یا شہادت وقضا الغرض قول وفعل،

---

❶.....النظريات السياسية الا سلامية للريس ص ۲۸۰، مقدمه ابن خلدون ص ۳۱۹. ❷رواه احمد والبزار والطبرانی عن ابی موسٰی. ❸رواه الترمذی والطبرانی فی الا وسط عن ابی سعيد. ❹رواه مسلم عن ابی ذر الغفاری. ❺رواه مسلم واحمد والبخاری فی الادب المفرد.

بیوی، اولاد، فکرورائے میں عدل وانصاف واجب ہے۔

اقلیتوں کے ساتھ عدل وانصاف اور تدبیر وسیاست...... میں بالخصوص اس ٹاپک (Topic) کے ذریعہ ایسے دعویداروں کی تردید کرنا چاہتا ہوں جو کہتے ہیں کہ اسلام میں اقلیتوں کو نظرانداز کیا جاتا ہے اور انہیں حقوق نہیں مل پاتے، جب کہ اسلام نے اقلیتوں کے حقوق واضح اور متعین کردیئے ہیں بلکہ بہت سارے مواقع میں اسلام نے چشم پوشی برتی ہے، چنانچہ اقلیتیں مسلمانوں کے ساتھ حقوق میں برابر ہیں، اقلیتوں پر تمام تر ذمہ داریاں عائد نہیں کی گئیں، اسلام میں اقلیتوں کو کھلی مذہبی آزادی دی گئی ہے، اور کسی غیر مسلم کو اسلام پر مجبور کرنا روا نہیں رکھا گیا، اقلیتوں کے افراد، ان کے اموال، ان کی عزت اور ان کی عبادت گاہوں پر جارحیت ناجائز ہے چنانچہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ''اے لوگو ہوشیار رہو! سو جس شخص نے کسی معاہد کے ساتھ ظلم کیا یا اس کے حقوق میں کمی کوتاہی کی یا اس کی طاقت سے زیادہ اس پر بوجھ ڈالا یا اس کی دلی رضامندی کے بغیر اس سے کوئی چیز ہتھیائی تو میں قیامت کے دن اس کا طرفدار ہوں گا۔'' ❶ ایک اور حدیث میں ارشاد فرمایا: ''جس شخص نے کسی ذمی کو اذیت پہنچائی میں اس ذمی کا طرف دار ہوں گا اور میں جس کا طرف دار ہو گیا تو روز قیامت اسے غالب کردوں گا۔'' ❷

۳۔ قانون کی نظر میں مساوات...... عدل کا وسیع مفہوم مساوات کو بھی شامل ہے کیونکہ عدل، معاملات، قضایا۔ حقوق اور ملکیتوں میں یکسانیت کا مقتضی ہے، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اسی مضمون کو ان الفاظ میں بیان کیا۔ ''تمہارے درمیان جو شخص کمزور ہے وہ میرے نزدیک قوی ہے یہاں تک کہ میں اس کا حق اسے دلادوں اور جو شخص تمہارے درمیان قوی ہو وہ میرے نزدیک ضعیف ہے یہاں تک کہ اس سے حق لے کر حق دار کو دے دوں، انشاء اللہ۔'' حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مشہور خط جو آپ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو لکھا تھا میں ہے۔ ''لوگوں کو اپنے سامنے حاضر کرنے میں، اپنے عدل وانصاف میں اور اپنی مجلس میں ان سے غمخواری اور مساوات سے پیش آؤ، یہاں تک کہ شریف آدمی، کوئی طمع نہ کرے اور کمزور تمہارے انصاف سے مایوس نہ ہو۔''

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کے درمیان کھڑی تمام امتیازی عمارتوں کو منہدم کردیا ہے چنانچہ بخاری ومسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت نقل کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ تم سے پہلے قوموں کو اس لئے ہلاک کردیا گیا کہ ان میں سے جب کوئی شریف آدمی چوری کرتا تو اسے چھوڑ دیتے اور جب کمزور آدمی چوری کرتا تو اس پر حد جاری کرتے، قسم اس ذات کی جس کے قبضہ قدرت میں محمد کی جان ہے! بالفرض اگر فاطمہ بنت محمد چوری کرتی تو میں اس کا ہاتھ بھی کاٹ دیتا۔

۴۔ احترام انسانیت...... عزت واحترام ہر شخص کا فطری حق ہے اور اسلام نے نہ صرف اس کی بھرپور رعایت کی ہے بلکہ اسے مکمل تحفظ بھی فراہم کیا ہے، انسانی احترام کو اسلام نے حکومت کا اصل الاصول اور اساس قرار دیا ہے، چنانچہ کسی انسان کے احترام وعزت کو پامال کرنا جائز نہیں، ہر انسان کا خون، جان، عزت ومال قابل احترام ہے، خواہ کوئی انسان نیکوکار ہو یا بدکار، مسلمان ہو یا غیر مسلم، کیونکہ اسلام میں جو سزائیں مقرر ہیں بھی تو وہ محض زجر وتوبیخ کے لئے ہیں، اذیت وعذاب دینے کے لئے نہیں، شریعت میں کسی انسان کو گالی دینا، اس کا مذاق اڑانا، بے عزتی کا مورد ٹھہرانا حلال نہیں، جیسے کہ انسان کا مثلہ جائز نہیں نہ زندہ کا نہ مردہ کا، اگرچہ کوئی جنگی دشمن ہی کیوں نہ ہو، اسی طرح بطور سزا کسی انسان کو بھوکا رکھنا، پیاسا رکھنا، کسی پر غارتگری ڈالنا حلال نہیں قرآن مجید میں انسانی شرافت، عزت ووقار اور احترام کو اعلانیہ طور پر واضح کیا گیا ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

---

❶......رواه ابو داؤد والبيهقي۔ ❷رواه الخطيب في تاريخه عن انس وهو حديث حسن.

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ

حقیقت میں ہم نے اولادآدم کوعزت وتکریم عطا کی ہے۔الاسراء۱۷/۷۰

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

”بالیقین تمہاری جانیں، تمہارے اموال اور تمہاری عزتیں تمہارے اوپر حرام ہیں۔“ ❹

۵۔ آزادی...... آزادی انسانی شرافت وعظمت کا لازمہ ہے اور یہ ہر انسان کا فطری حق اور مقدس خدائی سرمایہ ہے، حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک موقع پر اپنے والی حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا: ”اے عمرو! تم نے کب سے لوگوں کو غلام بنانا شروع کردیا ہے حالانکہ ان کی ماؤں نے انہیں آزاد جنا ہے۔“

حاکم پر واجب ہے کہ وہ دینی، فکری، سیاسی، تمدنی مظاہر میں رعایا کو شرعی حدود کے اندر رہتے ہوئے آزادی فراہم کرے، چنانچہ قرآن نے علانیہ طور پر انسان کو عقیدہ کی آزادی، فکری آزادی اور قول کی آزادی دی ہے۔

اعتقادی و دینی آزادی...... اسلام نے انسانوں کو اعتقاد اور دین کی آزادی دے رکھی ہے، قرآن نے صراحۃً اکراہ علی الدین کو ممنوع قرار دیا ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ ڐ قَدْ تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ

دین میں کوئی چیز نہیں، بالتحقیق ہدایت گمراہی سے ممتاز ہے۔البقرۃ۲/۲۵۶

اَفَاَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتّٰى يَكُوْنُوْا مُؤْمِنِيْنَ ﴿۹۹﴾

کیا تم نے لوگوں کو مجبور کیا تاکہ وہ مؤمنین بن جائیں؟ یونس۱۰/۹۹

چونکہ وہی اسلام معتبر ہے جو قلبی رجحان اور شرح صدر کے ساتھ قبول کیا ہو اور وہ اسلام معتبر نہیں جو تلوار یا اکراہ کے زور سے قبول کیا جائے، یہ اس لئے ہے تاکہ عقیدہ دلوں میں راسخ ہو جائے، اگر زور و جبر سے اسلام قبول کیا گیا تو وہ سریع الزوال ثابت ہوگا اور اس کی حکمت فوت ہو جائے گی چنانچہ فرمان باری تعالیٰ:

فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّ مَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۙ

جو چاہے ایمان کی دولت سے سرفراز ہو اور جو چاہے کفر پر مصر رہے۔الکہف۱۸/۲۹

اعتقادی آزادی شعائر دینیہ کو آزادی سے اپنانے پر منتج ہوتی ہے، چنانچہ ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ ذمیوں کو اپنے حال پر رہنے دیا جائے اور ان کے ادیان کے ساتھ نہ چھیڑا جائے، ان کے کنیسوں اور عبادت گاہوں کو جارحیت کا نشانہ نہ بنایا جائے، انہیں بھی وہی حقوق حاصل ہیں جو مسلمانوں کو حاصل ہیں اور ان پر بھی وہی سزائیں ہیں جو مسلمانوں کی سزائیں ہیں۔ ان کے عقائد کے متعلق ان کے ساتھ کلام اور مباحثہ حکمت و دانش، نرمی اور حسن سلوک کے ساتھ کیا جائے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ لَا تُجَادِلُوْٓا اَهْلَ الْكِتٰبِ اِلَّا بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ ۖ اِلَّا الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْهُمْ وَقُوْلُوْٓا اٰمَنَّا بِالَّذِيْٓ اُنْزِلَ اِلَيْنَا وَ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ وَ اِلٰهُنَا وَ اِلٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَّ نَحْنُ لَهٗ مُسْلِمُوْنَ ﴿۴۶﴾ العنکبوت۲۹/۴۶

اہل کتاب کے ساتھ نہایت اچھے طریقے سے مجادلہ ومباحثہ کرو، ہاں البتہ اہل کتاب میں سے جن لوگوں نے ظلم کیا ہے (وہ اس نرمی کے مستحق نہیں) اور تم کہو کہ ہم اس ذات پر ایمان لائے جس نے ہماری طرف وحی نازل کی اور تمہاری طرف بھی، ہمارا معبود اور تمہارا معبود واحد ہے اور ہم اس کے آگے سرنگوں ہیں۔

فکر و قول کی آزادی...... اسلام نے فکر و نظر اور تدبیر کی ترغیب دی ہے، یہ اس لئے تاکہ انسان عقل و منطق کی وساطت سے

اثبات صانع اور اثبات نبوت تک رسائی حاصل کر سکے انبیاء ومرسلین کی تعلیمات کو سمجھ سکے اور زمینی خزانوں سے استفادہ کر سکے، اللہ تعالیٰ نے فکر وتدبر کو اسلامی فریضہ قرار دیا ہے اور تقریباً ساڑھے سات سو سے زائد آیات میں غور، فکر اور تدبر کی دعوت دی گئی ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

انْظُرُوْا مَاذَا فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ

غور وفکر کرو آسمانوں اور زمین میں کیا ہے؟ یونس ۱۰/۱۰۱

چنانچہ قرآن مجید کی بے شمار آیات میں اسلامی نظام وعقیدہ بیان کیا گیا ہے اور پھر ان آیات کا اختتام ایسے الفاظ پر کیا گیا ہے جن کا مضمون فکر وتدبر ہوتا ہے مثلاً:

یعلمون، یعقلون، یتفکرون، یتدبرن، لاولی الا لباب وغیر ذالك

چونکہ عقل خواہ کتنی ہی راستباز ہو آخر عقل ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے غور وفکر اور تدبر کو اصول عقائد اور شرائع کے ساتھ مشروط کر دیا ہے چنانچہ وہی عقل سدید فکر وتدبر کی قرآنی دعوت کو شرائع اسلام کے ساتھ لے کر چل سکتی ہے جو خود شریعت کی پابند ہو چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

اَفَلَمْ يَسِيْرُوْا فِي الْاَرْضِ فَتَكُوْنَ لَهُمْ قُلُوْبٌ يَّعْقِلُوْنَ بِهَاۤ اَوْ اٰذَانٌ يَّسْمَعُوْنَ بِهَا ۚ فَاِنَّهَا لَا تَعْمَى الْاَبْصَارُ وَلٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوْبُ الَّتِيْ فِي الصُّدُوْرِ ۝ الحج ۲۲/۴۶

کیا یہ لوگ زمین میں چلتے پھرتے نہیں تا کہ ان کے دل ایسے نکھر جائیں جن سے یہ سمجھ سکیں اور ان کے کان ایسے نکھر جائیں جن سے حق بات سن سکیں، ان کی آنکھیں اندھی نہیں بلکہ ان کے دل اندھے ہیں جو ان کے سینوں میں پڑے ہیں۔

اسلام کے مفہوم میں آزادی میں تجزی نہیں، چنانچہ اسلام میں جانب دین، سیاست اور مدنیت سے جدا نہیں، اگر احکام دین کے نفاذ میں کوئی خطا واقع ہو یا اسلامی سیاست میں کوئی دراڑ پڑے یا آزادی یا شخصی معاملات میں خلل پڑے تو ہر مسلمان اس پر نقد وتبصرہ کر سکتا ہے اور خطا کی بجائے درست وصواب کی رائے دے سکتا ہے۔ جیسے کہ ایک مرتبہ مہر کی گرانی کے مسئلہ پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک عورت جھگڑ پڑی، اس کے جواب میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا۔ عورت نے درست کہا، عمر سے خطا ہوئی۔ اسی طرح ایک مرتبہ تقسیم غنائم کے بارے میں ایک شخص نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر اعتراض کر دیا اور کہا: اس تقسیم میں عدل وانصاف نہیں کیا گیا اور نہ ہی اس کی تقسیم اللہ کے واسطے کی گئی ہے۔'' اس شخص کے جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ موسیٰ علیہ السلام پر رحم کرے، اس سے کہیں زیادہ انہیں اذیتیں پہنچائی گئیں مگر وہ صبر کر جاتے۔'' سیرت میں اس جیسے بے شمار واقعات ہیں۔

۶۔ قوم کی نگرانی اور حاکم کی جوابدہی...... جس قوم نے امام کو اختیار سونپا ہے امام اس کی نگرانی اور رقابت کے آگے سرنگوں ہوتا ہے، اگر امام عدل وانصاف کرے اور احکام شرع کا نفاذ کرے تو اس کی اطاعت واجب ہوتی ہے اور اگر ظلم کرے اور منحرف ہو جائے تو قوم اس سے اختیار واپس لے لے اور کسی دوسرے موزوں شخص کو منتخب کر لے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ علامہ ایجی کہتے ہیں: قوم امام کو معزول کرنے کا اختیار رکھتی ہے اگر امام معزولی کا مستحق ہو۔'' ابن حزم امام کی ذمہ داریاں ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔ امام واجب الطاعت ہے جب تک وہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پابند رہے، اگر ان دونوں میں سے کسی ایک چیز میں بھی اس سے کوتاہی ہو گئی تو اسے اس غلطی سے باز رہنے کی تلقین کی جائے گی اور مناسب سزا دی جائے گی اور اگر سوائے اختیار چھیننے کے کوئی حل نہ ہو تو اسے معزول کر دیا جائے گا اور اس کی جگہ کسی دوسرے شخص کو امام مقرر کیا جائے گا۔

اس ساری تفصیل سے یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ امام اپنے افعال وتصرفات کا قوم کے سامنے جوابدہ ہے جیسے کہ وہ اس عظیم ذمہ داری کا اللہ تعالیٰ کے سامنے بھی آخرت میں جوابدہ ہوگا۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَخُوْنُوا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ وَتَخُوْنُوْٓا اَمٰنٰتِكُمْ وَ اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ﴿۲۷﴾

اے ایمان والو! اللہ اور رسول سے خیانت نہ کرو اور نہ ہی آپس کی امانتوں میں خیانت کرو اور تم جانتے ہو۔ الانفال ۸/۲۷

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”تم میں سے ہر شخص نگہبان ہے اور وہ اپنی نگہبانی کے متعلق جوابدہ ہوگا، امام بھی نگہبان ہے اور وہ اپنی نگہبانی کے متعلق جواب دہ ہوگا۔“ ❶ آپ نے یہ بھی فرمایا: جس امیر کو بھی مسلمان رعیت کا اختیار سپرد ہوا اور پھر وہ اپنی رعایا کو دھوکا دیتے ہوئے مرجائے، اس پر جنت حرام کردی جاتی ہے۔ ❷

خلیفہ کو اس ذمہ داری اور مسئولیت کی گراں باری کا شعور ہونا چاہئے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک مرتبہ فرمایا تھا: اگر فرات کے ساحل سے کوئی بکری بھی گم ہوجائے تو مجھے خوف ہے کہ روز قیامت اللہ تعالیٰ اس کے متعلق مجھ سے سوال کرے گا۔

اور جب قوم حاکم کی معزولی سے عاجز آجائے جیسا کہ ماضی میں ہوتا رہا تو اس کا یہ معنی قطعاً نہیں کہ اس حاکم کی حکومت قانونی اور شرعی ہے، بلکہ سکوت امر واقع کا اقرار ہوتا ہے کیونکہ قاعدہ ہے۔ ”ضرورات ممنوعات کو مباح کردیتی ہیں۔

امام کا عوام النّاس کے ساتھ علاقہ (تعلّق)...... چنانچہ خود فطرت ہی درج ذیل علاقات کی مقتضی ہے۔

۱......امام حقیقت میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کا خلیفہ ہوتا ہے لہٰذا اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ کتاب وسنت کا پابند ہو۔

۲......امام کو دارالاسلام میں موجود مسلمانوں اور ذمیوں پر ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے۔

لہٰذا امام کے جملہ تصرفات مصلحت عامہ کے تحت ہوں۔

۳......امام کو اپنے عمال، امراء، وزراء، مشیران، قضاۃ اور ملازمین وغیرہم کی جانچ پڑتال اور تفتیش وتحقیق کا پورا اختیار حاصل ہوتا ہے۔

۴......امام کا عوام الناس اور رعایا کے ساتھ علاقہ (تعلق) ایسا ہی ہوتا ہے جیسے امانتدار خادم کا اپنے مخدوم کے ساتھ ہوتا ہے، لہٰذا امام پر واجب ہے کہ رعایا کے لئے دائمی سعادت، خوشحالی اور امن کی فضا پیدا کرے اور وہ خود رحم دلی، خداترسی اور اخلاص کا پیکر ہو، جبر واکراہ اور ضرر رسانی سے کنارہ کش ہو۔

اسلام میں ریاست کا سرچشمہ...... جدید نظام سیاست میں آئین کو ریاست کا سرچشمہ سمجھا جاتا ہے، ارکان حکومت کے سیاسی اختیار سے قوانین کا صدور ہوتا ہے اور وہ اپنے تئیں آزادی پر پابندی عائد کرتے ہیں، ٹیکسز لاگو کرتے ہیں، مجرموں کو سزا دیتے ہیں تاکہ امن کی یقینی حالت پیدا ہو اور لاقانونیت کا خاتمہ ہو۔

تاہم شروع میں ہی مختلف مفکرین سوچنے پر مجبور ہوئے کہ ریاست کیسے وجود میں آتی ہے اور ریاست کا سرچشمہ کیا ہے، تاہم اس ضمن میں چند نظریات اہمیت کے حامل ہیں، ہم ذیل میں ان نظریات کا سرسری جائزہ لیں گے۔

اصل خداوندی کا نظریہ...... سیاسی ماہرین کی ایک جماعت ”اصل خداوندی کا نظریہ“ رکھتی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا اور زمین پر بھیجا، اسے ابتدا ہی سے یہ مقدس فریضہ سونپا۔

چنانچہ حاکم یا بادشاہ اللہ تعالیٰ کے احکام کا نفاذ کرتا ہے گو وہ اللہ کا وکیل اور زمین پر اس کا خلیفہ ہوتا ہے، حاکم نفاذ احکام میں مطلق العنان ہوتا ہے اس پر تنقید کا کسی کو حق نہیں ہوتا قرون وسطیٰ میں اس نظریہ کی سیادت رہی ہے۔

اسلام اس نظریہ کے حق میں نہیں ہے کیونکہ اسلام مطلق العنانی حکومت حاکم کو نہیں دیتا، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

---

❶......رواه الشيخان وابو داؤد والترمذی عن ابن عمر۔ ❷رواه مسلم عن معقل بن يسار۔

فَذَكِّرۡ ۗ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ ۝٢١ لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ ۝٢٢

آپ نصیحت کریں، آپ کا منصب پس نصیحت کرنا ہے، آپ کو ان کفار پر مسلط نہیں کیا گیا۔ الغاشیۃ ۸۸/۲۱۔۲۲

فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظًا ۖ

ہم نے آپ کو ان لوگوں پر نگران بنا کر نہیں بھیجا۔ الشوریٰ ۴۲/۴۸

وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِجَبَّارٖ ق ۵۰/۴۵

آپ کو ان لوگوں پر جبر واستبداد کرنے والا بنا کر نہیں بھیجا ہے

حدیث میں ہے کہ ایک اعرابی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور وہ مارے خوف کے کانپ رہا تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہ تو میں کوئی بادشاہ ہوں اور نہ ہی ظالم ہوں۔'' ❶ ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے لوگوں سے فرمایا: اللہ کی قسم میں کوئی بادشاہ نہیں ہوں جو تمہیں زبردستی غلام بنالوں، میں تو بس تمہیں میں سے ایک آدمی ہوں، میں تمہارے لئے ایسا ہی ہوں جیسے کسی یتیم کا سرپرست جو اس کی اور اس کے مال کی نگرانی کرتا ہے۔

معاہدۂ عمرانی کا نظریہ...... یہ روسو (Rousseau 1712-1778) کا نظریہ ہے، روسو کے نزدیک انسان کی فطری زندگی اگرچہ وحشیانہ تھی لیکن اس میں ہر انسان آزاد، مرفہ الحال اور خوش باش تھا، پھر تمدنی زندگی نے انسان کی خوشیاں اور آزادی چھین لی، اب زندگی اس قدر پیچیدہ ہوگئی کہ پھر سے فطری زندگی کا حصول ناممکن ہوگیا، لیکن اس کمی کو کسی نہ کسی طرح پورا کیا جائے، لہٰذا تمام انسان مل کر اپنی اپنی انفرادیت کو اجتماعی معاشرہ میں جذب کرلیں، اس طرح اس معاشرے کے حکام کی اتباع حقیقت میں اپنی ذات کی اتباع ہوگی اور کوئی فرد کسی دوسرے کا محکوم نہیں ہوگا۔ ❷

اس نظریہ کی رو سے عوام سیاسی اختیار اور قوت کا سرچشمہ ہے، عوام ہی کو قانون سازی کا حق حاصل ہے، عوام ہی حکام کی معاون ہوتی ہے وہی حکام کو اختیار اور سیادت سونپتی ہے، لیکن یہ نظریہ مطلق العنانی حکومت اور استبداد سے نہیں روک سکتا، اگرچہ اس نظریہ نے اب ڈیموکریسی کی صورت اختیار کرلی ہے۔

اسلام قانون سازی کا اختیار قوم کو سونپنے کے حق میں نہیں بلکہ قانون سازی کا اختیار صرف اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے اور عوام زمین میں خلافت کی علمبردار ہے، جب کہ خلیفہ، اس کے اعوان وانصار، ولاۃ وقضاۃ امور دین میں قوم کو حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ حکام کو نصیحت کرے اگر ان سے غلطی اور برائی سرزد ہو تو انہیں درستی کی راہ دکھائے، اگر منحرف ہوں تو انہیں معزول کردیں، چنانچہ حاکم بیعت کے ذریعہ قوم سے اختیار حاصل کرتا ہے، اس تفصیل کی روشنی میں سیادت کا اختیار حقیقت میں قوم کو حاصل ہوتا ہے اور قوم مؤکل اصلی ہے جب کہ حاکم نائب اور وکیل ہوتا ہے، عوام مسلم معاشرہ یا اسلامی جمہوریت میں آسمان اور اخلاقی قوانین کی پابند ہوتی ہے۔

گویا اسلام میں سیادت اور حکمرانی کا دارومدار حق انسانی پر ہے جو شریعت سے ناشی ہوتا ہے، اس لئے اسلامی ریاست میں عوام اور شریعت دونوں کے پاس سیادت ہے، گویا اس کا مطلب یہ ہوا کہ اقتدار اعلیٰ صرف اللہ کے لئے ہے، لہٰذا جملہ احکام ومعاملات میں اصول شریعت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ ❸ استاذ مرحوم عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں۔ ❹

''یہ اقتدار اعلیٰ جو اسلامی حکومت کو حاصل ہوتا ہے ہر دستوری حکومت اس کی امین ہوتی ہے، چونکہ خلیفہ کو سلطنت اور حکومتی اختیار عوام

❶......الحديث وردعن ابی هريرة (الاحياء للغزالی ۲/۳۳۸) ❷ معاہدہ عمرانی کے نظریہ کو میں نے قدرے تفصیل سے بیان کردیا ہے مزید تفصیل کے لئے دیکھئے، اسلام اور جدید عمرانی وسیاسی افکار ص ۱۳۵ از ایس، ایم شاھد۔ ❸ النظريات السياسة الاسلاميه للريس ص ۳۲۰ مقاصد الشريعة الاسلاميه للاستاذ علال فاسی ص ۳۰۹۔ ❹ السياسة الشرعية ص ۵۸۔

سے ملا ہوتا ہے اور عوام کی نمائندگی ارباب حل وعقد کرتے ہیں اور وہی خلیفہ کا انتخاب کرتے ہیں گویا خلیفہ کے حکومتی اختیار کا دار و مدار ارباب حل وعقد کے اعتماد پر ہے، اسی لئے مسلم علماء کے ہاں یہ امر طے شدہ ہے کہ اگر خلیفہ سے کوئی ایسا فعل سرزد ہو جائے جو حکومت سے علیحدگی کا موجب ہو تو عوام اس خلیفہ کو معزول کر دے، اگر چہ اس کی معزولی کی کارروائی پر فتنہ اٹھنے کا کیوں نہ اندیشہ ہو، گویا ادنیٰ مضرت کو برداشت کرنا ہوگا۔''

دسویں بحث.....حکومت کا نظم ونسق

پہلا مقصد: خلفائے راشدین کے عہد میں حکومت کا نظم.....خلیفہ ملک کا اعلیٰ سربراہ ہوتا ہے، بڑی بڑی ذمہ داریوں کا جوابدہ ہوتا ہے، قوم کا قائد ہوتا ہے، درست اور عدل وانصاف کی سمت کی تعیین اس کا فریضہ ہے، تاہم ملکی سربراہ فرد واحد ہوتا ہے اور اس کا دائرۂ استطاعت محدود ہوتا ہے اس لئے حکومتی نظم کو برقرار رکھنے کے لئے اعوان وانصار کا محتاج ہوتا ہے۔ علامہ ماوردی لکھتے ہیں: امام کو قوم کی تدبیر وسیاست کا جو اختیار سونپا جاتا ہے وہ فرد واحد کی حیثیت سے تمام ذمہ داریوں سے عہدہ برآ نہیں ہوسکتا اس لئے اسے نائبین کی ضرورت ہے۔ ❶

تاریخ میں یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچا ہے کہ مسلمان خلفاء ملکی نظم ونسق میں اچھی طرح سے کامیاب رہے ہیں اور اسلام نے جنگ، ملکی نظم ونسق اور سیاست میں بہتر نظم ونسق میں پہل کی ہے اور دنیا کو نئے نئے اصول سے متعارف کروایا ہے جیسے علم، قانون سازی اور عمرانی معاملات میں اسلام نے نئی نئی راہیں متعارف کروائیں۔ ❷

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ادارت اور نظم ونسق کی تخم ریزی دعوت وتبلیغ، جہاد، حصول غنائم وصدقات، جزیہ اور عشر، مجاہدین کے درمیان غنائم کی تقسیم، عمال کے قیام اور قضاۃ و معلمین کو دور دراز علاقوں میں بھیجنے سے ہوئی۔ ❸

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ملکی نظم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پر چلایا، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو عمال مقرر کئے تھے انہیں برقرار رکھا، جو امراء تھے انہیں اپنی حالت پر باقی رکھا، حضرت ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ مالیات کے افسر اعلیٰ رہے، عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سپرد محکمہ قضاء رہا، صدیق اکبر، اہل رائے اور فقہاء صحابہ سے مشاورت کرتے، آپ رضی اللہ عنہ کے عہد میں جزیرۂ عرب کو مختلف صوبہ جات اور عملداریوں میں تقسیم کر دیا گیا تھا جیسے مکہ، مدینہ، طائف، یمن.....وغیرھا۔ حجاز مقدس کو تین ولایتوں (صوبوں) میں تقسیم کر دیا گیا تھا، یمن کو آٹھ ولایتوں میں جب کہ بحرین اور اس کے مضافات کو ایک صوبہ قرار دیا گیا تھا، صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اپنے مختصر دور میں مرتدین کے قلع قمع سے واسطہ پڑا اور آپ نے اسلامی قلعوں کو مضبوط بنایا، مسلمانوں کی قوت وجمعیت کو مستحکم کیا، آپ رضی اللہ عنہ عمال کی کڑی نگرانی کرتے۔ ❹ یعنی حکومتی ذمہ داران اور ملازمین پر کڑی نظر رکھتے، آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عمال کو تاکید کر رکھی تھی کہ عامل مطلق العنان (ڈکٹیٹر) نہیں ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور میں اسلامی ریاست کا نظم ونسق اور زیادہ واضح ہو کر منظر عام پر آ گیا تھا، جب کہ علاقائی وسعت میں بھی زبردست اضافہ ہوا تھا، چنانچہ آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قابل اور لائق عمال تعینات کئے، ان پر کڑی نگرانی رکھی، ان عمال کے اموال پر بھی نظر رکھتے، مردم شماری کروائی، وظیفے مقرر کئے اور باقاعدہ تنخواہوں کے نظام کا اجراء کیا، مختلف دیوان مرتب کروائے، مختلف شعبہ جات اور محکمے قائم کئے، آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سب سے پہلے دمشق، بصرہ اور کوفہ میں مالیات کا شعبہ قائم

---

❶.....الاحکام السلطانیہ ص ۲۰۔ ❷الادارۃ الاسلامیۃ فی عز العرب للاستاذ محمد کرد علی ص ۵۔ ❸المرجع السابق۔
❹المرجع السابق ص ۶۳۔

کیا، آپ قاضیوں کا محاسبہ کرتے، سن ہجری کی ابتدا بھی آپ ہی کے دور میں ہوئی، عامل کے لئے اتنی تنخواہ مقرر کرتے جس سے اس کی ضرورت پوری ہو جاتی، آپ رضی اللہ عنہ کبار مہاجرین قریش پر شہروں سے باہر جانے پر پابندی عائد کر رکھی تھی الا یہ کہ آپ سے باقاعدہ اجازت لی جائے۔

حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے وضع کردہ نظم کو برقرار رکھا، تاہم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے تعینات کردہ کچھ عمال کو باقی رکھا اور کچھ عمال اپنے خاندان سے متعین کئے، پھر آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے آخری دور میں نظم و نسق میں کمزوری آ گئی تھی کیونکہ آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بوڑھے ہو گئے تھے اور بعض عمال اپنی من مانی میں مشغول ہو گئے۔ ❶

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ملکی نظم کو سابقین خلفاء کے طریقہ پر رکھا۔ پھر ان کے بعد بنوامیہ اور بنوعباس کا دور آ گیا جن کے خلفاء پر دنیاداری کی مہر ثبت ہو چکی تھی، انہی کے ادوار کو سامنے رکھ کر مسلمان فقہاء نے حکومتی ضوابط کو وضع کیا۔

دوسرا مقصد: ولایت کی اقسام..... علامہ ماوردی نے خلیفہ کے امراء کی ولایات کی چار اقسام بیان کی ہیں۔

اول: قومی معاملات میں ولایاتِ عامہ کے ذمہ داران..... یہ وزراء ہوتے ہیں جو بلا تخصیص مختلف امور میں نائبین ہوتے ہیں۔

دوم: مخصوص اعمال میں ولایت عامہ کے حاملین..... یہ قاضی القضاۃ (چیف جسٹس)، فوج کا اعلیٰ سربراہ، صدقات وزکوٰۃ اور ٹیکسز کے سربراہ ہوتے ہیں، یہ عہدہ داران مخصوص اعمال کے ذمہ داران ہوتے ہیں۔

چہارم: مخصوص اعمال میں ولایت خاصہ کے حاملین..... جیسے کسی ایک شہر کا قاضی، شہری ٹیکسز اور صدقات کی وصولی کا افسر اعلیٰ، متعلقہ سرحد کا محافظ۔ چنانچہ یہ عہدہ داران مخصوص اعمال کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ ❷

تیسرا مقصد: ولاۃ کے انتظامی عہدے..... متذکرہ بالا ولاۃ کے انتظامی عہدے درج ذیل ہوتے تھے۔

۱..... وزارت۔ ۲..... صوبائی امارت

اول: وزارت..... صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم معاملات میں حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے معاونین ہوتے تھے، پھر خلفائے راشدین اور بنوامیہ کے دور میں بھی صحابہ ایک دوسرے کے معاون رہے، گو اس وقت وزارت کی اصطلاح معروف نہیں تھی پھر عباسیوں کے عہد میں یہ اصطلاح اہل فارس سے مستعار لے لی گئی۔

علامہ ماوردی نے احکام وزارت کی وضاحت کی ہے اور اس کی دو اقسام بیان کیں۔

۱..... وزارت تفویض ۲..... اور وزارت تنفیذ وانتظام

۱۔ وزارت تفویض (وزارت عظمیٰ)..... اس کا حاصل یہ ہے کہ امام کسی ایسے اہل شخص کا انتخاب کرتا ہے، اسے اپنا وزیر نامزد کرتا ہے اور حکومتی معاملات کا نظم و تدبیر اس کی رائے پر طے پاتے ہیں اور وہ اپنی رائے اور اجتہاد سے رائے دہندگی کا مجاز ہوتا ہے، عصر حاضر میں یہ عہدہ وزیر اعظم کے مشابہ ہے۔ گویا سے ملکی معاملات کے سب اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔

خلافت کے بعد سب سے بڑا عہدہ یہی ہوتا ہے، چنانچہ وزیر خلیفہ کے جملہ اختیارات کا مالک ہوتا ہے جیسے حکام بالا کی تعیین، مظالم پر نظر، فوجی سربراہی، فوجی قائد کی تعیین وغیرہ ذالک چنانچہ ہر وہ اختیار جو امام کو حاصل ہوتا ہے وہ وزیر کو بھی حاصل ہوتا ہے، البتہ تین امور اس عموم سے مستثنیٰ ہیں۔

---

❶..... المرجع السابق ص ۵۵۔ ❷ الاحکام السلطانیہ ص ۱۹۔

الف: ولایت عہد...... ولی عہدی کی نامزدگی کا اختیار امام کو حاصل ہوتا ہے وزیر کو یہ اختیار نہیں حاصل ہوتا۔

ب..... امام خلافت سے مستعفی ہوسکتا ہے کہ قوم سے اس منصب کی قبولیت کا عذر کردے جب کہ وزیر کو یہ حق حاصل نہیں ہوتا۔

ج..... امام وزیر کے مقرر کردہ عہدہ دار کو معزول کرسکتا ہے لیکن وزیر امام کے مقرر کردہ عہدہ دار کو معزول نہیں کرسکتا۔ ❶

مذکورہ بالا تین تصرفات کے علاوہ وزیر کے جملہ تصرفات نافذ العمل ہوتے ہیں، اگر امام اور وزیر میں کسی معاملہ پر اختلاف ہوجائے تو مندرجہ ذیل طریقوں سے اختلاف ختم کیا جاسکتا ہے۔ ❷

اگر قضائی (فوجداری) معاملہ میں امام تعارض کرے تو معاملہ مختلف فیہ شرعی اصولوں پر فیصل ہوگا۔

اگر وزیر کا تصرف مالی معاملات میں ہوا ہو جو اس کو مفوضہ اختیارات سے ہم آہنگ ہو تو اس تصرف کو رد نہیں کیا جائے گا۔

اگر وزیر نے کسی قومی معاملہ میں تصرف کیا ہو جیسے کسی والی کی تعیناتی، تجہیز لشکر، فوجی تدبیر وغیرہا تو امام کے لئے معارضہ جائز ہے اور وہ وزیر کے مقرر کردہ والی کو معزول کرسکتا ہے، لشکر کو واپس چھاؤنی میں لاسکتا ہے، کیونکہ امام اپنے ذاتی افعال سے ان امور کا استدراک کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔

اگر کسی مخصوص شعبہ کے لئے امام نے ایک شخص کو مقرر کیا اور وزیر نے اسی عہدہ کے لئے کسی دوسرے کو مقرر کردیا تو جس نے پہلے تقرری کی اسی کی تعیناتی قابل قبول ہوگی۔

رہی بات امام اور وزیر تفویض کے درمیان قائم علاقہ کی تحدید کی سو وہ حسب ذیل ہے۔

ا..... وزیر کو امام کے جاری کردہ احکام۔ نظم وتدبیر اور عہدہ جات کی تعیناتی کی خبر ہوتا کہ امام ملکی معاملات میں مطلق العنان نہ ہوجائے۔

ب..... امام وزیر کے افعال واشغال، اور مختلف امور میں اس کی تدبیر کی جانچ پڑتال کرے جو امور درست وصواب ہوں انہیں بحال رکھے اور جو مصلحت کے خلاف ہوں ان کا تدارک کرے، کیونکہ عوام کے نظم ونسق اور تدبیر کی ذمہ داری امام کو سپرد ہوتی ہے۔

جب وزارت تفویض کا منصب مہتم بالشان اور اہمیت کا حامل ہے تو اس کی نزاکت اور حسایت کے پیش نظر فقہاء نے اس منصب کے امیدوار کے لئے چند شرائط رکھی ہیں، یہ کہ امیدوار میں امامت کی شرائط پائی جاتی ہوں، البتہ اس کے قریشی ہونے کی شرط مستثنیٰ ہے، کیونکہ وزیر تفویض ملکی معاملات میں اپنی آراء دیتا ہے اس لئے اس کا مجتہد ہونا بھی شرط ہے، قریشی ہونے کی شرط اس لئے ضروری نہیں سمجھی گئی چونکہ یہ شرط امامت کے ساتھ خاص ہے، چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے منصب امامت سنبھالتے وقت انصار سے فرمایا تھا: ہم امراء ہیں اور تم وزراء ہو۔

وزیر تفویض کے لئے ایک اور شرط کا اضافہ کیا گیا وہ یہ کہ جس شخص کو اس عہدے کے لئے نامزد کیا جارہا ہو وہ اس عہدے کی اہلیت رکھتا ہو۔

اس منصب کی تفویض کے لئے صرف اجازت پر اکتفاء نہیں کیا جائے گا بلکہ صریح قول سے اس کا انعقاد ہوگا۔

جب وزیر تفویض کو معاملات میں عمومی اختیار حاصل ہوتا ہے اور اس منصب کے لئے قابل اور باصلاحیت شخص کو متعین کیا جاتا ہے تو وقت واحد میں دو وزرائے تفویض کی تعیین خلیفہ کے لئے ناجائز ہوگی جیسے ایک ہی وقت میں دو آئمہ کا ہونا جائز نہیں، کیونکہ بسا اوقات ملکی معاملات میں دونوں کے درمیان تعارض بھی ہوسکتا ہے، ہاں البتہ اگر امام دونوں کے لئے یہ شرط لگادے کہ ہر طرح کے معاملات میں دونوں وزراء کا اتفاق ضروری ہے اور انفرادی فیصلہ کی کوئی اہمیت نہیں ہوگی تو پھر دو وزراء کی تعیناتی جائز ہے۔

وزارت تنفیذ...... یہ منصب وزارت تفویض کے منصب سے کمتر ہوتا ہے، اس منصب کے حامل کو بذات خود کوئی اختیار حاصل نہیں

---

❶..... المرجع السابق ص ۲۳۔ ❷ المرجع السابق۔

ہوتا بلکہ وہ خلیفہ کے جاری کردہ احکام کا عملاً نفاذ کرتا ہے گویا وزیر تنفیذ رعایا اور ولاۃ کے درمیان واسطہ ہوتا ہے، یہ عمال وولاۃ تک خلیفہ کے احکام پہنچاتا ہے اور ولاۃ کی طرف سے ملنے والی اطلاعات، تجاویز اور دیگر معاملات کو خلیفہ کے سامنے پیش کرتا ہے، چنانچہ وزیر تفویض کو مستقلاً کوئی اختیار حاصل نہیں ہوتا اور اس کی تمام تر ذمہ داری دو چیزوں تک محدود ہے۔

۱.....جملہ معاملات خلیفہ تک پہنچانا اور اسے آگاہ کرنا۔

۲.....جو احکام خلیفہ نے اس کو سونپے ہوں عملاً ان کا نفاذ۔

اس منصب کے لئے محض اذن ہی کافی ہوتا ہے، اس کے لئے باقاعدہ صریح قول کی شرط نہیں، اس منصب کے لئے آزاد ہونا اور اہل علم ہونا شرط نہیں کیونکہ وزیر تنفیذ کی رائے پر احکام کا صدور نہیں ہوتا۔

وزیر تنفیذ کی شرائط.....وزیر تنفیذ سے مطلوب سات شرائط ہیں جو اخلاق فاضلہ تجربہ اور سیاست سے متعلق ہیں۔

۱۔امانت.....چونکہ وزیر تنفیذ کو مختلف امور برائے نفاذ سونپے جاتے ہیں اس لئے اس کا امانتدار ہونا شرط ہے تاکہ خیانت کا اندیشہ جاتا رہے۔

۲۔لہجہ میں سچائی.....وزیر تنفیذ زبان کا سچا ہوتا کہ اس کی اعلان کردہ خبر، حکم، پر اعتماد کیا جاسکے، جب کہ جھوٹے شخص کی بات پر اعتماد نہیں کیا جاتا۔

۳۔لالچ وطمع کا نہ ہونا.....یہ شرط اس لئے ضروری ہے تاکہ رشوت خوری سے پاک رہے اور دھوکا نہ کھائے۔

۴۔صلح جوئی.....وزیر تنفیذ کا صلح جو ہونا شرط ہے، اس کی کسی سے دشمنی عداوت اور بغض نہ ہو، کیونکہ بغض وعداوت انصاف کے مانع ہے۔

۵۔حاضر دماغی اور یادداشت کا قوی ہونا.....چونکہ وزیر تنفیذ احکام وقوانین کے عملی نفاذ کی خلیفہ کے سامنے جواب دہی کرتا ہے اس لئے اس کا حاضر دماغ ہونا اور اچھی یادداشت کا حامل ہونا شرط ہے۔

۶۔ذکاوت وفطانت.....چونکہ مختلف ملکی امور کی سرکولیشن کا دارومدار وزیر تنفیذ پر ہوتا ہے اور امور مختلفہ میں اشتباہ اور التباس کا قوی امکان ہوتا ہے اس لئے ذکاوت اور فطانت کے زور سے ہی امور مشتبہ میں امتیاز کیا جاسکتا ہے۔

۷۔وزیر تنفیذ اہل بدعت میں سے نہ ہو.....بدعت کی وجہ سے وزیر باطل کی طرف متوجہ ہو جائے گا اور حق کو پس پشت ڈال دے گا۔

خلافت، وزارت تفویض اور وزارت تنفیذ کے مناصب عالیہ کے لئے عورت کا انتخاب نہیں کیا جائے گا کیونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ وہ قوم کبھی بھی فلاح نہیں پاتی جو کسی عورت کو اپنی سربراہ بنالے۔'' نیز یہ عہدے پر از خطرات ہوتے ہیں اور بسا اوقات نہایت سنگین ہنگامی حالات سے بھی گزرنا پڑتا ہے اور پہاڑ جیسی ثابت قدمی دکھانی پڑتی ہے، بھلا صنف نازک میں اتنی ہمت کہاں، البتہ وزیر تنفیذ ذمی ہوسکتا ہے، جب کہ وزیر تفویض کا عہدہ ذمی کو دینا جائز نہیں۔ علاوہ ازیں دو یا دو سے زائد وزرائے تنفیذ مقرر کئے جاسکتے ہیں برخلاف وزیر تفویض کے۔ ❶

دونوں وزارتوں میں فرق.....علامہ ماوردی نے دونوں وزارتوں میں آٹھ فرق بیان کئے ہیں، ان میں سے چار فرق تو شرائط سے

❶.....ہاں البتہ وزیر تفویض اپنا نائب اور سیکرٹری بنا سکتا ہے۔

متعلق ہیں اور دیگر چار فرق اختیارات کے متعلق ہیں۔

شرائط واہلیت کے متعلقہ شرائط

ا۔آزاد ہونا......وزارت تفویض میں شرط ہے اور وزارت تنفیذ کے لئے شرط نہیں۔

۲......اسلام وزارت تفویض میں مطلوب ہے جب کہ وزارت تنفیذ میں مطلوب نہیں۔

۳۔احکام شرعیہ کا علم ہونا......وزارت تفویض کے لئے مطلوب ہے جب کہ وزارت تنفیذ کے لئے احکام شرعیہ کا علم ہونا شرط نہیں۔

۴۔عسکری اور معاشی امور کی معرفت......چنانچہ وزیر تفویض کے لئے شرط ہے کہ وہ فوج سے متعلقہ جمیع امور کی معرفت رکھتا ہو اور ماہر معیشت ہو جب کہ وزیر تنفیذ کے لئے یہ شرط مطلوب نہیں۔

اختیارات سے متعلقہ فرق :ا......وزیر تفویض کو براہ راست اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ حکومتی معاملات، عوامی مسائل اور مظالم پر اپنا حکم چلائے جب کہ وزیر تنفیذ کو یہ اختیار حاصل نہیں ہوتا۔

۲......وزیر تفویض کو قضاۃ اور ولاۃ [1] کی تعیناتی کا انفرادی اختیار حاصل ہوتا ہے جب کہ وزیر تنفیذ کو یہ اختیار حاصل نہیں ہوتا۔

۳......وزیر تفویض انفرادی طور پر فوجی لشکر تیار کر کے مہم پر بھیج سکتا ہے، چھاؤنیاں ترتیب دے سکتا ہے جب کہ وزیر تنفیذ کو یہ اختیار حاصل نہیں ہوتا۔

۴......وزیر تفویض بیت المال کے اموال میں تصرف کر سکتا ہے جب کہ وزیر تنفیذ کو یہ اختیار حاصل نہیں ہوتا۔

دوم :صوبائی امارت (حکومت)......حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور میں لگا تار فتوحات کی وجہ سے اسلامی حکومت میں حیرت انگیز وسعت ہوگئی تھی، اس لئے مملکت محروسہ کو انتظامی امور کے پیش نظر بڑے بڑے حصوں میں تقسیم کر دیا گیا تھا، شام کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا گیا، فارس کو تین میں، افریقہ کو تین ولایتوں میں۔ ہر ولایت یا حصہ کو صوبہ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، چنانچہ ہر صوبہ پر مرکز کی طرف سے مستقل عامل (جسے گورنر، والی، امیر بھی کہا جاتا ہے) مقرر کیا گیا، جو نماز میں لوگوں کی امامت کراتا، مقدمات نمٹاتا، جنگی حالات میں فوج کی کمان کرتا، لوگوں سے مال جمع کرتا، ہر گورنر کے ساتھ مخصوص عامل بھی ہوتا جس کا کام لوگوں سے خراج اور ٹیکس وصول کرنا ہوتا تھا۔

پھر بنی امیہ کے دور میں اسلامی سلطنت میں چہار جہت اضافہ ہو گیا اور جمیع محروسہ سرزمین اسلام کو پانچ صوبوں میں تقسیم کر دیا گیا:

ا......حجاز، یمن اور ان کے مضافات۔

۲......مصر، اس کے ساحلی علاقے اور بالائی علاقے۔

۳......عربی عراق اور اس کے ملحقہ علاقے بابل وغیرہ اور عجمی عراق فارس کے علاقے۔

۴......جزیرہ، آرمینیہ اور آذربیجان۔

۵......شمالی افریقہ اندلس اور صقلیہ (جزائر سسلی)

عرب جن علاقوں کو فتح کرتے ان کی حفاظت کرتے تھے اور عربی روح جس جزوی تبدیلی کی مقتضی ہوتی وہ تبدیلی کر لی جاتی تھی، لیکن اس تبدیلی کی اطلاع مرکزی حکومت کو ضرور دی جاتی، یوں اس طرح صوبوں کو داخلی خود مختاری حاصل ہوتی تھی، اس ضمن میں مختلف دواوین

---

[1]......قضاۃ قاضی کی جمع اور ولاۃ والی کی جمع۔

(سیکرٹریٹ) وجود میں آئے، بالخصوص عباسیوں کے دور میں دواوین میں اور زیادہ اضافہ ہوا چونکہ عباسیوں نے اہل فارس کو حکومتی نظم ونسق میں شامل کر لیا تھا۔

وسیع وعریض مملکت جب مختلف ولایتوں (صوبوں) میں تقسیم ہوئی تو اس کے پیش نظر فقہاء کو صوبائی سیاست کے متعلقہ احکام کے استنباط کی ضرورت پڑی۔

چنانچہ فقہاء نے صوبائی ولایت یا امارت کی دو اقسام بیان کی ہیں۔

ا۔ امارتِ عامہ......ایسی امارت جسے وسیع اختیارات سونپ دیئے جائیں چنانچہ ایک صوبے کے متعلقہ جمیع امور خواہ امن وامان کے متعلق ہوں یا دفاع کے، قضا ہو یا مالیات صوبائی گورنر کو سونپ دینا، امارت عامہ ہے۔ بالفاظ دیگر امارت عامہ صوبائی خودمختاری کا نام ہے۔

امارت عامہ کی دو قسمیں ہیں:

ا......امارت استکفاء ۲......اور امارت استیلاء

ا۔ امارت استکفاء......اس منصب کے حامل کو امیر استکفاء کہا جاتا ہے، اس سے مراد کسی علاقے یا صوبے کا ایسا امیر یا گورنر ہے جسے مرکزی حکومت (خلیفہ) نے باقاعدہ اپنے اختیار سے گورنر بنا کر اسے متعلقہ صوبے کی حد تک اپنے تقریباً تمام اختیارات سونپ دیئے ہوں، چنانچہ خلفائے راشدین کے عہد میں مصر، شام، یمن اور عراق میں بنوامیہ اور بنوعباس کے سنہرے دور تک اسی قسم کی امارتیں قائم رہیں، پھر تیسری صدی ہجری سے امارت استیلاء کا پھیلاؤ ہوا، چنانچہ بوہی، سامانی، غزنوی، سلجوقی، طولونی، اخشیدی اور اغلبی جیسی چھوٹی چھوٹی امارتیں، امارات استیلاء تھیں۔

امیر استکفاء کو عموماً سات قسم کے اہم کام کرنے ہوتے تھے۔ جو یہ ہیں۔ ❶

ا......فوجی نظم ونسق اور چھاؤنیوں کی ترتیب، فوجیوں کی تنخواہیں مقرر کرنا الا یہ کہ خود مرکزی خلیفہ مقرر کر دے تو امیر انہی کا پابند ہوگا۔

۲......حکام پر نظر رکھنا، قضاۃ اور دوسرے حکام کی تعیناتی۔

۳......خراج، صدقات وزکوٰۃ کی وصولی کا انتظام اور ان مدات کے لئے عمال کی تقرری۔

۴......شعبہ امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا قیام۔

۵......حدود اللہ کا قیام۔

۶......جمعہ اور پانچ نمازوں میں لوگوں کی امامت کرنا۔

۷......ہر سال فریضۂ حج کی ادائیگی کے لئے لوگوں کو بہم سہولیات پہنچانا۔

ساحلی علاقوں اور سرحدی علاقوں کے امراء کی آٹھویں ذمہ داری سرحدوں کا دفاع، جہاد کے لئے ہمہ وقت تیار رہنا، شریعت کے مطابق مال غنیمت کی تقسیم بھی تھی۔

صوبائی امیر کے لئے وہی شرائط مطلوب ہیں جو وزیر تفویض میں مطلوب ہوتی ہیں، چنانچہ وزیر تفویض صوبائی امراء پر نظر رکھے اور ان کی نگرانی کرتا رہے، جب صوبائی امیر کے معزول کرنے کو ضروری سمجھے اسے معزول کر دے، البتہ معزولی میں اس امر کا خیال رہے کہ اگر وزیر تفویض نے صوبائی امیر کو مقرر کیا ہو تو وہ خود اسے معزول کر سکتا ہے اور اگر خلیفہ نے مقرر کیا ہو تو خلیفہ کی اجازت سے معزول کرے۔

---

❶......الماوردی ص ۲۸۔

صوبائی امیر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنے لئے کسی موزوں شخص کو وزیر تنفیذ مقرر کر لے، خواہ خلیفہ سے اجازت لے یا نہ لے، کیونکہ وزیر تنفیذ حقیقت میں حکومتی انتظامات میں معاون ہوتا ہے، البتہ صوبائی امیر خلیفہ کی اجازت کے بغیر وزیر تفویض نہیں مقرر کر سکتا۔

۲۔ امارت استیلاء...... ایسی شخص کی امارت جسے خلیفہ نے اپنے اختیار اور انتخاب سے تو امیر نہ بنایا ہو لیکن وہ اپنے زور بازو سے کسی علاقے پر غلبہ حاصل کر کے امیر بن گیا ہو (جیسے عباسیوں کے تنزلی کے عہد میں مختلف امارتیں کھڑی کر لی گئی تھیں۔) اور مرکزی خلیفہ اس کی امارت کو برقرار رکھے اور اس صوبے یا علاقے کا نظم ونسق اور سیاسی معاملات اسی کو سپرد کر دے، تاہم دینی امور میں مرکزی خلیفہ کی نگرانی رہتی ہے۔

علامہ ماوردی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں...... امیر استیلاء ملکی سیاست اور نظم ونسق میں خود مختار ہوتا ہے اور علامتی طور پر مرکزی حکومت یعنی خلیفہ کے ساتھ الحاق کر لیتا ہے تاکہ فساد برپا نہ ہو اور حظر سے اباحت کی طرف آ جائے۔

گویا امارت استیلاء ضرورت وقت کا اعتراف ہوتا ہے، جہاں تک شرعی احکام کی بات رہی سو ان میں کسی قسم کی سستی قابل قبول نہیں ہوتی چنانچہ ماوردی کہتے ہیں: اگر امیر استیلاء مطلق خروج پر اتر آئے شرائط، قواعد وضوابط کی رعایت نہ کرے تو اسے کھلا آزاد نہیں چھوڑا جائے گا۔ ❶

فقہاء نے اس امارت کو بھی جائز رکھا ہے تاکہ وحدت امت اور بین المسلمین تعاون باقی رہے اور لوگ قانون کے مطابق زندگی بسر کر سکیں۔

۲۔ امارت خاصہ...... یہ ایسا منصب ہے جس کے حامل کو مخصوص اور محدود اختیارات سونپے جاتے ہیں، علامہ ماوردی نے، امن اور دفاعی امور کے ساتھ اس امیر کو مخصوص کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔ ”امارت خاصہ یہ ہے کہ کسی امیر کو صرف فوجی اختیارات سونپ دیئے جائیں یا ملکی نظم سونپا جائے یا دفاعی امور سونپ دیئے جائیں۔ یہ امیر قضاۃ اور دیگر محکمہ جات مالیات وغیرہ کے ساتھ تعرض نہیں کر سکتا۔“

ملاحظہ ہو صدرِ اسلام میں صرف امارت عامہ متعارف تھی، پھر جب فتوحات میں اضافہ ہوا سرحدوں میں وسعت آگئی تو دیگر محکمات میں بھی توسیع کی ضرورت محسوس کی گئی، چنانچہ حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ مصر کے امیر عامہ تھے، پھر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عبداللہ بن ابی سرح کو مالیات کا افسر اعلیٰ مقرر کر کے بھیجا، اور مقدمات نمٹانے کے لئے کعب بن سور کو بطور قاضی تعینات کیا۔ گویا امیر عام کے اختیارات محدود ہو کر فوجی لشکر کی تیاری اور امامت نماز تک رہ گئے۔ ❷

امام کی ولایت کی انتہاء...... پانچ اسباب میں سے کسی ایک سے امام کی ولایت ختم ہو جاتی ہے۔ وہ یہ ہیں۔

ا۔ موت...... امام کے مر جانے سے اس کی ولایت (حکومت) ختم ہو جاتی ہے۔

۲۔ کفر وارتداد...... اگر امام سے کوئی ایسا فعل سرزد ہو جس سے وہ کافر ہو جائے یا صریح قول سے کفر کا ارتکاب کر بیٹھے تو اس کی امامت باطل ہو جائے گی، ہاں البتہ فسق ومعصیت سے امام معزول نہیں ہوتا۔

۳۔ اہلیت زائل ہو جائے...... مثلاً امام کے اعضاء میں نقص پیدا ہو گیا یا حواس نے کام کرنا چھوڑ دیا اور امام اٹھنے بیٹھنے کے قابل نہ رہے اپنی ذمہ داریاں پوری نہ کر سکے مثلاً پاگل ہو جائے یا بینائی اور قوت سماعت جاتی رہی تو اس کی امامت ختم ہو جائے گی۔ تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔

---

❶......الاحکام السلطانیہ ص ۲۸۔ ❷النظم الاسلامیۃ للدکتور حسن ابراہیم ص ۲۰، السلطات الثلاثۃ للطحاوی ص ۳۰۲۔

۴۔ اُمکان تصرف میں نقص کا پیدا ہو جانا.....تصرف میں نقص دو چیزوں سے پیدا ہوتا ہے۔

اول.....امام پر حجر (پابندی) لگا دیا گیا بایں طور کہ امام پر اس کے اعوان وانصار میں سے کسی نے غلبہ پالیا پھر اگر غالب شخص شریعت کے مطابق احکام صادر کرے تو اسے برقرار رکھا جائے تا کہ فتنہ اور فساد نہ پھیلے اگر اس کے احکام شریعت کے خلاف ہوں تو مذکور امام کو معزول کرنا واجب ہے۔

دوم.....امام دشمن کے ہاتھوں مقہور ومأسور ہو جائے یعنی دشمن امام کو پکڑ کر قید کر لے اور خلاصی کی قدرت نہ رکھتا ہو، اگر اس کی رہائی ممکن ہو تو اسے آزاد کروانا واجب ہے اگر ممکن نہ ہو تو اس کی امامت جاتی رہے گی۔

۵۔ عوام امام کو معزول کر دے یا وہ خود معزول ہو جائے.....مثلاً امام حکومت سے خود دستبردار ہونا چاہتا ہو جب کہ قوم میں ایسا شخص موجود ہو جو بطریق احسن اس ذمہ داری کو پورا کر سکتا ہو اور شرائط امامت کا بھی جامع ہو تو سابق امام کو حکومت سے الگ کرنا واجب ہے اور اگر قوم میں اس صلاحیت کا شخص نہ ہو تو اس کی دستبرداری کو نظر انداز کیا جائے گا اور منصب پر باقی رہنے پر اکسایا جائے گا۔ اسی طرح اگر امام نااہل ہو جائے اور قوم اسے معزول کر دے تو وہ معزول ہو جائے گا۔

تیسری فصل.....اسلام میں شعبۂ قضاء

عدلیہ.....اس فصل میں شعبۂ قضاء کے متعلق نظم وتنظیم پر کلام ہوگا، سابقہ موضوعات زیر بحث نہیں لائے جائیں گے۔ تاہم درج ذیل امور زیر بحث آئیں گے۔

قضاء کی تعریف اور تاریخ، قضاء کا حکم، انواع، مروجہ قضاء، اس کی تنظیم وتحکیم، مسائل ومعاملات اور مقدمات کی ولایت، حسبہ کا نظام، دعویٰ، اثبات دعویٰ، اور احکام کا نفاذ۔

پہلی بحث: قضاء کی تعریف، تاریخ اور حکم.....قضاء کا لغوی معنی لوگوں کے درمیان فیصلہ کرنا ہے، اسی سے ''قاضی'' مشتق ہے جس کا معنی حاکم ہے۔ اصطلاح شرع میں ''فصل الخصومات وقطع المنازعات'' یعنی مقدمات کا فیصلہ کرنا اور باہمی تنازعات اور جھگڑوں کو نمٹانا'' قضاء ہے۔ ❶ شعبۂ قضاء کو اسلام میں بڑی اہمیت حاصل ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَ اَنِ احۡكُمۡ بَيۡنَهُمۡ بِمَاۤ اَنۡزَلَ اللّٰهُ

اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ حکم کے مطابق فیصلہ کرو۔ المائدہ ۵/ ۴۹

فَاحۡكُمۡ بَيۡنَهُمۡ بِالۡقِسۡطِ

لوگوں کے درمیان انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو۔ المائدہ ۵/ ۴۲

اِنَّاۤ اَنۡزَلۡنَاۤ اِلَيۡكَ الۡكِتٰبَ بِالۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ النَّاسِ بِمَاۤ اَرٰىكَ اللّٰهُ النساء ۴/ ۱۰۵

ہم نے آپ کی طرف برحق کتاب نازل کی ہے تا کہ تم لوگوں کے درمیان فیصلے کرو اس حکمت اور سمجھ سے جو اللہ نے تمہیں عطا کر رکھی ہے۔

حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ''جب کوئی حاکم اجتہاد کرتا ہے اور اس سے خطا ہو جائے تو اسے ایک اجر ملتا ہے اور اگر اس کا اجتہاد درست وصواب ہو تو اسے دو اجر ملتے ہیں۔ ❷ ایک اور حدیث ہے۔ ''جب کوئی حکمران (قاضی) فیصلہ کرنے کے لئے بیٹھتا ہے اللہ

❶.....الدر المختار ۴/ ۳۰۹، الشرح الكبير ۴/ ۱۲۹۔ ❷ اخرجه الشيخان من حديث عمرو بن العاص وابی هريرة۔ ورواه الحاكم والدارقطنی من حديث عقبه ابن عامر وابی هريرة۔(نيل الاوطار ۸/ ۲۶۲)

تعالیٰ اس کی معاونت کے لئے دوفرشتے بھیج دیتے ہیں جو اسے درستی اور راستبازی پر رکھتے ہیں، اچھا فیصلہ کرنے کی اسے توفیق دیتے ہیں، سو اگر وہ عدل وانصاف سے فیصلہ کرے تو وہ اس کی تائید کرتے ہیں اور اگر ظلم کرے تو وہ فرشتے اسے چھوڑ دیتے ہیں۔ ❶

قضاء کا شرعاً حکم..... قضاء فرض کفایہ ہے اور اس پر سبھی مذاہب کا اتفاق ہے، لہٰذا قاضی کی تعیین امام پر واجب ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ

اے ایمان والو! عدل وانصاف قائم کرنے والے بن جاؤ۔ النساء ۴/ ۱۳۵

بعض فقہاء کہتے ہیں: قضاء امر دینی ہے اور مسلمانوں کی مصلحتوں میں سے ایک اہم مصلحت ہے، اس کا اہتمام واجب ہے چونکہ لوگوں کو عدلیہ کی شدید ضرورت پیش آتی ہے۔ قضاء قربت خداوندی کا ذریعہ بھی ہے، چنانچہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو خدا تعالیٰ کی طرف سے منصب قضاء ملتا رہا۔ چنانچہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے تھے۔ ”میں دو آدمیوں کے درمیان قاضی کی حیثیت سے بیٹھوں مجھے یہ عمل ستر سالہ عبادت سے زیادہ محبوب ہے۔

قضاء کی حکمت..... تنازعات اور مقدمات نمٹانے کے لئے قضاء کی لوگوں کو ضرورت پڑتی ہے، ان کی مصلحتوں اور حقوق کی رعایت رکھنا بھی لازمی ہے، قضاء ہی سے لوگوں کو ظلم وجور اور آپس کی جنگوں سے دور رکھا جاسکتا ہے۔

شعبہ قضاء کی اہمیت..... قضاء عظیم اور مہتم بالشان منصب ہے، دین میں شعبہ قضاء کو اعلیٰ مقام حاصل ہے، درحقیقت قضاء، انبیاء خلفاء اور علماء کا منصب ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ اپنے نبی حضرت داؤد علیہ السلام کی شان میں فرماتے ہیں:

يٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيْفَةً فِي الْاَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ؕ اِنَّ الَّذِيْنَ يَضِلُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيْدٌۢ بِمَا نَسُوْا يَوْمَ الْحِسَابِ ۝

اے داؤد ہم نے تمہیں زمین میں خلیفہ بنایا ہے، پس لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلے کرو اور خواہشات پر مت چلو، چونکہ خواہش اللہ تعالیٰ کی متعین کردہ راہ سے ہٹا دیتی ہے، اور جو لوگ اللہ کی راہ سے ہٹ جاتے ہیں ان کے لئے سخت عذاب ہے چونکہ وہ روز حساب کو بھلا چکے ہیں۔ ص ۳۸/ ۲۶

ہجرت کے بعد مدینہ منورہ کو دارالاسلام کا درجہ حاصل تھا اور مدینہ اسلامی ریاست تھی، حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کے درمیان بذات خود فیصلے کرتے تھے، آپ کے ہوتے ہوئے مسلمانوں کا کوئی اور قاضی نہیں تھا، آپ ہی قانون ساز تھے اور نفاذ قانون پر زور دیتے تھے، گویا قانون سازی، نفاذ اور منصب قضاء تینوں اہم شعبے آپ کے پاس تھے، آپ کی قضاء اجتہادی تھی وحی سے نہیں تھی، کیونکہ یہ اصول معاشرتی سطح پر طے شدہ ہے۔ ”باہر ثبوت مدعی کے ذمہ ہے اور منکر کے ذمہ قسم اٹھانا ہے۔“ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ”مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں ظاہر کے مطابق فیصلہ کروں باطنی امور اللہ کے ذمہ ہیں۔“ میں تمہاری طرح بشر ہوں اور تم میرے پاس مقدمات لاتے ہو عین ممکن ہے تم میں سے کچھ لوگ زور زبان سے دوسرے پر غالب آجائے۔ ❷

جب حکومت کی حدود میں وسعت ہوئی تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ کو منصب قضاء پر فائز کیا چنانچہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن بھیجا، اسی طرح معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بھی یمن قاضی بنا کر بھیجا، اور فتح مکہ کے بعد عتاب بن اسید رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو مکہ کا قاضی مقرر کیا۔

---

❶..... اخرجه البيهقي من حديث ابن عباس واسناده ضعيف (نيل الاوطار ٨/ ٢٦٢) ❷ الحديث الاول رواه البيهقي والثاني غير ثابت بهذا اللفظ والحديث الثالث رواه الجماعة عن ام سلمة (نيل الاوطار ٨/ ٢٧٨)

بعد میں خلفائے راشدین بھی اسی طریقہ پر کاربند رہے، چنانچہ حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قاضی رہے اور عرصہ دو سال کے دوران آپ کے پاس کوئی مقدمہ نہیں آیا کیونکہ آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے جزم اور تصلب فی الدین کی چار دانگ عالم شہرت تھی۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور میں آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ مرکزی قاضی کے منصب پر رہے اور دوسرے اسلامی شہروں میں مختلف قضاۃ تعینات کئے، چنانچہ مدینہ، مکہ، بصرہ کوفہ اور مصر میں قاضی بھیجے، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے شعبۂ قضاء کو انتظامی شعبے سے الگ رکھا، آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو تاریخی خط لکھا جس میں آپ نے قضاء کا دستور لکھا، آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سب سے پہلے جیل خانے بنوائے، ان سے پہلے مدعی مجرم کے ساتھ لگا رہتا تھا، خلیفہ کی طرف سے مقرر کردہ قضاۃ مالی تنازعات اور مقدمات کے فیصلے کرتے تھے، رہی بات فوج داری معاملات کی سو یہ مقدمات خلیفہ کے پاس لائے جاتے اور خود خلیفہ ان مقدمات کو نمٹاتا تھا۔

البتہ صوبائی امیر جسے داخلی خود مختاری حاصل ہوتی تھی وہ بھی فوج داری معاملات نمٹانے کا اختیار رکھتا تھا، رہی بات امیر خاص کی سو وہ ایسی حدود قائم کرتا تھا جو حقوق اللہ سے متعلق ہوتی تھیں جیسے حد زنا۔ ❶

حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سب سے پہلے دار القضاء بنایا جب کہ ان سے پہلے مسجد میں مقدمات نمٹائے جاتے تھے۔

اس زمانے میں شعبۂ قضاء دو چیزوں پر قائم تھا۔

اول.....صرف قاضی کا فردی نظام۔

دوم.....فیصلے رجسٹروں میں مدون نہیں کئے جاتے تھے، چونکہ قاضی کی موجودگی میں فی الفور احکام کا نفاذ کیا جاتا تھا۔

قاضیوں کو بیت المال سے باقاعدہ تنخواہیں ملتی تھیں تاکہ قاضی اس منصب جلیلہ کے لئے فارغ البال رہے۔

قاضی قرآن، سنت، اجماع اور قیاس کو بنیاد بنا کر اجتہاد اور اپنی فراست سے فیصلے کرنے کا مجاز ہوتا تھا۔

پھر بنوامیہ اور بنوعباس کے دور میں شعبۂ قضاء میں قدرے تبدیلی لائی گئی چونکہ ملکی رقبے میں وسعت آچکی تھی، اس زمانہ میں قضاۃ کو اپنے اعمال میں خود مختاری حاصل ہوتی تھی، اموی دور میں احکام قضاء کو باقاعدہ مدون کیا گیا، عباسیوں کے دور میں قاضی القضاۃ کا منصب بھی وضع کیا گیا اور سب سے پہلے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کو اس منصب پر فائز کیا گیا، قاضی القضاۃ کا عہدہ وزیر عدل کے برابر ہوتا تھا اور قاضی القضاۃ ہی دیگر قاضیوں کی تقرری کرتا تھا، وہی انہیں معزول کرتا، ان کی نگرانی بھی قاضی القضاۃ کے سپرد تھی عباسیوں کے عہد ہی میں مختلف مذاہب کی رعایت کر کے قاضیوں کی تعیناتی کی جاتی، چنانچہ ہر صوبے میں مذہب کے موافق قاضی ہوتا تھا، عراق میں حنفی مذہب پر عمل کیا جاتا، شام اور مغرب میں مالکی مذہب کے مطابق اور مصر میں شافعی مذہب کے مطابق فیصلے کئے جاتے۔

اس کے ساتھ ساتھ بتدریج قاضی کے اختیارات میں بھی اضافہ ہوتا رہا، چنانچہ دیوانی معاملات کے ساتھ دیگر انتظامی امور بھی قاضی کو سپرد کئے جاتے جیسے شعبۂ اوقاف، شعبۂ وصیت، بسا اوقات قاضی کو قضاء اور پولیس کے اختیارات دے دیئے جاتے، اس کے علاوہ، مظالم، حسبہ، دار حرب اور بیت المال کے شعبہ جات بھی قاضی کو سپرد کئے جاتے۔

معمول کی قضاء کو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں وجود ملا تھا، چنانچہ جب دو آدمیوں کے درمیان جھگڑا ہو جاتا، ان میں سے ایک دوسرے پر جارحیت کر بیٹھتا تو ان کے معمول کے جھگڑے کو نمٹایا جاتا، پھر مہدی کے عہد میں حسبہ کا نظام متعارف کروایا گیا مصالح عامہ پر ہونے والی جارحیت اور غصب پر اس شعبۂ کے تحت نظر رکھی جاتی، تاکہ امن عامہ کو یقینی بنایا جائے، پھر غصب اور مظالم پر نظر رکھنے کے لئے قضاء

❶ ......القضاء فی الاسلام لعارف النکدی ص ۷۹، اعلام الموقعین ۸۵/۶، الاسلام والحضارة العربية للاستاذ محمد كرد علی ۱۵۴/۲، الماوردی ص ۳۰

میں ایک اور ذمہ داری کا اضافہ کیا گیا تا کہ لوگوں کے حقوق اور شخصی آزادی کا خیال رکھا جائے اور کسی امیر یا والی سے جارحیت سرزد نہ ہو۔ تاہم اسلام میں قضاء کے لئے درج ذیل اساسات کا ہونا ضروری سمجھا گیا۔

اول: قضاء کا دار و مدار عقیدہ اور اخلاق پر...... تا کہ ضمیر اور وجدان کی تربیت ہو، نفس کی تہذیب ہو اور دینی، اخلاقی مانع کا قیام رہے، اس امر کو قاضی کے اختیار میں اساسیت کا مقام حاصل ہے، چنانچہ مرافعت کے وقت، دوران مقدمہ بازی، احکام کے صدور اور نفاذ میں اور احکام شریعت کے التزام میں اس امر کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔

دوم: ہر حکومت میں شعبۂ قضاء کی ضرورت...... ہر حکومت کے لئے قضا امر لازمی ہے، جیسا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود اس منصب کے قیام کا اہتمام کیا، خلفائے راشدین نے بھی آپ کی اتباع کی، گویا عدلیہ کو حکومت میں مرکزی حیثیت حاصل ہوتی ہے، چنانچہ مقولہ مشہور ہے۔ ''عدلیہ حکومت وسلطنت کی اساس ہے۔'' بلکہ حقوق دینے دلوانے اور صدور احکام کی قوت عدلیہ سے مستفاد کی جاتی رہے۔

سوم: عدلیہ کی آزادی اور دیگر شعبوں سے علیحدگی...... حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد میں اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بالکل ابتدائی دور میں متعین امراء ہی قضاء کی ذمہ داریاں پوری کرتے تھے، پھر عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عدلیہ کو الگ کر دیا اور والیوں اور امراء سے الگ مستقل طور پر قاضیوں کو تعینات کیا گویا آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے شعبۂ قضاء کو انتظامی شعبہ سے الگ کر دیا، آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مدینہ اور دوسرے تمام اسلامی شہروں میں قاضی تعینات کئے، اور مرکزی اختیار اپنے پاس رکھا۔ یہیں سے دیگر انتظامی محکموں سے عدلیہ کو الگ اور آزاد رکھنے کی داغ بیل پڑی۔

رائج عدالتی نظام...... اس بحث میں ہم قاضی کے شروط واجبات، قاضیوں کی قسمیں اور قضاء کی تنظیم وترتیب کے متعلق گفتگو کریں گے۔

پہلا مقصد...... قاضی کے شرائط

عہدۂ قضاء ایک عام ولایت واختیار ہے، جو خلیفہ کی طرف سے ملتا ہے جیسے حکومت کے دیگر عہدے ہوتے ہیں مثلاً وزارت وغیرہ، لہٰذا اس کی تعیین کے مناسب وہی شخص ہوگا جو ان مخصوص اوصاف کا جامع ہو جو خلفاء راشدین کے طرز سے لئے جاتے ہیں کیونکہ وہ حضرات قاضیوں کے چناؤ میں سختی برتتے تھے تا کہ مخصوص ① اہلیت کے موافق کسی کا چناؤ ہو جائے، فقہاء کرام نے ان شرائط کی حد بندی کی ہے جن میں سے اکثر پر تو ان کا اتفاق ہے البتہ بعض میں اختلاف ہے۔ ②

ائمہ مذاہب کا جن شرائط پر اتفاق ہے وہ یہ ہیں کہ قاضی عاقل، بالغ، آزاد، مسلمان، سننے، دیکھنے، بولنے والا اور احکام شرعیہ کا علم رکھنے والا ہو۔

اول: بالغ ہونے اور عقلمند ہونے کی اہلیت...... تا کہ اس میں اپنے اقوال وافعال کی ذمہ داری ثابت ہو سکے، اور وہ دوسروں کے بارے میں فیصلوں کے دوران حکم صادر کر سکے، ماوردی کا قول ہے: اس میں وہ عقل کافی نہیں جس سے مکلّف ہونے کا تعلق ہے جس کا علم

---

①......الطرق الحکمیة لا بن قیم ص ۲۳۸۔ ②الاحکام السلطانیة للماوردی ص ۶۱ وما بعدھا البدائع ۲/۷، فتح القدیر ۴۵۳/۵۔۴۸۵، الدر المختار ۳۱۲/۴۔۳۱۸، بدایة المجتھد ۴۴۹/۲ الشرح الکبیر للدردیر ۱۲۹/۴، تبصرة الاحکام ۱۷/۱ مغنی المحتاج ۳۷۵/۴، المھذب ۲۹۰/۲۔ المغنی ۳۹/۹، اعلام الموقعین ۱۰۵/۱۔

مدرکات ضروریہ سے ہے۔ تا کہ اسے صحیح تمیز ہو اور وہ عمدہ سمجھداری والا اور بھول چوک سے دور ہو۔ اور وہ اپنی عقلمندی کے ذریعے کسی اشکال کے حل اور کسی مشکل بات کی عقدہ کشائی تک پہنچ سکے۔

دوم: آزادی..... کیونکہ غلام کا آزاد پر کوئی اختیار نہیں۔ اس واسطے کہ اس میں ایسا نقص و کمی ہے جو دوسروں پر اس کے اختیار کے ثابت ہونے میں رکاوٹ ہے۔ فی المآل اس شرط کے موضوع کو نہیں چھوڑا گیا۔

سوم: اسلام..... چونکہ قضاء ایک ولایت واختیار ہے اور غیر مسلم کو کسی مسلمان پر کوئی اختیار نہیں۔ اسی بنا پر مسلمان کے خلاف اس کی گواہی نہیں قبول کی جاتی۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد اس کی دلیل ہے: اللہ تعالیٰ کافروں کو مومنوں پر ہرگز کوئی اختیار نہیں دے گا۔ (النساء ۴/ ۱۴۱)

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے غیر مسلم کو اپنے اہل مذہب ❶ کے درمیان فیصلہ کرنے کی اجازت دی ہے۔ کہ اس کی بات مانی جاسکتی ہے۔

چہارم: حواس..... کان، آنکھیں اور گویائی کا صحیح سالم ہونا تا کہ اسے اپنی ذمہ داری کی ادائیگی پر قدرت ہو یوں وہ دو مدمقابل (پارٹیوں) میں تمیز کر سکے اور ان میں سے حق پر ہونے والے کو باطل پرست سے جدا کر سکے اور حقوق ثابت کرنے کے تمام وسائل کو یکجا کرے تا کہ حق کو باطل سے علیحدہ پہچان سکے۔

پنجم: شرعی احکام کا علم..... اسے احکام شرعیہ کی فروع کا علم ہو تا کہ ان کی وجہ سے فیصلہ کرنے کی قدرت ہو۔

رہی وہ شرائط جن میں اختلاف ہے تو وہ تین ہیں۔ عادل ہونا، مرد ہونا اور مجتہد ہونا۔

رہا عادل ہونا..... ❷ تو یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرط ہے۔ لہٰذا فاسق اور جس کی گواہی رد کر دی گئی ہو (کیونکہ اس پر حد قذف (تہمت) لگنے کی وجہ سے ایسا ہوا ہے) کہ اس عہدہ پر مقرر کرنا جائز نہیں۔ اس واسطے کہ ان دونوں کی بات کا اعتبار نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”اے ایمان والو! اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو اچھی طرح تحقیق کر لیا کرو ایسا نہ ہو تم لاعلمی کی بنا پر کسی قوم پر حملہ کر بیٹھو اور بعد میں تمہیں ندامت اٹھانی پڑے۔“ (الحجرات ۴۹/ ۶) جب ایسے شخص کی گواہی قبول نہیں تو اس کا قاضی نہ ہونا زیادہ بہتر ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے..... فاسق قاضی بننے کی اہلیت رکھتا ہے۔ لہٰذا اگر اسے قاضی مقرر کر دیا گیا تو ضرورت کی بنا پر اس کا فیصلہ صحیح ہے۔ لیکن بہتر یہی ہے اسے مقرر نہ کیا جائے۔ جیسا کہ گواہی میں مناسب ہے کہ قاضی فاسق کی گواہی نہ قبول کرے۔ لیکن اگر وہ اسے قبول کر لے تو جائز ہے باوجود یہ کہ وہ گناہ میں مبتلا ہے۔ رہا محدود فی القذف تو وہ ان کے نزدیک نہ قاضی متعین ہوگا اور نہ اس کی گواہی قبول ہوگی۔

رہا مرد ہونا..... تو یہ بھی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں شرط ہے، لہٰذا عورت عہدۂ قضا نہیں لے سکتی اس واسطے کہ قضاء ولایت ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، مرد، عورتوں کے نگران ہیں، جس میں پختہ درست رائے کی ضرورت ہوتی ہے اور عورت سے اس کے نسیان کی وجہ سے کئی دلائل و وقائع رہ جاتے ہیں یوں اس کا حکم ظلم پر مبنی ہوگا اس لئے اس میں ولایت عامہ کی صلاحیت نہیں جس کی دلیل حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے۔ ”وہ قوم ہرگز کامیاب نہیں ہو سکتی جس نے کسی عورت کو اپنا حکمران بنا دیا ہو۔“ ❸ احناف کا کہنا ہے: مال یعنی شہری جھگڑوں اور تنازعات

---

❶..... آج کل جس پر عمل جاری ہے کہ ذمیوں کو عہدۂ قضاء پر مامور کیا جائے یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان بھی تو یہ بات لجنۃ مجلۃ الاحکام العدلیۃ کی مقرر کردہ ہے جو ضرورت کی بنا پر غیر مسلم کی مسلمان کے خلاف گواہی قبول کرنے پر عمل کی بنا پر ہے۔ ❷ عدالت جیسا کہ ماوردی نے الاحکام میں لکھا ہے: کہ وہ بات کا سچا، امین، حرام سے پاک دامن، گناہوں سے بچنے والا، شک سے دور، رضا مندی و ناراضگی میں محفوظ اور دینی اور دنیاوی حیثیت میں اپنی مروت کو برقرار رکھے۔ ❸ رواہ احمد والبخاری والترمذی والنسائی عن ابی بکرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

میں عورت کا فیصلہ جائز ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ ان معاملات میں اس کی گواہی جائز ہے، رہا حدود وقصاص کا مسئلہ یعنی جرائم میں اس کا فیصلہ تو وہ قاضی متعین نہیں ہوسکتی اس واسطے کہ جنایات میں اسے شہادت وگواہی کی اجازت نہیں۔ اور قاضی بننے کی اہلیت گواہی دینے کی صلاحیت کے ساتھ لازم ہے۔

ابن جریر طبری نے ہر چیز میں عورت کے فیصلے کو جائز قرار دیا ہے کیونکہ اسے فتویٰ ❶ دینے کی اجازت ہے۔ جس کی ماوردی نے یوں تردید کی ہے: اس قول کا کوئی اعتبار نہیں جو اجماع کے خلاف ہو باوجود یہ کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ان صفات کی وجہ سے جو اللہ تعالیٰ نے بعض کو بعض کے مقابلہ میں بطور فضیلت عطا کی ہیں، مرد عورتوں کے نگران ہیں۔ (النساء ۴/۳۴) ''یعنی عقل ورائے میں، لہٰذا ان کے لئے جائز نہیں کہ وہ مردوں کی نگران بنیں۔'' ❷

رہا مجتہد ہونا..... ❸ تو یہ مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ (جیسے امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ) کے نزدیک شرط ہے۔

لہٰذا احکام شرعیہ سے ناواقف اور مقلد ❹ شخص قاضی نہیں بنایا جائے گا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: جو کچھ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے اس سے فیصلہ کرو۔ (المائدہ ۵/۴۹) ''تاکہ آپ ان دلائل کی رو سے لوگوں میں فیصلہ کریں جو اللہ تعالیٰ نے آپ کو سکھائے ہیں۔'' (النساء ۴/۱۰۵) اگر کسی چیز میں تمہارا نزاع ہو جائے تو اس کا فیصلہ اللہ تعالیٰ (کی کتاب) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (کی حدیث) سے کراؤ۔ (النساء ۴/۵۹) اور چونکہ اجتہاد کی بنا پر مجتہد حق وباطل میں تمیز کرسکتا ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: قاضی تین طرح کے ہوتے ہیں: ایک جنتی اور دو جہنمی جنتی تو وہ شخص ہے جسے حق کا علم ہے اور وہ اس کے ذریعے فیصلہ کرے۔ اور وہ شخص جسے حق کی پہچان ہے پھر بھی وہ فیصلے میں ظلم کرے تو وہ جہنمی ہے اور ایسا شخص جو جہالت کی بنا پر لوگوں کی فیصلے کرے تو وہ بھی جہنمی ہے، ❺ عام آدمی جہالت کی وجہ سے فیصلہ کرتا ہے۔ قرآن وسنت کے احکام اجماع امت، اختلاف سلف قیاس اور عربی زبان سے معرفت کی وجہ سے اجتہاد کی اہلیت بڑھ جاتی ہے اس میں پورے قرآن اور پورے مجموعہ سنت یا تمام معاملات کا احاطہ شرط نہیں۔ بلکہ قاضی یا مجتہد کے سامنے جو نزاع پیش ہوا ہے اس کے موضوع کے متعلق معرفت کافی ہے۔ جمہور احناف کا قول ہے: قاضی کا مجتہد ہونا شرط نہیں۔ ان حضرات کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ اجتہاد کی اہلیت اولیٰ، ندب واستحباب کی شرط ہے۔ اس بنا پر غیر مجتہد کو قضاء کا عہدہ دیا جاسکتا ہے اور وہ دوسرے مجتہدین کے فتویٰ پر فیصلہ کرسکتا ہے۔ اس واسطے کہ قضاء کا مقصد جھگڑا کرنے والوں میں فیصلہ اور مستحق تک (اس کے) حق پہنچانا ہے۔

جو تقلید اور استفتاء سے ثابت ہو جاتا ہے۔ لیکن ان کا کہنا ہے: احکام یعنی احکام کے دلائل سے ناواقف شخص کی تقلید نامناسب ہے اس لئے کہ جاہل اصلاح سے زیادہ فساد کر بیٹھتا ہے بلکہ باطل کی پہچان نہ ہونے کی وجہ سے غلط فیصلہ کر دیتا ہے۔

مطلق معنی کے لحاظ سے ہمارے دور میں مجتہدین کی اکثریت معدوم ہے لہٰذا غیر مجتہد کو اس عہدہ پر مقرر کرنا جائز ہے پھر موجودہ لوگوں میں سے بھی علم ودیانت، تقویٰ وعدالت، عفت وقوت میں ایک سے بڑھ کر ایک کو مقرر کیا جائے یہ تو شافعیہ اور امام احمد کا قول ہے، جب کہ مالکیہ میں سے دستوائی کا کہنا ہے: اصح یہ ہے کہ باوجود مجتہد کے مقلد کو مقرر کرنا صحیح ہے۔

قاضیوں کی ذمہ داریاں..... سابقہ بیان میں ہمیں معلوم ہو چکا ہے کہ چند امور قاضیوں کے لئے واجب، اور کچھ امور مستحب ہیں۔ بنیادی طور پر جو ذمہ داریاں ان پر فرض ہوتی ہیں وہ یہ ہیں۔ ❻ اول، واجب قانون کی نسبت سے عملی شکل دینا جو احکام شرعیہ کا التزام ہے تو

---

❶..... بدایة المجتهد ۲/۴۵۸۔ ❷ الاحکام السلطانیة ص ۶۱۔ ❸ اجتہاد، احکام شرعیہ کا ان کے تفصیلی دلائل سے استنباط کے عمل کا نام ہے۔
❹ مقلد وہ کہلاتا ہے جسے اپنے امام کا مذہب بغیر ان کے دلائل کے یاد ہو۔ ❺ رواہ ابن ماجہ وابوداؤد عن بریدة (نیل الاوطار ۸/۲۶۳ وما بعدها) ❻ المبسوط (۱۶/۶۸) البدائع (۷/۵) مختصر الطحاوی (۳۲۷) مؤلف کا سابقہ حوالہ ص ۴۸۶

قاضی کے لئے ضروری ہے کہ جو مقدمہ بھی اس کے سامنے پیش ہو وہ اس کا فیصلہ اس کے ذریعہ کرے جس کے متعلق اسے یقین ہو کہ یہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے جو یا تو دلیل قطعی ہوگی جو کتاب اللہ کی ایسی مفسر نص ہوتی ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہوتا یا سنت متواترہ یا مشہورہ یا اجماع ہوگا۔ یا کسی ایسی دلیل سے جو عمل کے لئے ظاہر ہو، جیسے وہ ظاہری نصوص جو قرآن کریم یا سنت مطہرہ میں ہیں۔ یا اس دلیل سے جو قیاس شرعی سے ثابت ہو، جس کا تعلق ایسے اجتہادی مسائل سے ہوتا ہے جن میں فقہاء کا اختلاف ہو، پھر اگر قاضی کو مقدمے کے فیصلے کے لئے مصادر اربعۃ (کتاب، سنت، اجماع اور قیاس) سے دلیل نہ ملے، تو اگر وہ مجتہد ہے تو اسے اپنے اجتہاد پر عمل کرنا واجب ہے اور اگر وہ مجتہد نہ ہو تو اپنے اعتقاد کے مطابق مجتہدین میں سے زیادہ فقیہ اور زیادہ پرہیز گار کا قول اختیار کرے۔ فقہاء کی متعدد آراء کی وجہ سے بہتر یہ ہے کہ احکام شرعیہ کا ایک قانون وضع کیا جائے۔ جیسے مجلّہ الاحکام العدلیۃ فی المعاملات المدنیہ ہے اور مرشد الحیر ان والاحکام الشرعیۃ فی الاحوال الشخصیۃ قدری پاشا کی کتاب ہے۔

دوم: قاضی کی رائے کو مضبوط بنانے اور اس کے تشفی بخش ہونے کے بیان میں.....ثبوت پیش کرنے کے لئے شرعی وسائل کو بروئے کار لانا جیسے گواہی اقرار، تحریر، قسم اور یقینی اور عرفی قرائن یہاں تک کہ اس کا حکم اور فیصلہ جیسا کہ بداہتاً ثابت ہے۔ صحیح دلیل پر مبنی ہو جس پر کوئی اعتراض، طعنہ یا تہمت نہ لگنے پائے۔

سوم: تہمت کی روک تھام......وہ اس طرح کہ وہ کسی ایسے مدمقابل کا فیصلہ نہ کرے جو اس کی جانبداری کی تہمت کا سبب بنے۔ مثلاً وہ شخص ان لوگوں میں سے ہو جن کی گواہی قاضی کے لئے قبول کی جاتی ہے اور اگر وہ شخص ان لوگوں میں سے ہو جن کی گواہی قاضی کے لئے نہیں قبول کی جاتی تو اس کے لئے قاضی کا فیصلہ جائز نہیں، اس واسطے کہ ایک جہت سے اس کے لئے فیصلہ اپنے لئے فیصلہ ہوگا۔ تو اس صورت میں فیصلہ اکیلا نہ ہوا۔ بلکہ اس میں تہمت ہے لہٰذا فیصلہ کرنا صحیح نہیں۔ اسی بنا پر قاضی پر لازم ہے کہ وہ اپنے بارے یا اپنے والدین میں سے کسی ایک کے یا اپنے اجداد میں سے کسی کے لئے یا اپنی بیوی یا اپنی اولاد یا اپنے پوتوں میں سے کسی کے لئے یا ہر اس شخص کا فیصلہ کرنے سے باز اور کنارہ کش رہنا چاہئے جن کے حق میں تہمت کی وجہ سے قاضی کی گواہی جائز نہیں، یہی اکثر فقہاء کی رائے۔ ❶ رہے وہ واجبات جو قاضی کے لئے تکمیل یا مستحب کا درجہ رکھتے ہیں وہ بہت زیادہ نہیں جن میں سے زیادہ تر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے خط سے ماخوذ ہیں جو آپ نے قضاء وسیاست کے متعلق حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی طرف تحریر فرمایا تھا۔ جس کا بنیادی ہدف یہ ہے کہ مکمل اور دقیق صورت میں مطلق انصاف کو قائم رکھا جائے انہی آداب میں سے چند ایک حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے خط سے بھی ماخوذ ہیں جو آپ نے اشترنخعی کی طرف لکھا تھا۔ ان آداب کی دو قسمیں ہیں۔ عام اور خاص ❷ عمومی آداب تو یہ ہیں: جیسے فقہاء کی ایک جماعت سے مشاورت کرنا۔ اور فیصلہ کرانے والے دونوں شخصوں کے درمیان نشست اور توجہ میں برابری رکھنا۔ ہدیئے قبول کرنے سے انکار کرنا۔ "امراء کے ہدیئے خیانت ہیں" ❸ خصوصی دعوتوں کو قبول کرنے سے انکار کرنا، اور عمومی سے بھی انکار کرنا جب دعوت کرنے والے کا کوئی جھگڑا یا اس کی کوئی مصلحت ہو۔

خصوصی آداب.....قضاء کی جگہ (محکمۂ عدالت) کشادہ ہو۔ سردی گرمی میں موسم کے مناسب ہو، عہدۂ قضا سے متعلقہ مددگاروں سے مدد لینا جیسے منشی، باڈی گارڈ، پرکھنے والا، ترجمان، اہل کار عدالت (جو مدمقابل کو لاتا اور دعوت پہنچاتا ہے) اور سفر، بیماری یا فریضہ حج

---

❶......بدایۃ المجتھد (۲/ ۴۶۰) فتح القدیر (۵/ ۴۷۷) مغنی المحتاج (۴/ ۳۹۳) المغنی (۹/ ۱۰۷) ❷ البدائع (۷/ ۹۔۱۲) المبسوط (۱۶/ ۶۱۔۶۴) فتح القدیر (۵/ ۴۶۵۔۴۷۰) الدر المختار (۴/ ۳۱۶۔۳۲۵) بدایۃ المجتھد (۲/ ۴۶۲) الشرح الکبیر للدردیر (۴/ ۱۳۷) مغنی المحتاج المغنی (۹/ ۴۵) الاحکام للماوردی ص (۷۲) ❸ رواہ احمد والبیھقی وابن عدی والبزار عن حدیث ابی حمید الساعدی واسنادہ ضعیف (نیل الاوطار ۷/ ۲۹۷۔۲۶۸)

وغیرہ کی حالت میں نائب قاضی، وکیلوں سے مدد لینا، انہی آداب میں سے یہ بھی ہے کہ دعویٰ کے موضوع کے دوران جس چیز کا تعلق جھگڑے یا خصومت سے ہے اسے سمجھنا، قاضی کا نفس نفیس صاف ہونا۔ یعنی وہ فیصلے کے وقت پریشان، جھڑکنے والا، بے قرار نہ ہو خواہ یہ امور غصے وغیرہ کی وجہ سے ہوں یا ہر اس چیز سے جو دل کو غافل کر دیں جیسے پریشانی، اونگھ، بے حد بھوک، شدت کی پیاس، بدہضمی، خوف، بیماری، غم یا خوشی کی زیادتی پیشاب پاخانے کی حاجت، انہی آداب میں سے گواہوں کی چھان بین کے آغاز کی منظوری اور فیصلہ کرنے سے پہلے دونوں فریقوں کو آپس میں صلح کرنے کا کہنا کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "اور صلح بہتر ہے" (النساء ۴/ ۱۲۸) رہے قاضیوں کے حقوق تو وہ کچھ مادی ہیں اور کچھ معنوی۔

مادی حقوق میں سے...... خاص ترتیب سے اس کی اور اس کے خاندان کی معاشی کفالت ہے جو اس کے لئے کافی ہوتا کہ اس کا ہاتھ لوگوں کے اموال کی طرف نہ بڑھے اور اسے ہدیے یا رشوت کی آس وہوس نہ ہو، نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلفاء رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے یہی روش اختیار کی تھی۔ جو نقصان بلا ارادہ بغیر کوتاہی اور غفلت کے قاضیوں کے فیصلوں سے ہو جائے اس کا ضامن بیت المال ہے۔

اور حقوق معنویہ یہ ہیں: قاضی کے پاؤں جمانا اور شرعی سبب کے بغیر اسے معزول نہ کرنا، تاکہ اس کے عہدۂ قضا کی حفاظت ہو۔ حکومت کی ذمہ داری بنتی ہے کہ وہ قاضی کے حکم کی وجہ سے کسی قسم کے تعرض سے اس کی حفاظت کرے۔ اور حکم میں اس سے جھگڑا کرنے سے روکے اور اس کے احکام نافذ کرنے میں اس کی معاونت کرے۔

تیسرا مقصد...... قاضیوں کی قسمیں اور ان کی اختصاص، ماوردی نے عمومی حیثیت سے اپنے دور کے قاضیوں کی، قاضی القضاۃ کی تقسیم کی ہے جو اتنی اہم نہیں۔ ان میں سے خصوصی چار قسمیں ہیں جو یہ ہیں:

اول...... عمومی ولایت والا قاضی، وہ ایسا قاضی ہوتا ہے جس کی ولایت واطاعت کا دائرہ کار کسی خاص زمانے اور وقت میں محدود نہیں ہوتا اور نہ مخصوص اشخاص تک رہتا ہے، بلکہ اسے اپنی مخصوص ولایت میں غور وفکر، اور تصرف کرنے کا مطلق غلبہ رہتا ہے اس کا اختصاص دس امور کو شامل ہوتا ہے جو یہ ہیں۔

۱...... تنازعات کا فیصلہ اور جھگڑوں اور لڑائیوں کو شرعی حدود میں رہتے ہوئے باہمی رضا مندی یا دوٹوک اٹل فیصلے سے ختم کرنا۔

۲...... حقوق کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنے والے سے مکمل حقوق کی وصول یابی کر کے، اقرار یا دلیل وغیرہ جو ثبوت پیش کرنے کے شرعی طریقے ہیں اس کے ذریعے ان حقوق کا استحقاق ثابت ہونے کے بعد مستحقین تک پہنچانا۔

۳...... اس شخص پر اختیار ولایت کا ثبوت جس میں جنون یا بچپن کی وجہ سے اہلیت نہیں، اور مال ضائع کرنے اور افلاس کی وجہ سے کم اہلیت والے پر پابندی عائد کرنے کا ثبوت، تاکہ اموال کی حفاظت ہو اور معاملات کی تصحیح ہو۔

۴...... اوقاف (وقف کے اموال) کی ان کے اصول کی حفاظت اور ان کے فروع کی بڑھوتری کے ساتھ نگرانی کرنا اور مستحقین میں ان کے منافع صرف کرنا۔

۵...... شرعی اجازت کے اندر اندر وصیت کرنے والے کی شرط کے مطابق وصیتوں کو نافذ کرنا۔

۶...... جن کنواروں کے ولی وارث نہیں جب وہ نکاح کے قابل ہو جائیں کفو میں ان کا نکاح کرنا، احناف کے ہاں یہ شرط چھوٹے بچوں کی شادی کرنے پر موقوف ہے۔

۷...... حدود کے اوپر حدود قائم کرنا۔ اگر ان حدود کا تعلق حقوق اللہ سے ہو تو وہ بغیر مطالبے کے اپنی مکمل ادائیگی میں منفرد ہیں۔ اور اس کا تعلق حقوق العباد سے ہو تو اس حد کے مستحق کی طلب پر موقوف ہوگی۔

۸......اپنے کام کے مصالح میں غور کرنا یعنی صحنوں اور راستوں میں تجاوزات سے روکنا اور عمارت و مکانات کے ان حصوں کو نکالنے سے باز رکھنا جن کا استحقاق نہیں بنتا۔ قاضی کو چاہئے کہ وہ ان چیزوں میں اکیلے غور کرے۔ اگر چہ اس کے پاس مدمقابل نہ حاضر ہوا ہو۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ علیہ کا ارشاد ہے کہ مدمقابل کے دعویٰ کے بغیر ان میں غور کرنا جائز نہیں۔

۹......اپنے گواہوں اور بھروسے والے لوگوں کی چھان بین کرنا۔ اور اپنے خلفاء میں سے انہیں مقرر کرتے اور ان پر اعتماد کرنے میں اپنی نیابت کرنے والوں کا چناؤ کرنا۔

۱۰......فیصلے میں طاقتور اور کمزور کے درمیان برابری رکھنا؟ اور ادنیٰ واعلیٰ میں فیصلہ کرتے وقت انصاف کرنا، حق والے کی کوتاہی میں اپنی خواہش کی پیروی نہ کرے یا باطل پر ہونے والے کی طرف میلان نہ کرے، یہ بات ملحوظ رہے کہ یہ امور بعض عمومی توجیہات کو شامل ہیں جن کے ساتھ عدالتی اختیارات کی حد بندی بھی ہے۔

دوم: **خاص اختیار کا قاضی**......وہ ایسا قاضی ہوتا ہے جس کی ولایت واختیار سابقہ میں سے کسی ایک تک محدود ہوتی ہے یا اس کی ریاست تنگ موضوع کے اختیار والی ہو۔ جیسے بغیر گواہ کے اقرار کے ذریعہ فیصلہ کرنا۔ یا قرضوں میں شخصی احوال کے بغیر یا شرعی مقداروں میں فیصلہ کرنا۔ اس میں ہر خصوصیت کی قید ہوگی جس سے وہ تجاوز نہیں کرسکتا۔ ❶

سوم: **وہ قاضی جس کی نظر فکر عام ہو اور عمل خاص**......(اختصاص مکانی) وہ ایسا قاضی ہوتا ہے جو پہلی قسم کے تمام اختصاصات میں غور وفکر کرنے کا اختصاص رکھتا ہے لیکن صرف مخصوص شہر یا متعین محلے میں لہٰذا اس کے احکام اسی دائرے میں نافذ ہوتے ہیں۔ ❷

چہارم: **ایسا قاضی جس کا اختیار محدود ہوتا ہے**......جس کا فیصلہ مخصوص لوگوں یا دنوں میں مخصوص ومحدود ہو۔ جیسے اکیلا ہفتے کا دن، چاہے فیصلہ کرانے والے لوگوں کے دعوے ایک طرف ہوں، اس کے بعد اس کا اختیار ختم ہوجاتا ہے۔ ❸

چوتھا مقصد: تنظیم القضاء (قضاء کی ترتیب)......قضاء کی ترتیب کے متعلق گفتگو میں بہت سے امور شامل ہیں جن میں سے اہم یہ ہیں: قاضیوں کو مقرر کرنے اور معزول کرنے کے طریقے، قاضیوں کی تخصیص، انفرادی قضاء اور اجتماعی قضاء کا اسلوب، قاضی بننے یا محکموں کے درجات (Greats) لہٰذا عدالتی ترتیب: ان قواعد واحکام کا مجموعہ ہے جو حقوق کی حفاظت اور تنازعات حل کرانے کا سبب ہے۔

قاضیوں کے تقرر اور معزولی کے طریقے......قضاء خلیفہ کی طرف سے حاصل ہونے والی اختیارات میں سے ایک اختیار ہے اس اعتبار سے کہ وہ امت کا نمائندہ ہے لہٰذا قاضی کی تعیین حاکم اعلیٰ یا اس کے نائب کی طرف سے صادر ہونا ضروری ہے خواہ وہ عادل ہو یا ظالم، یہ صحیح نہیں کہ وہ خود ہی مقرر ہوجائے یا عوام کی ایک جماعت اسے مقرر کرے، ماوردی ❹ نے تقرری کے صریح الفاظ یا جو ان کے قائم مقام ہیں جن سے مقرر کرنے، خلیفہ بنانے یا نائب ہونے کا پتہ چلتا ہے، بیان کئے ہیں اور اختیار کے مکمل ہونے کے لئے چار شرائط بیان کی ہیں جو اجمالاً یہ ہیں: مقرر کرنے والے کو، مقرر ہونے والے کے بارے میں مکمل تعیین کے لئے صلاحیت کا، قاضی کے اختیار کی حد بندی کا اور اس شہر کی تعیین (جس میں اس نے فیصلہ کرنا ہے) کا پتہ ہونا چاہئے۔ حاکم جب چاہے قاضی کو معزول کرسکتا ہے بہتر یہ ہے کہ بلا عذر اسے نہ معزول کرے۔ جیسا کہ قاضی جب چاہے عہدہ قضاء سے مستعفی ہوسکتا ہے، افضل یہ ہے کہ وہ اپنے منصب سے بلا عذر سبکدوش نہ ہو، کیونکہ اس کے عمل میں عام مسلمانوں کی مصلحت ہے احناف کے ہاں قاضی اس وقت تک معزول نہیں ہوسکتا جب تک اسے حاکم کی طرف سے معزول کئے جانے کا علم نہیں ہوجاتا اور معزول کی خبر پہنچنے تک اس کے احکام نافذ ہوں گے۔

❶......حوالہ سابقہ ص ۶۹۔ ❷حوالہ سابقہ۔ ❸حوالہ سابقہ ص ۷۰۔ ❹سابقہ حوالہ ص ۶۵۔

جس طرح عمومی وکالت موت اور مکمل جنون وغیرہ اسباب سے ختم ہوجاتی ہے اسی طرح قاضی کا اختیار اور کسی شخص کو کسی اہم کام کی سپردگی ختم ہوجاتی ہے سوائے ایک کام کے: وہ یہ کہ عادتاً وکیل بنانے والا جب مرجائے یا وکالت ختم کردے تو وکیل معزول ہوجائے گا۔ البتہ جب صاحب حکومت حاکم مرجائے یا حکومت سے دستبردار ہوجائے تو اس کے قاضی اور والی معزول نہیں ہوں گے کیونکہ حاکم اپنے شخصی نام سے کام نہیں کرتا بلکہ مسلمانوں کی جماعت کی نیابت میں کام کرتا ہے اور مسلمانوں کا اختیار امام وحاکم کی موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ (۱)

قاضیوں کا اختصاص..... قاضی وقت، جگہ، قسم اور موضوع کے لحاظ سے مخصوص ہوتے ہیں۔

۱۔ **وقتی خصوصیت**..... وہ یہ کہ قاضی مقررہ وقت میں غور وفکر میں مخصوص ہو۔ جیسے ہفتے کے مقرر دن۔ تو جیسا کہ ماوردی نے بیان کیا ہے یہ اس قاضی کے حالات میں سے ایک حال ہے جس کی ولایت محدود ہوتی ہے۔

۲۔ **مکانی تخصیص**..... جس میں قاضی کسی خاص شہر یا شہروں یا کسی متعین شہر کی کسی جانب فیصلے کرنے کے لئے مخصوص ہوجاتا ہے جیسا کہ حضور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ بن ابی طالب کو یمن کے عدالتی فیصلے کرنے اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو وہاں کے ایک علاقہ کی قضاء کے لئے مخصوص کیا تھا۔ یہ ان قاضیوں کی اقسام میں سے تیسری قسم کا اختصاص ہے جن کا ذکر ماوردی نے کیا ہے۔

۳۔ **قسم کا اختصاص**..... یہ تخصیص قاضی کے تقرر کے وقت یا اس کے بعد کسی مخصوص فیصلے کے ساتھ ہوتی ہے جیسا کہ آج کل شہری تنازعات، شخصی احوال، تجارتی اور جرائم وغیرہ کے دفاتر میں رائج ہے۔ یا اس کی تخصیص ان فیصلوں کے ساتھ ہو جس میں مستحق مقدار متعین حد سے زائد نہ ہو۔ اس کی تفصیل قاضیوں کی اقسام میں سے دوسری قسم میں گزر چکی ہے۔

۴۔ **موضوع کے لحاظ سے تخصیص**..... جس میں خاص موضوعات کے دعوؤں کی سماعت پر اکتفا کیا جاتا ہے اور دوسرے دعوؤں کی سماعت کی ممانعت ہوتی ہے۔ جیسے وقف یا وراثت کا دعویٰ، جس کا سبب مدت کی گزشت ہو یا بلا عذر لمبی میعاد کا پرانہ عرصہ ہو اور یہ اوقاف اور بیت المال کے اموال میں ۳۳ یا ۳۶ سال اور خاص حقوق میں ۱۵ سال کا عرصہ بنتا ہے کیونکہ باوجود امکان کے دعویٰ ترک کرنا بظاہر حق نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے اسی میں نوجوان میں صغرسنی کی وجہ سے ۱۸ سال سے کم اور نوجوان لڑکی کے بارے میں ۱۶ سال سے کم کی عمر میں دعویٰ زوجیت کا سماع نہیں ہوگا۔

انفرادی اور اجتماعی عدالت (قضاء) کا اسلوب..... اسلام میں جو عدالت وقضاء کی اساس سرداری کی حیثیت رکھتی ہے وہ اکیلے قاضی یا انفرادی قاضی کے نظام کو اختیار کرنا ہے جیسا کہ ہمیں معلوم ہوا ہے وہ یہ کہ کئی خصوصیات کے فیصلے کے لئے ایک ہی قاضی ہو جیسے حاکم یا اس کا نائب کسی مخصوص شہر میں تعینات کرے۔ فقہاء حنفیہ (۲) اور بعض حنابلہ اور شافعیہ کے ہاں جماعت کی عدالت کے نظام کو اختیار کرنے میں کوئی ممانعت نہیں۔ جو دعوؤں میں غور وفکر کے لئے ایک سے زائد قاضیوں کا اشتراک ہوتا ہے اس واسطے کہ قاضی تو حاکم کا نائب یا وکیل ہے اور مؤکل (وکیل بنانے والا) ایک شخص کو بھی وکیل بنا سکتا ہے اور زیادہ کو بھی تو اس صورت میں اس کے لئے شوریٰ کی اساس پر ضروری ہے کہ سارے دعووں میں غور وفکر اور احکام صادر کرنے میں شریک ہوں۔

البتہ احناف (۳) کے علاوہ جن حضرات نے کئی قاضیوں کا ہونا ناجائز قرار دیا ہے وہ یہ علت پیش کرتے ہیں کہ اجتہادی رائے میں قاضیوں کا

---

(۱)..... الاحکام السلطانیۃ (ص ٦٦) البدائع (٧/ ١٦، ٧/٦٠) وما بعدھا۔ (۲) الفتاویٰ الھندیۃ (٣/ ٣١٧) التبصرۃ لابن فرحون (١/ ٣٧) (۳) مغنی المحتاج (٤/ ٣٨٠) المغنی (٩/ ١٠٥) حاشیۃ الدسوقی (٤/ ١٣٤).

اتفاق مشکل ہے۔ جس سے جھگڑوں کا فیصلہ ہونا مشکل ہو جاتا ہے۔ اس سبب پر اکثریت کی رائے پر عمل کر کے قابو پانا ممکن ہے کیونکہ جس رائے کو حاکم درست قرار دے، قاضی اسی کو دلیل بناتے ہیں جیسا کہ بعض شافعیہ کا قول ہے۔

عدالتی نظام یا محکموں کے درجات اور احکام پر اعتراض...... قضاء میں اصل تو یہ ہے کہ ایک درجہ پر ہوتا کہ کم سے کم وقت میں نزاع کا خاتمہ ہو لیکن عدالتی نظام کے چلاؤ کی ضمانت اور حق کو ثابت کرنے کے لئے، تقویٰ کی قلت اور علم کی کمی وجہ سے آج کے دور میں کئی محکموں پر عمل جاری ہے۔ فقہ اسلامی میں تعدد کی ابتداء کے بارے کوئی رکاوٹ نہیں۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یمن میں دو آدمیوں کے درمیان فیصلہ کیا اور انہیں اس بات کی اجازت دی کہ اگر وہ دونوں ناراض ہیں تو چل کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فیصلہ کرالیں۔ تو آپ علیہ السلام نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فیصلے کو برقرار رکھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے مشہور خط میں فرمایا جو ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف تحریر فرمایا تھا: پھر تم نے اپنے دل میں سوچا اور درستی کی طرف تمہاری رہنمائی ہوگئی تو جو فیصلہ تم پہلے کر چکے وہ تمہیں حق کی طرف لوٹنے سے ہرگز نہ روکے، کیونکہ حق قدیم ہے اور باطل پر ڈٹے رہنے سے حق کی طرف رجوع کرنا زیادہ بہتر ہے۔ مسالک اربعہ کے فقہاء نے اس موضوع کو "نقض الاجتهاد يا نقض الحكم" کہ بحث میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔ جو اس طرز پر ہے:

جب فیصل شدہ حکم نص، اجماع یا قیاس ❶ جلی سے ثابت دلیل قطعی کی بنیاد پر ہو تو اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا کیونکہ اسے ختم کرنے کا مطلب دلیل قطعی کو بے کار کرنا ہے جو بالکل ناجائز ہے۔ البتہ جب وہ فیصلہ دلیل قطعی کے مخالف ہو تو اس پر علماء کا اتفاق ہے وہ ختم ہو جاتا ہے خواہ خود قاضی کی طرف سے ہو یا کسی اور قاضی کی جانب سے ہو کیونکہ وہ دلیل کے مخالف ہے۔

اگر وہ فیصلہ غیر قطعی امور میں ہو، یعنی اجتہادی میدان یا ظنی دلائل میں ہو تو ختم نہیں ہوگا (یعنی انفرادی عدالت کے نظام کے مطابق) تاکہ ایسا نہ ہو کہ شرعی احکام جوں کے توں دھرے رہیں یا قاضیوں کے فیصلوں پر اعتماد ختم ہو جائے اور عرصہ دراز تک جھگڑے فیصلے کے بغیر اپنی حالت پر ہی رہیں۔ رہا کئی محکموں کا اسلوب تو دونوں فریق پہلے سے جانتے ہیں کہ یہ فیصلہ قطعی درجہ کا مقام نہیں رکھتا۔ بلکہ اسے ازسر نو کرنا اور ختم کرنا جائز ہے وہاں احکام کے اضطراب کا کوئی خدشہ نہیں ہوتا کیونکہ وہ فیصلہ اور حکم ابھی تک مکمل نہیں ہوا۔ اس کی تائید اس سے ممکن ہے کہ فقہاء کرام نے اس فیصلے کو ختم کرنے کے جواز کو برقرار رکھا ہے جو بھولے سے صادر ہو گیا ہو یا اس میں غلطی ہو ❷ اگر عدالت عالیہ سے اس فیصلے کو قطعیت کا درجہ مل گیا ہو تو اس جیسے نئے مسئلے میں سابقہ فیصلہ نہیں ختم ہوگا۔ تاکہ اس قاعدے پر عمل رہے "اجتہاد اپنے جیسے اجتہاد سے نہیں ختم ہوتا" اس کی بنیاد تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ارشاد ہے: یہ اس بنا پر جو ہم فیصلہ کر چکے اور یہ اس بنیاد پر جو فیصلہ ہم کریں گے، خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے فقہاء کرام نے احکام پر طعن کی بنیاد کو پہچان لیا، عصر حاضر میں (عدالتی) محکموں کا انتظام اسلام کے ابتدائی اصولوں کے خلاف نہیں بلکہ ان کے ساتھ اس قانون کی موافقت کرتے ہوئے چلا جائے گا جسے فقہاء نے، قاضی کے لئے تہمت کی وجہ سے فیصلے پر طعن یا کسی حکم کے نقض (ختم) کے لئے مقرر کیا ہے اندلس میں قضاء بالرد کے آغاز سے عملی طور پر قضاء کی پہچان ہوئی ہے۔

قاضی کے فیصلے کی تعریف...... اخیر میں اس بات ملحوظ رکھا جائے کہ قاضی کا فیصلہ جمہور علماء کے نزدیک مال وغیرہ شخص احوال میں ظاہر پر برقرار رہتا ہے۔

---

❶...... جس میں علت کی صراحت ہو، یا اصل وفرع میں فرق کرنے والے کی تاثیر کی نفی کی قطعیت ہو جیسے حرمت میں اُف کہنے پر مارنے کا قیاس۔ ❷ تبصرة الحكام (۵۵/۱) فتح القدير (۴۸۷/۵) البدائع (۱۴/۷) مغنی المحتاج (۳۹۶/۴) المغنی (۵۶/۹) العقد المنظم للحكام (۱۹۲/۲) الوسيط في اصول الفقه للمؤلف ص ۵۵۶ ط. ثالثة

لہٰذا نہ وہ کسی حرام کو حلال کرتا ہے اور نہ کسی حلال کو حرام قرار دیتا ہے اور نہ کوئی حقوق پیدا کرتا ہے بلکہ وہ تو ان کا اظہار کرتا ہے اور واقعات میں جو پوشیدگی ہے اسے ظاہر کرتا ہے تاکہ سابقہ دو حدیثوں پر عمل رہے: ہم تو ظاہر کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں پوشیدہ باتوں کا مالک اللہ ہے، ❶ ''اور یہ حدیث کہ تم لوگ مرے پاس اپنا فیصلہ کرانے آتے شاید تم میں سے کوئی اپنی دلیل دہی میں دوسرے سے تیز ہو اور میں حسب سماعت اس کے حق میں فیصلہ کردوں تو میں جس کے لئے اس کے بھائی کے حق سے کسی چیز کا فیصلہ کروں تو وہ اسے نہ لے کیونکہ میں تو (ایسی صورت حال میں) اس کے لئے آگ کے ایک ٹکڑے کو جدا کر رہا ہوں۔'' ❷

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں: عقود (کسی کام کے منعقد ہونے) اور منسوخ (کسی کام کے منعدم اور ختم ہونے) میں ظاہری اور باطنی طور پر قاضی کا حکم نافذ ہوگا کیونکہ اس کی اہم ذمہ داری حق فیصلہ کرنا ہے۔ چنانچہ کوئی شخص جب کسی عورت کے بارے میں انکار کے باوجود جھوٹے گواہوں کی بنیاد پر یہ دعویٰ دائر کردے کہ یہ اس کی بیوی ہے اور قاضی دونوں کے درمیان رشتہ ازدواج کے ثبوت کا فیصلہ دے دے تو اس مرد کے لئے اس عورت سے استمتاع (وظیفۂ زوجیت ادا) کرنا حلال ہو جائے گا۔ اور اگر قاضی طلاق کے ذریعے دونوں کے درمیان فیصلہ کر کے تفریق کردے اگرچہ مرد منکر ہو، اس طرح قاضی کے حکم کا نفاذ دو شرطوں سے مشروط ہوگا، اسے گواہوں کے جھوٹا ہونے کا علم نہ ہو اور وہ فیصلہ ان امور میں سے ہو جن میں اسے انشاء کی صلاحیت ہو۔

المبحث الثالث تحکیم (حکم اور فیصل بنانا)...... تحکیم یہ ہے کہ دو فریق اپنے درمیان پیدا شدہ نزاع ختم کرنے کے لئے شرعی حکم کی رہنمائی پر کسی دوسرے شخص کو حکم مقرر کریں۔ جس کے جواز کی دلیل باری تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ ''اگر تمہیں ان دونوں (خاوند بیوی) کے درمیان پھوٹ کا خدشہ ہو تو ایک فیصل مرد کے گھرانے سے اور ایک فیصل عورت کے اہل خانہ سے مقرر کرو اگر ان دونوں کی اصلاح کی نیت ہوئی تو اللہ تعالیٰ دونوں کے درمیان موافقت پیدا کردے گا'' ابوشریح رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے عرض کی: اللہ کے رسول! میری قوم کے لوگ جب کسی بات میں اختلاف کرتے ہیں تو فیصلہ کرانے میرے پاس آتے ہیں تو میں ان کے درمیان فیصلہ کردیتا ہوں دونوں فریق مجھ سے راضی ہوتے ہیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: یہ کیسی ہی اچھی صورت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فیصلے پر عمل کیا جو یہود قریظہ کے ساتھ پیش آیا جنہوں نے اپنے بارے میں حضرت سعد کو حکم بنایا تھا۔ تحکیم کے جواز پر صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ حکم کے لئے شرط ہے کہ وہ شہادت و گواہی کا اہل ہو خواہ مرد ہو یا عورت، اور فیصلے کے وقت اس میں یہ اہلیت بھرپور ہو، اور یہ کہ حدود و قصاص کے علاوہ کے موضوع میں ہو کیونکہ ان میں غور و فکر اور ان کی ادائیگی میں حاکم وقت کو اختصاص حاصل ہے لہٰذا شخصی احوال میں بیاہ طلاق کے معاملات اور مالی فیصلوں میں تحکیم صحیح ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک فیصلہ کرانے والے دونوں فریقوں کے لئے حکم کی برقراری لازم ہوگی۔ اور احناف کے ہاں حکم صادر کرنے سے ہر ایک تحکیم سے رجوع کرسکتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ حکم صادر ہونے تک دونوں کی رضامندی مشروط نہیں۔ اگر دونوں ایک ساتھ رجوع کرلیں اور حکم سے پہلے اسے پسند نہ کریں تو ان دونوں کو اس کا اختیار ہے اور سحنون کے نزدیک ان میں سے ایک نے رجوع کرلیا تو اس کے لئے گنجائش ہے جب کہ ابن الماجشون ❸ کے ہاں اسے حق رجوع حاصل نہیں۔

المبحث الرابع مظالم کی ولایت...... اس کی تعریف و بنیاد، اس میں غور و فکر کرنے کے لئے مخصوص، اس کی مجلس کی ہیئت اس کے اختصاصات، اس میں قضاء عادی میں فرق۔

---

❶...... یہ روایت ان الفاظ سے نہیں ثابت۔ ❷ رواہ الجماعة عن ام سلمة رضی اللہ تعالیٰ عنها۔ ❸ فتح القدير (۴۹۸/۵) المبسوط (۶۲/۲۱) تبصرة الحكام (۴۳/۱) حاشية الدسوقي (۱۴۰/۴)۔

اول: ولایت مظالم کی تعریف اور بنیاد عصر حاضر میں......ولایت مظالم ایک بڑی حد تک نظام القضا الداری (انتظامی عدالت کے نظام) اور حکومتی عدالت کی طرح ہے یہ اصل میں والیوں، حکام اور حکومتی افراد کے ان کاموں کی دیکھ بھال کے لئے جن سے عمومی عدالت عاجز ہوتی ہے۔ کبھی ان کا ذمہ داران جھگڑوں میں غور کرتا ہے جن کے حل سے عدالت درماندہ ہوتی ہے یا ان احکام میں غور کرتا ہے جن کی عدالت پر حریف اکتفاء نہیں کرتے یوں ان میں قضاء اور تنفیذ ایک ساتھ جمع ہو جاتی ہے۔ ❶

ماوردی ❷ ان الفاظ میں اس کی تعریف کرتے ہیں......مظالم (حق تلفیوں) میں غور یہ ہے کہ: دھمکی کے ذریعے باہمی ظلم کرنے والوں کو ایک دوسرے سے انصاف دلانے کی طرف کھینچنا اور رعب کے ذریعے باہمی جھگڑنے والوں کو ہٹ دھرمی کرنے سے ڈانٹنا۔ ان مقدمات کی جانچ پڑتال کرنے والے کے لئے ضروری ہے کہ وہ قدر ومنزلت والا ہو اس کی بات چلتی ہو، اس کا رعب ودبدبہ ہو ظاہری طور پر پاکدامن ہو زیادہ مریض نہ ہو، بہت زیادہ پرہیزگار ہو اس لئے کہ اسے اپنی چھان بین کے دوران پہرے داروں کی سی طاقت اور ججوں کی سی ثابت قدمی درکار ہوگی یوں اسے فریقین کی صفات کو یکجا کرنا ہوگا بہر کیف دونوں طرف اس کی شان وشوکت ایسی ہو کہ اس کا حکم مانا جاتا ہو۔

اس کی بنیاد......اسلام کے آغاز میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفس نفیس حق تلفیوں اور مظالم کی خبر لی چنانچہ آپ نے حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ایک ❸ انصاری کے درمیان زمین سیرابی کے لئے پانی کی باری کا فیصلہ فرمایا۔ اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ان مقتولین کی دیت ادا کرنے کے لئے روانہ فرمایا جنہیں حضرت خالد رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قبیلہ بنی جذیمہ کی اطاعت گزاری کے بعد قتل کر دیا تھا اور فرمایا: اے اللہ! میں تیرے حضور خالد کے کئے سے دست برداری کا اعلان کرتا ہوں، خلفاء اربعہ میں سے کسی نے مظالم کا عہدہ تفویض نہیں کیا۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کا ایک دوسرے سے انصاف کا معاملہ رکھنا انہیں حق کی جانب گامزن رکھے ہوئے تھا اور وعظ ونصیحت انہیں ظلم سے باز رکھتی تھی۔ البتہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ والیوں پر بہت زیادہ دباؤ رکھتے اور ہمیشہ انہیں خبردار کرتے رہتے چنانچہ آپ نے حضرت عمرو بن عاص سے بدلہ لینے کا حکم دیا، کیونکہ انہوں نے مسجد میں ایک دیہاتی سے کہہ دیا تھا: ارے منافق!

الا یہ کہ وہ دیہاتی معاف کر دے اور حضرت عمرو سے ایک مصری قبطی کی توہین کرنے کا بدلہ لیا۔ اور جب حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت میں تاخیر ہوتی گئی اور لوگوں کا اختلاط ہونے لگا اور ظلم وستم کرنے لگے اور سیاست میں انہیں تیزی کی ضرورت پڑی تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پہلے شخص تھے جنہوں نے لوگوں کے مظالم کی چھان بین کی اور اس کے لئے کوئی مخصوص دن نہیں رکھا۔ اموی حکومت کے دور میں جب لوگوں نے کھلم کھلا ظلم شروع کر دیا تو عبدالملک بن مروان پہلے شخص ہیں جنہوں نے مظلومین کے واقعات کی چھان بین کے لئے ایک دن مخصوص کیا۔ اس کے بعد گورنروں کا ظلم وستم بڑھا اور نافرمانوں کی زیادتی میں اضافہ ہوا جنہیں طاقتور ہاتھ اور اپنی بات منوانے والے ہی روک سکتے تھے تو سب سے پہلے حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے اپنے آپ کو مظالم کی چھان بین کے لئے پیش کیا اور لوگوں تک ان کے حق پہنچائے اور انصاف کے طریقوں کی حفاظت کی، اور بنی امیہ کے لوگوں سے چھینے ہوئے حقوق حق داروں کو واپس کئے، ان لوگوں پر سختی کی وجہ سے جب کسی نے آپ کو ملامت کیا تو آپ نے فرمایا: قیامت کے دن سے پہلے میں جس دن کا خوف رکھتا اور اس سے بچتا ہوں اس کا بچاؤ نہیں۔ پھر خلفاء بنی عباس کی ایک جماعت اس کے لئے بیٹھی جن میں سے پہلی شخصیت مہدی کی پھر ہادی کی پھر رشید، پھر مامون اور سب سے آخر میں مہتدی کی شخصیت ہے۔ یہاں تک کہ تمام املاک ان کے حقداروں تک پہنچ گئیں۔ ❹ اس طرح مظالم کا نظام۔ عمومی عدالت سے علیحدہ ہو کر مستقل طور پر قائم ہو گیا۔

دوم: مظالم کا ناظر کون ہوتا ہے......جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے سب سے پہلے خلیفہ مظالم میں غور کرے، اسی کی طرح وزراء اور

---

❶......السلطات الثلاث ص ۳۱۳ الماوردی ص ۷۳۔ ❷ الاحکام ص ۷۳۔ ❸ الماوردی ص ۷۳۔ ❹ حوالہ سابقہ ص ۷۳۔

امراء ہیں حاکم وقت کی طرف سے خاص ذمہ داری دینے کے ساتھ ہر اس شخص کے لئے مظالم میں غور کرنا صحیح ہے جس میں ولایت عہد یا وزارت تفویض یا صوبوں کی گورنری کی شرائط مکمل ہوں۔ جب اس کی نظر مظالم میں عمومی ہو۔ اگر قضاء کے ذمہ دار کی مہم صرف ان امور کے نافذ کرنے تک محدود ہو جنہیں نافذ کرنے سے قاضی عاجز ہوں اور ان چیزوں کو وہ جاری کر سکے جن تک ان کی رسائی نہیں ہوتی تو یہ جائز ہے کہ مظالم کا نگران قدر و منزلت میں امیر اور وزیر سے کم مرتبے والا شخص ہو بشرطیکہ حق میں اسے کسی کی ملامت دامن گیر نہ ہو۔

محکمہ مظالم کی ہیئت...... مظالم کی نگرانی کی مجلس بنانے کے لئے پانچ صنفوں کا ہونا ضروری ہے مظالم کے نگران کا ان کے سوا چارہ نہیں اس کی نگرانی انہی امور سے پیوست و مرتبط ہوگی جو یہ ہیں: ❶

۱...... محافظ و مددگار جو طاقتور کو کھینچنے اور جرأت مند کو ٹھیک کرنے کے لئے ہوں۔

۲...... قاضی اور حکام تاکہ جو حقوق ان کے ہاں ثابت ہوں ان کی دریافت کی جائے اور دو پارٹیوں کے درمیان ان کی مجالس میں جو ماجرا پیش ہوا اس کی معرفت۔

۳...... فقہاء: تاکہ مشتبہ، مشکل اور پیچیدہ مسائل میں ان کی طرف رجوع کیا جائے۔

۴...... کاتب (منشی) تاکہ دو پارٹیوں کے درمیان ہونے والی گفتگو کو قلم بند کر سکیں یا جو حقوق ان کی جانب متوجہ یا ان پر لازم ہو رہے ہیں انہیں لکھ سکیں۔

۵...... گواہان: تاکہ نگران جو حق واجب کرے یا جو حکم صادر کرے اس پر انہیں گواہ کر سکے۔ جب مجلس مظالم ان امور سے مکمل ہو جائے تو اس وقت مظالم کے نگران کو ان کی جانچ پڑتال کرنی چاہئے۔

سوم: (دیوان) دفتر مظالم کے اختیارات...... مظالم کے نگران کو کئی طرح کے اختصاصات حاصل ہیں جن میں سے چند استشاری (مشورے والے) ہیں جن کا تعلق احکام شرع کی تطبیق کی نگرانی سے ہے اور بعض انتظامی ہیں جن کا تعلق ملازمین کے کاموں کی نگرانی سے ہے خواہ لوگوں میں سے ظلم کا شکوہ کرنے والے کے بغیر ہو۔ جیسا کہ پہلے تین اختصاصات سے ظاہر ہوتا ہے اور بعض عدالتی ہیں جن کا تعلق حکام و رعیت کے درمیان یا صرف رعیت کے درمیان پیدا شدہ تنازعات کے حل کے ساتھ ہے۔ ان اختیارات کی تفصیل درج ذیل ہے: ❷

اول...... حکومتی عہدے داروں کی عوام پر زیادتی اور ظالمانہ کردار اپنانے کی تفتیش۔

دوم...... گورنروں کا اپنے من پسند اموال میں ظلم کی تفتیش، جس میں ائمہ کے دواوین میں درج عمومی قوانین کی طرف رجوع کرے گا اور لوگوں کو ان کے بارے میں ابھارے گا اور گورنروں کو ان کے ذریعے گرفتار کرے گا اور جو کچھ انہوں نے بڑھایا اس میں غور کرے گا اگر انہوں نے وہ ناجائز حق بیت المال تک پہنچا دیا تو اس کی واپسی کا حکم دے گا اور اگر اپنے قبضے میں رکھ لیا ہے تو اس کے مالکوں کو واپس دلوائے گا۔

سوم...... محررین اور منشیوں کے اعمال کی دیکھ بھال کیونکہ وہ مسلمانوں کے ان اموال کے امین ہیں۔ جو وہ نگران کو ادا کرنے یا اس سے وصول کرنے کا ثبوت دیتے ہیں، یہ تین قسمیں ایسی ہیں کہ مظالم کا نگران ان کی تفتیش میں شکوہ ظلم کرنے والے کا محتاج نہیں رہتا۔

چہارم...... روزی حاصل کرنے والے (ملازمین اور فوج) کے شکوہ ظلم کی تفتیش ان کی تنخواہیں کم ہوں یا تاخیر سے ملی ہیں۔

پنجم...... غصب شدہ چیزوں کی واپسی یعنی ناحق غصب کئے جانے والے اموال جن کی دو قسمیں ہیں۔

---

❶...... حوالہ سابقہ ص ۷۶۔ ❷ حوالہ سابقہ ص ۷۶۔

الف۔شاہی غصب...... یہ وہ اموال ہیں جنہیں حکام یا ظالم والی ناحق ان کے مالکوں سے چھین لیتے ہیں۔ یا تو حکومت کے لئے ظلماً لیتے ہیں یا اپنی ذات کے لئے، جن کا حکم یہ ہے کہ والی مظالم انہیں ان کے مالکوں تک پہنچانے کا حکم دے گا اگر اسے ان اموال کے مالکوں کا حکومتی اہلکاروں کی تفتیش ونگران کے دوران کا علم ہو جائے۔ اگر چہ اس کے سامنے مقدمہ ظلم پیش ہونے سے پہلے ہو۔ اگر اسے ان کا علم نہ ہو تو ان اموال سے مالکوں کے شکوۂ ظلم پر اس کی نگرانی موقوف رہے گی۔ ان اموال کے مالکوں کا حق ثابت کرنے میں شاہی دفتر پر اعتماد کرنا ممکن ہے جس سے ان کے مستحقین سے پیشگی دلائل مانگنے کی ضرورت نہیں۔

ب۔طاقتور لوگوں کی غصب کردہ چیزیں...... یہ وہ اموال ہوتے ہیں جن پر حکومت کے بارعب اور مضبوط ہاتھوں والے افراد قبضہ جما لیتے ہیں۔ اور ان میں ایسے تصرف کرتے ہیں جیسے زبردستی اور زور سے قبضہ کرنے والے کرتے ہیں، اس نوع میں حق داروں کے شکوہ ظلم کو مدنظر رکھ کر کارروائی موقوف رہے گی۔ مندرجہ ذیل چار امور میں سے کسی ایک کے بغیر غاصب کے ہاتھ سے وہ چیز نہیں چھینی جائے گی:
غصب کرنے والا اعتراف اور اقرار کرے یا والئ مظالم کو اس کا علم ہو یا کوئی ایسا گواہ ہو جو غصب کی گواہی دے۔ یا ایسی خبریں ملنا شروع ہو جائیں جن کے سننے سے ان کا جھوٹ پر اکٹھے ہونے کی نفی ہو اور ان میں شک کی گنجائش نہ ہو۔

ششم......اوقاف کی اقسام کی نگرانی جس کی دو قسمیں ہیں:

الف: عام اوقاف...... جو مصالح عامہ کے لئے ہوں جیسے مساجد و مدارس وغیرہ۔ ان کی اقسام کے بارے میں غور کیا جائے گا اگر چہ ان میں کوئی شکوۂ ظلم کرنے والا نہ ہو تا کہ ان کے منافع انہی کے بارے میں صرف کرے۔ انہیں وقف کرنے والے کی شرطوں کو نافذ کرے جب ان شروط کی پہچان تین میں سے کسی ایک ذریعے سے ہو۔ احکام کی حفاظت کرنے والوں کے دفاتر کے ذریعے یا شاہی دفاتر کے ذریعے یا ایسی دستاویز کے ذریعے جن میں پرانی اوقاف ہوں جن کے صحیح ہونے کے بارے میں ظن غالب ہو اگر چہ گواہ اس کی گواہی نہ دیں۔

ب: خصوصی اوقاف...... جو مخصوص اشخاص کے لئے وقف ہوں، ان کے بارے میں ہونے والے تنازعات میں ان کے مستحقین کے شکوۂ ظلم کے بغیر غور نہیں کیا جائے گا۔ اور ان کے بارے میں عمومی شرعی طریقہائے اثبات کے ذریعے حکم لگایا جائے گا۔

ہفتم......قاضیوں کے ان احکام کو نافذ کرنا جن کی تنفیذ سے وہ عاجز ہوں تا کہ محکوم علیہ کو تقویت حاصل ہو اور اس کے قبضے میں جان پیدا ہو اور اس کی قدر و منزلت میں اضافہ ہو۔

ہشتم......ان معاملات میں غور جن سے احتساب کے نگران مصالح عامہ کے بارے میں عاجز ہوں جیسے ایسے منکر کو ظاہر کرنا جس کے دینے سے عاجز اور ایسے طریقے سے زیادتی جس کے روکنے سے عاجز ہو یا ایسے حق میں ظلم جس کے ہٹانے کی قدرت نہ ہو۔

نہم......ظاہری عبادت کی رعایت جیسے جمعہ، عیدین، حج اور جہاد ان میں کوئی کوتاہی ہو اور ان کی شرطوں میں کوئی خلل ہو کیونکہ حقوق اللہ اور اس کے فرائض ادائیگی اور وصولی کے زیادہ مستحق ہیں۔

دہم......جھگڑا کرنے والے دو گروہوں اور تنازعہ کرنے والے دو افراد کی نگرانی کرنا۔ لہٰذا وہ اپنی چھان بین میں حق کے تقاضے سے باہر نہ ہو اور ان کے بارے میں وہی فیصلہ کرے جو حکام اور قاضی کرتے ہیں۔ یہ اس وجہ سے کہ مظالم کے قاضی کو ایک طرح کا غلبہ حاصل ہوتا ہے جب مقدمہ پیش کرنے والے اس کی پناہ لیں۔

چہارم: مظالم کی نگرانی اور قاضیوں کی نگرانی میں فرق...... کبھی تنازعات میں غور کرنے کے لئے مخصوص محکمہ کی جہت کی حد بندی کے بارے میں یہ سوال گردش کرتا ہے آیا یہ مظالم کا دفتر ہے یا عمومی عدالت کا، جیسا کہ ماوردی [1] نے وضاحت کی ہے ان دونوں میں فرق

---

[1]......الاحکام ص ۷۹۔

کو واضح کرنے والے دس (۱۰) امور ہیں۔

۱.....مظالم کے ناظر ونگران کو وہ زائد ہیبت وطاقت حاصل ہوتی ہے جو قاضیوں کو مدمقابلوں کو دھمکانے اور ظالموں کو تسلط پانے سے روکنے کے لئے نہیں حاصل ہوتی۔

۲.....مظالم کے ناظر کا میدان اور کلام وسیع ہوتا ہے۔

۳.....مظالم کے ناظر کی گرفت تحقیق، دلائل پیش کرنے، ثبوت کو معتبر قرائن وعلامات اور حالات کے شواہد کے ذریعے پیش کرنے میں زیادہ ہوتی ہے۔

۴.....مظالم کا ناظر اس شخص کی تادیب وسرزنش کرسکتا ہے جس کا ظلم عیاں ہوجائے اور جس کی زیادتی ظاہر ہوجائے بھرپور طریقے سے اسے گرفتار کرسکتا ہے۔

۵.....تاخیر کی صورت میں جب اشتباہ وابہام ہوتو اسے وہ حق حاصل ہے جو حکام کو نہیں حاصل، جب دو مدمقابل پارٹیوں میں سے ایک ان سے حکم کا فیصلہ اور قرارداد کو صادر کرنے کا مطالبہ کرے۔

۶.....اسے مدّ مقابلوں کو باہمی رضامندی سے صلح کرکے تنازعہ ختم کرنے کا حق حاصل ہے اور قاضی دونوں پارٹیوں کی رضامندی کے بغیر فیصلے کی طرف نہیں لاسکتا۔

۷.....اسے مدمقابلوں کی پابندی میں گنجائش پیدا کرنے کی اجازت ہے جب دونوں طرف سے باہمی انکار کی علامات ظاہر ہوں اور جن معاملات میں کفیل بننے کی گنجائش ہو ان میں کفالت وذمہ داری کی اجازت دے تاکہ مدمقابلوں کو باہمی انصاف دینے پر رضامند کیا جائے اور وہ انکار اور جھوٹ سے علیحدہ ہوجائیں۔

۸.....عادلین (معتبر لوگوں) کی گواہیوں میں جو باتیں قاضیوں کے عرف سے خارج ہیں۔ اسے پوشیدہ لوگوں کی وہ گواہیاں سننے کی اجازت ہے۔

۹.....گواہوں پر جب اسے شک ہوتو وہ ان سے قسم لے سکتا ہے اور ان کی تعداد بھی بڑھا سکتا ہے تاکہ اس کا شک زائل ہوجائے۔ جب کہ یہ اختیار عمومی حاکم (فیصلہ کنندہ) کو نہیں حاصل ہوتا ہے۔

۱۰.....وہ گواہوں کی طلبی سے آغاز کرسکتا ہے اور ان سے جھگڑا کرنے والوں کے باہمی تنازعہ کے بارے میں پوچھے۔ جب کہ قاضی مدعی کو دلیل پیش کرنے پر مجبور کرتے ہیں اور اسے بھی اس کی طلب اور اس کے سوال کے بعد سنتے ہیں۔ ان دس امور کے علاوہ (قاضی اور ناظر ونگران مظالم) دونوں برابر ہیں۔

المبحث الخامس.....محتسبوں کی ولایت اور اختیار

اس کی حقیقت اور اس کی شرائط، اس کے اختصاصات اس کی اور قضاء ومظالم کے درمیان تعلق وارتباط۔

اول: احتساب کی حقیقت اور اس کی شرائط:

احتساب.....نیکی کا حکم کرنا ہے جب اس کا ترک ظاہر ہوجائے۔ اور برائی سے روکنا ہے جب اس کا کیا جانا ظاہر ہوجائے۔ [1] یا یہ ایک دینی وظیفہ (ڈیوٹی) ہے جس کا تعلق امر بالمعروف ونہی عن المنکر سے ہے جیسا کہ ابن خلدون [2] کا قول ہے۔ لہٰذا اس کا تعلق عام نظام

[1].....الاحکام ص ۲۳۱۔ [2] المقدمۃ ص ۵۷۶۔

اور آداب سے ہے اور جنایات وجرائم میں کبھی کبھار ایسے معاملات ہوتے ہیں جن کے فیصلے کی جلد ضرورت پڑتی ہے جس کی وجہ معاشرے کو قائم رکھنا اور اس کی حفاظت ہے۔ اس کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: تم میں سے ایک ایسی جماعت ہونی چاہئے جو بھلائی کی دعوت دے۔'' وہ لوگ نیکی کا حکم کریں اور برائی سے روکیں'' اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے'' جس نے ہمیں دھوکا دیا اس کا ہم سے کوئی تعلق نہیں۔'' ❶ سب سے پہلے حساب کا نظام حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قائم کیا۔ لیکن اس کا چرچا خلیفہ عباس المہدی ❷ کے عہد میں ہوا۔ یہ اگرچہ ہر مسلمان کی عمومی ذمہ داری ہے البتہ یہاں محتسب اور رضا کار میں چند پہلوؤں سے فرق ہے جن کا ماوردی نے ذکر کیا ہے۔ جو یہ ہیں:

۱..... محتسب پر اس کی ولایت یا اس کی تنخواہ والی ڈیوٹی کی وجہ سے احتساب فرض عین ہے لہٰذا اس کے لئے اس سے غافل رہنا جائز نہیں۔ اور اس کے علاوہ دوسرے مسلمانوں کے لئے فرض کفایہ ہے یہ اس کے ان زائد کاموں میں سے ہے جن سے غافل رہنا جائز ہے۔

۲..... محتسب ان معاملات میں، جن کی نکیر واجب ہے کے اظہار کے لئے مخصوص ہے۔ اس پر دعویدار مطالبہ کرنے والے کی جوابدہی لازم ہے۔ اس کی علاوہ لوگ اس کام کے لئے مخصوص نہیں اور نہ ان کے لئے استدعا کرنے والے کی جوابدہی لازم ہے۔

۳..... محتسب پر ان ظاہری منکرات کی تفتیش واجب ہے تاکہ وہ ان کے کرنے والے پر نکیر کرسکے۔ اور ظاہری نیکی کے ان کاموں کی تفتیش کرے جو ترک کردیئے گئے ہیں تاکہ انہیں قائم کرنے کا حکم دے، جب کہ رضا کار پر تفتیش وتلاش لازم نہیں۔

۴..... محتسب اپنے انکار ونکیر کرنے کے لئے مددگار لے سکتا ہے اور ظاہری منکرات پر تعزیر (سزا) بھی دے سکتا ہے۔ جب کہ رضا کار کے لئے اس کی اجازت نہیں۔

۵..... محتسب شرع کے بجائے عرف میں اجتہاد کرسکتا ہے جیسے بازاری معاملات بازو نکالنا (ظاہری قواعد) جب کہ رضا کار کے لئے اس کی اجازت نہیں۔

اس کی شرائط..... احتساب کا ذمہ دار آزاد، عادل، صاحب رائے، دین میں مضبوطی وسختی والا اور ظاہری منکرات کا علم رکھنے والا ہو۔ آیا وہ اجتہاد کی اہلیت رکھنے والوں میں سے اس کے بارے میں فقہاء کے دو قول ہیں:۔ بقول بعض: شرط ہے، لوگوں پر اپنی رائے اور اجتہاد کو لازم کرنے کی اجازت ملے اور اکثریت کا کہنا ہے: یہ شرط نہیں۔ اس کے لئے لوگوں پر اپنی رائے اور مذہب کو لازم کرنا درست نہیں۔

دوم: محتسب کے اختیارات..... محتسب ان ذمہ داریوں پر مقرر ہوتا ہے جن کا تعلق عدالت، مظالم اور پولیس سے ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ ان تنازعات کی چھان بین کرتا ہے جن کے لئے مثبت دلائل کی ضرورت ہوتی ہے جیسے ملاوٹ، دھوکا دہی اور ناپ وتول میں کمی کے دعوے۔ اس حیثیت سے وہ قاضی کی طرح ہے۔ جو لوگ کھلم کھلا جرائم کا ارتکاب کرتے ہیں یا اسلامی آداب میں خلل ورخنہ ڈالتے ہیں انہیں سزا دے سکتا ہے اس حیثیت سے وہ مظالم کے نگران جیسا ہے: وہ بازاروں، شاہراروں پر نظام عام، آداب اور امن کی حفاظت کرتا ہے جو ایسے امور ہیں کہ ان کی خلاف ورزی ناجائز ہے اس حیثیت سے وہ پولیس یا عام نائب کی طرح ہے۔ ❸

علامہ ابن خلدون نے محتسب کے اختصاصات کی حد بندی کو اپنے الفاظ میں یوں بیان کیا ہے: وہ منکرات کی چھان بین کرکے ان کے مطابق سزا دیتا اور اصلاح کرتا ہے۔ اور لوگوں کو شہر میں عمومی مصالح کی ترغیب دیتا ہے مثلاً سڑکوں کو تنگ کرنے سے روکنا، بوجھ اٹھانے والے اور کشتی بانوں کو زیادہ بوجھ لادنے سے روکنا اور جن لوگوں کی عمارتیں گرنے کے قریب ہیں انہیں منہدم کرنے کا حکم دینا، اور اس چیز کو ہٹانا جس

---

❶..... صحیح حدیث ہے جسے ترمذی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نقل کیا ہے۔ ❷ تاریخ القضاء عرنوس ص ۱۰۷۔ ❸ السلطات الثلاث ض ۳۲۳، مدخل الفقه الاسلامی للاستاذ محمد سلام مذکور ص ۴۰۷۔

سے گزرنے والوں کو نقصان پہنچ سکتا ہے تعلیمی اداروں میں اساتذہ کو علم حاصل کرنے والے بچوں کو شدت کے ساتھ مارنے پر پابندی عائد کرنا۔ اس کا فیصل تنازع یا ظلم کی درخواست پر موقوف نہیں ہوتا بلکہ اسے ان معاملات میں فیصلہ اور چھان بین کرنے کی گنجائش حاصل ہے جوا س کے علم میں آئیں اور اس کے سامنے پیش کیئے جائیں۔ ❶ ماوردی نے محتسب کے اختیارات کا احاطہ ❷ دو کاموں میں کیا ہے۔ ان میں سے ایک امر بالمعروف۔ اور دوسرا نہی عن المنکر ہے۔ اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے متعلقات کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔

پہلی قسم..... حقوق اللہ، اللہ تعالیٰ کا حق وہ ہے جس کے ساتھ عالم کے عمومی نفع کا تعلق ہو اس میں کسی کی خصوصیت نہ ہو۔ آج کل اجتماعی حق کا سامان کرتا ہے اس میں عبادات اور اجتماعی حقوق داخل ہیں۔

دوسری قسم..... حقوق العباد، بندے کا حق وہ ہے جس کے ساتھ کسی خاص مصلحت کا تعلق ہو جس طرح ملکیت کا حق اور دوسرے کے مال کی حرمت وحفاظت۔

تیسری قسم..... وہ حقوق جو اللہ تعالیٰ اور بندوں کے درمیان مشترکہ ہیں۔ وہ ایسا حق ہے جس میں اللہ تعالیٰ اور بندے کا حق یکجا ہو جائے لیکن رعایت بندوں کے مصالح کی یا اجتماعی مصلحت کی رکھی جاتی ہے۔

ا۔ امر بالمعروف: الف..... جس کا تعلق خالص حقوق اللہ سے ہے:۔ اس میں یا جماعت مخصوص ہوگی یا افراد، البتہ جب جماعت مخصوص ہو تو عام دینی واجبات کے ترک کی نگرانی کرے گا۔ خواہ وہ شعائر ہوں جیسے نمازوں کے لئے اذان دینے کا اہتمام اور مساجد میں جمعہ کی ادائیگی، یا شعائر نہ ہوں جیسے فرض روزوں اور نماز کو چھوڑنا تو وہ ان میں کوتاہی کرنے والوں کو حکم دے گا۔ اور جہاں افراد مخصوص ہوں تو وہاں بلا شرعی عذر کے نماز کو اپنے وقت سے مؤخر کرنے پر ڈانٹے گا۔

ب۔ جن کا تعلق حقوق العباد سے ہے..... اس کی بھی دو قسمیں ہیں عام اور خاص۔

اسے عام حقوق..... جیسے شہر کی رفاہ عامہ کا بیکار ہونا مثلاً پانی کی باری، فصیلوں اور مساجد کا منہدم ہونا اور مسافروں کی حفاظت، تو وہ منافع کی ان چیزوں کو امن وحفاظت فراہم کرنے کا حکم دے گا ان کی بڑھوتری یا بیت المال سے کرے گا یا بیت المال کی درماندگی اور عاجزی کے وقت مالدار مسلمانوں سے۔

رہے خاص حقوق..... جیسے حقوق اور قرضوں کی ادائیگی میں اور جن چھوٹے بچوں کی کفالت وذمہ داری جس پر عائد ہوتی ہے اس میں ٹال مٹول کرنا۔ تو وہ قدرت اور وسعت کے وقت ان حقوق کی ادائیگی کا حکم دے گا بشرطیکہ ان کا مستحق اس کے سامنے ان کا دعویٰ کرے اور اپنا حق ثابت کرے۔ اسی طرح جب کفالت کی شرائط پوری ہو جائیں تو کفالت کرنے کا حکم دے گا۔

ج..... جن کا تعلق مشترکہ حقوق سے ہے۔ جیسے اولیاء وسرپرستوں کا قابل نکاح لڑکیوں کا ان کے کفو میں نکاح کرانے کا مطالبہ جب ان کے رشتے آنے لگیں۔ اور جو عورتیں مطلقہ ہو جائیں ان سے عدت کے احکام کی پابندی کرانا۔ جو عورتیں عدت گزاری میں احکام شرعیہ کی مخالفت کریں وہ انہیں سزا دے سکتا ہے۔ البتہ جو سرپرست باز رہیں انہیں سزا نہیں دے سکتا۔ اور چوپائے رکھنے والوں کو ان جانوروں کے چارہ پانی دینے پر مجبور کرنا اور یہ کہ وہ ان کی طاقت سے زیادہ ان سے کام نہ لیں۔ اور جو راہ پڑے کسی بچے کو اٹھائے اس پر اس کے حقوق لازم کرنا یا اسے ایسے شخص کے حوالے کرنے کو کہنا جو اس کی دیکھ بھال کر کے ان کی پابندی کر سکے۔ اور جس شخص کو کوئی گم شدہ چیز ملے اور وہ اس کی حفاظت میں کوتاہی کرے یا دوسرے کے حوالے کرنے میں تقصیر کرے اسے اس کا ضامن قرار دینا۔ راہ پڑا بچہ اگر ہلاک ہو جائے یا اسے کسی اور

❶..... المقدمہ سابقہ مقام۔ ❷ الاحکام ص ۲۴۳۔ ۲۴۹۔

کے حوالے کر دینے سے ضمان لازم نہیں۔

۲۔ نہی عن المنکر :الف.....جن کا تعلق حقوق اللہ سے ہے ان کی تین قسمیں ہیں۔

ا۔عبادات.....محتسب نماز کی شرائط وآداب اور شرعی طہارات میں خلل اندازی پرنکیر کرے گا۔اور ان کی مخالفت کرنے والے کو سزا دے گا۔اور رمضان میں بلا شرعی عذر جو سفر اور مرض ہے روزہ نہ رکھنے والوں کو روکے گا۔اور کھلے عام افطار کرنے پر نکیر کرے تاکہ روزہ چھوڑنے تہمت کا نشانہ نہ بنے اور جن جاہلوں کو عذر کی قدرت نہیں وہ اس کی پیروی نہ کرنے لگ جائیں۔اموال ظاہری کی زکوٰۃ سے باز رہنے والے سے زبردستی زکوٰۃ وصول کرے اور بغیر عذر خیانت پر اسے سزا دے گا۔اور اموال باطنہ کی زکوٰۃ کی ادائیگی میں کوتاہی کرنے والے پر نکیر کرے گا۔اور اس کی تقصیر اور کوتاہی ثابت ہو جائے تو اسے سزا دے گا۔اسی طرح بلا حاجت سوال کرنے پر نکیر کرے گا۔اور مالدار کی مال یا عمل سے اصلاح کرے گا۔اسی طرح اگر جاہل لوگ علم شریعت کے ذریعے لوگوں کو فتویٰ دینے لگیں تو ان پر نکیر کرے گا اور انہیں دھوکہ دہی، فتنے اور گمراہی میں ڈالنے سے سختی کے ساتھ منع کرے گا۔

۲۔محظورات (ممنوعات).....یہ ہیں کہ لوگوں کو شک اور تہمت کے مواقع سے روکے جس کی دلیل آپ علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے، جو چیز تجھے شک میں ڈالے اسے چھوڑ کر اطمینان والی چیز کو اختیار کر۔ [1] لہٰذا پہلے نکیر کرے اور سزا دینے میں جلد بازی سے کام نہ لے۔مثلاً مساجد، راستوں اور عمومی جگہوں میں عورتوں کا مردوں کے ساتھ اختلاط، شراب، نشہ آور یا لہو لعب کی حرام چیزوں کا کھلے عام پایا جانا، مسلمان کی شراب بہادے اور ذمی کو اس کے اظہار پر سزا دے۔اور لہو لعب کے آلات کھول دے یہاں تک کہ وہ لکڑیاں رہ جائیں، ان کا اظہار کرنے والے کو سزا دے البتہ انہیں توڑے نہیں اگر ان کی لکڑیوں کو لہو لعب کے علاوہ کام میں لایا جاسکتا ہو۔

رہی وہ ممنوع اشیاء جن کا اظہار نہ ہو تو محتسب کو ان کے بارے میں تجسس نہیں کرنا چاہئے۔ایسا نہ ہو کہ وہ انہیں چھپانے کے خوف سے پردہ داری نہ کر بیٹھے۔نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”جو گندگی کے ان کاموں میں سے کوئی کام کر بیٹھے تو اسے چاہئے کہ وہ اللہ کے پردے کے ذریعہ پردہ پوشی کرے کیونکہ جو ہمارے سامنے اپنا چہرہ ظاہر کرے گا ہم اس پر اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ حد قائم کریں گے۔“ [2]

۳۔منکر معاملات.....جیسے سود، فاسد بیوع (خرید وفروخت کے معاملات) اور جن سے شریعت نے منع کیا ہے۔جیسے ملاوٹ، دھوکہ دہی اور ناپ تول میں کمی کرنا محتسب کی ذمہ داری ہے کہ وہ نکیر کرے اور اس سے روکے، ان پر ڈانٹ ڈپٹ کرے اور حالات کے مناسب سزا دے، جب اس کے ممنوع ہونے پر اتفاق ہو۔البتہ جب مباح وممنوع ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہو تو اس کی نکیر کی کوئی گنجائش نہیں۔حرام نکاح کے عقد بھی ممنوع معاملات میں شامل ہیں۔

رہے محض آدمیوں کے حقوق جیسا کہ پڑوسیوں کی آپس کی زیادتیاں، ایک پڑوسی اپنی حد سے تجاوز کرے یا اس کے گھر کی حدود سے آگے بڑھے یا شہتیروں کو اس کی دیواروں پر ڈال دے یا درخت کی شاخیں پڑوسی کے گھر میں جھکنے لگیں یا اس طرح کی اور چیزیں جنہیں حق استعمال کرنے میں ظلم کہا جاتا ہے ان جیسے معاملات میں پڑوسی کے شخصی دعوے کے بغیر محتسب کو اس میں غور نہیں کرنا چاہئے۔رہے صنعت کار تو محتسب ان میں مہارت رکھنے والے کو مقرر کرے، جیسے طبیب (ڈاکٹر) استاد یا امانت دار جیسے کاریگر جولاہا، دھوبی اور رنگ ریز (پینٹر) یا مرمت کرنے والا جیسے بڑھئی اور موچی وہ ان میں سے کوتاہی کرنے والے یا خیانت یا گھٹیا کام کرنے والے پر نکیر کرے۔

---

[1].....رواه الترمذى والنسائى عن الحسن بن على بن ابى طالب رضى الله تعالى عنهما وقال الترمذى حديث حسن صحيح۔ [2] رواه الترمذى وابن ماجه والحاكم عن على: ”جو کسی حد تک پہنچ گیا اور دنیا میں اس نے اس کی سزا کی جلدی کی تو اللہ تعالیٰ اس سے کہیں بڑھ کر انصاف کرنے والا ہے کہ وہ آخرت میں اپنے بندے کو دوبارہ سزا دے“ اور جو کسی حد تک پہنچا اور اللہ نے اس پر پردہ ڈال دیا تو اللہ تعالیٰ اس سے بڑھ کر کرم والا ہے کہ معافی کے بعد دوبارہ سزا دے۔

ج.....جن کا تعلق مشترکہ حقوق سے ہے، جیسے لوگوں کے گھروں میں جھانکنے سے روکنا اور مساجد کے اماموں کو نماز لمبی کرنے سے منع کرنا جس کی کمزور لوگ تاب نہ لا سکتے ہوں، اور ضرورت مند لوگ نماز سے کٹ کر رہ جائیں۔

اور ان قاضیوں کو تنبیہ کرنا جو دو فیصلہ چاہنے والوں کے سامنے آڑ بنے بیٹھے ہوں اور اس کا کوئی شرعی عذر بھی نہ ہو۔ اور چوپائیوں والوں کو ان مویشیوں کو ایسے کاموں میں استعمال کرنے سے روکنا جن کی ان میں ہمیشہ طاقت نہ ہو اور ملاحوں کو کشتیوں میں وسعت سے زیادہ سامان لادنے سے روکنا جس سے غرقابی کا اندیشہ ہو اور تیز ہوا کے وقت روانگی سے روکنا اور مردوں وعورتوں کا باہمی سفر کرنے سے روکنا اور ان کے درمیان کوئی آڑ رکھنے کا حکم دینا۔

محتسب بازاروں، عام شاہراؤں کی نگرانی کرے۔ ان میں کسی قسم کی بنیاد قائم کرنے سے روکے۔ اور اگر کسی نے کچھ بنا دیا ہے تو اسے گرانے کا حکم صادر کرے۔ خواہ وہ عمارت مسجد ہی کیوں نہ ہو اس واسطے کہ راستوں کا بڑا فائدہ آمدورفت کے لئے ہے نہ کہ تعمیرات کے لیے، اسی طرح ان میں سامان اور تعمیراتی آلات رکھنے سے روکے، جیسا کہ وہ عمارت کا زائد حصہ اور دو گھروں کی مشترکہ چھت باہر نکالنے، پانی کی نالیاں نکالنے اور کھارے کنوئیں وغیرہ نکالنے سے روکے گا جب ان کی وجہ سے عوام کو نقصان ہو۔

وہ مردوں کو ان کی قبروں سے منتقل کرنے سے روکے گا کہ کہیں ان کی بے حرمتی نہ ہو۔ جانوروں اور انسانوں کو خصی کرنے سے روکے گا اس فعل پر سزا بھی دے گا۔ کہانت (نجوم دانی) اور لہو ولعب کے ذریعے کمائی کرنے سے منع کرے گا اس پر اجرت دینے اور لینے والے اور اس طرح کے منکرات (شرعاً ممنوع) کرنے والوں کو سزا دے گا۔

سوم: محکمۂ احتساب، عدالت اور مظالم کی (روک تھام) کی ولایت میں موازنہ..... عمومی مفہوم میں یہ تینوں ذمہ داریاں عدالت کے مشن میں شریک ہیں لیکن مظالم کی روک تھام والی ڈیوٹی ان سب سے بلند ہے پھر عمومی عدالت کا رتبہ ہے اس کی بعد احتساب کا اختیار ہے۔ ماوردی نے ان ذمہ داریوں میں مشابہت اور اختلاف کی وجوہات کو وضاحت سے بیان کیا ہے۔ (1)

الف: عمومی عدالت اور احتساب کے درمیان موازنہ..... یہاں ان دونوں کے درمیان کئی طرح سے اختلاف اور مشابہت ہے۔

ا.....رہی مشابہت کی وجوہات تو وہ دو امور میں منحصر ہیں:

اول.....محتسب اور قاضی کے سامنے دعویٰ دائر کرنے کا جواز اور دونوں کا دعویدار کا دعویٰ سننا جن کا تعلق انسانی حقوق سے ہے اور جو ان دعوؤں کی تین اقسام کے ضمن میں ہیں جن کا تعلق ناپ تول میں کمی اور ناانصافی کے ساتھ ہے اور خرید وفروخت یا ثمن میں دھوکہ دہی اور ملاوٹ سے ہے۔

اور حقوق وقرضوں میں باوجود قدرت کے ٹال مٹول اور تاخیر کرنے سے ہے۔ احتساب کا صرف انہی تین دعوؤں کے ساتھ مخصوص ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا تعلق ایک ظاہر منکر (خلاف شرع کام) سے جو اس کے زائل کرنے کے ساتھ مخصوص ہے۔ کیونکہ احتساب کا موضوع حقوق کو لازم کرنا اور ان کی مکمل وصول یابی پر معاونت ہے اس کے نگران کے لئے اس کی گنجائش نہیں کہ وہ مکمل حکم یا دوٹوک فیصلے تک پہنچنے کے لئے اس سے تجاوز کرے۔

دوم.....جیسے قاضی، مدعا علیہ پر ان حقوق کی ادائیگی لازم قرار دیتا ہے جن کے بارے میں اس کے لئے دعویٰ سننا جائز ہے یہی اختیار محتسب کو حاصل ہے جس کا ثبوت خواہ اعتراف سے یا اقرار سے مل جائے۔ اور اسے یہ حقوق ادا کرنے کی طاقت وقدرت میسر ہو۔ اس واسطے

(1).....الاحکام ص ۲۳۲ وما بعدھا۔

کہ ان کی ادائیگی میں تاخیر منکر ہے اور محتسب منکر کو زائل کرنے کے لئے مقرر ہے۔

ب.....البتہ اس میں اختلاف کی وجوہات چار ہیں:

۱.....خرید وفروخت اور باقی حقوق ومطالبات کے معاملات کے بارے میں جو دعوے ظاہری منکرات سے خارج ہوں محتسب کے لئے ان کا سننا ضروری نہیں کیونکہ ان کا تعلق عدالت کے ساتھ خاص ہے۔

۲.....جن دعووں کو محتسب سنتا ہے وہ ان حقوق تک محدود ہیں جن کا اعتراف کیا جائے۔ رہے وہ جن میں باہمی انکار اور دشمنی کو دخل ہو تو اس کے لئے ان میں غور کرنا جائز نہیں۔ ان دونوں صورتوں سے پتہ چلتا ہے کہ احتساب کا رتبہ عدالت سے کم ہے۔

۳.....محتسب، رفع ظلم کا دعویٰ کرنے والے کی ضرورت کے بغیر اپنے مخصوص دائرہ کار میں غور کرسکتا ہے جب کہ قاضی کے لئے جائز نہیں کہ وہ بغیر دعویٰ یا شکایت کے کسی تنازعہ میں غور کرے۔

۴.....سخت گیری، زبان درازی اور سنگ دلی محتسب کے کام کی علامات نہیں کیونکہ احتساب دھمکانے کے لئے وضع کیا گیا ہے رہا قاضی کا کام تو برداشت حوصلہ مندی اور وقار اس کی علامات ہیں۔ اس لئے کہ عدالت وقضاء انصاف دلانے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ ان دونوں صورتوں سے معلوم ہوتا ہے احتساب، قضاء سے ایک درجہ زائد رکھتا ہے۔

۲۔ احتساب اور مظالم کی نگرانی کے درمیان موازنہ...... یہاں بھی کئی طرح کی مشابہتیں اور اختلاف ان دونوں کے درمیان ہیں۔

مشابہت کی وجوہات: ۱......ان دونوں کے موضوع کی بنیاد رعب اور اس مضبوط طاقت پر ہے جو سلطنت کے ساتھ مخصوص ہو۔

۲......ان دونوں کے درمیان رہنے والے کے اپنی مخصوص حدود میں، رفع ظلم کی شکایت کرنے والے بغیر غور کرنا چاہئے۔

اختلاف کی وجوہات: ۱......رفع کا مظالم میں غور کرنا ایسا موضوع ہے جس سے قاضی (جج) عاجز ہوتے ہیں۔ اور احتساب ایسا موضوع ہے جسے قاضیوں پر پیش کرنے کی ضرورت نہیں۔

۲......رفع مظالم کا ذمہ فیصلہ کرسکتا ہے جب کہ احتساب کا ذمہ دار فیصلہ نہیں کرسکتا۔ اسی طرح یہ ظاہر ہے کہ مظالم، قضاء اور احتساب کے محکمے ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ اور ایک ایسی حد تک پہنچاتے ہیں جن کا مقصد عدل وانصاف کو ثابت کرنا، حقوق، اموال اور خونوں کی حفاظت کرنا اور لوگوں کی دنیاوی واخروی سعادت کے لئے اور قابل قدر انسانی معاشرے کو قائم رکھنے کے لئے ثابت شدہ شرعی احکام کو عام کرنا ہے۔

المبحث السادس......عدالتی کارروائی کے اصول

عدالتی کارروائی کی عملی صورت تین مراحل میں ظاہر ہوتی ہے: دعویٰ ثبوت پیش کرنے کے طریقے اور آخری فیصلہ، ان کے ذریعے حقوق تک رسائی، تنازعہ کا خاتمہ، حقوقی جگہوں کو برقرار رکھنا اور زیادتی کے روکنے تک رسائی ممکن ہے۔

دعویٰ......❶ حاکم کے سامنے انسان کے اس حق کی خبر دینا ہے جو دوسرے پر ہو یا قاضی کے سامنے ایسی مقبول بات ہے جس کے ذریعے اس کا کہنے والا دوسرے کے پاس اپنے حق کے مطالبے کا قصد کرتا ہے یا اس کی حفاظت اور اس پر اس کے لازم کرنے کا ارادہ کرتا ہے۔

❶......الدر المختار ۴/۴۳۷، تکملة فتح القدير ۶/۱۳۷، مغني المحتاج ۴/۴۶۱، المغني ۹/۲۷۱.

مثلاً وہ کہتا ہے: میری فلاں کے ذمہ اتنی رقم ہے یا میں نے فلاں کا حق ادا کر دیا ہے یا اس نے مجھے اپنے حق سے بری کر دیا ہے وغیرہ۔ حق طلبی کا یہ مشروع عدالتی ذریعہ ہے کیونکہ حق دار کے لیے شرعاً جائز نہیں کہ مدعا علیہ پر کسی بھی طریقے سے زیادتی کرے۔ تاکہ لاقانونیت کی روک تھام ہو اور جھگڑوں، زیادتیوں کی روانگی اور حقوق کی پامالی کا استیصال (بیخ کنی) ہو۔ اس واسطے کہ خصومت اور تنازعہ کے وجود کو بڑھانے میں بہت بڑا فساد ہے اور اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں کرتا۔ ❶ اس کی مشروعیت میں اصل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: اگر لوگوں کو محض ان کے دعوؤں کی وجہ سے (مال) دیا جانے لگے تو یقیناً بہت سے لوگ دوسروں کے اموال اور خون کا دعویٰ کرنے لگ جائیں گے لیکن گواہی دعویدار کے ذمہ اور قسم انکار کرنے والے کے ذمہ ہے۔ ❷ فقہاء احناف نے دعویٰ قبول کرنے کے لئے مندرجہ ذیل شرائط مقرر کی ہیں: ❸

اول: **عقل یا تمیز کرنے کی اہلیت**...... مدعی اور مدعا علیہ دونوں کا عاقل ہونا شرط ہے۔ لہٰذا پاگل اور ناسمجھ بچے کا دعویٰ صحیح نہیں۔ جیسا کہ خود ان دونوں کے خلاف دعویٰ دائر کرنا صحیح نہیں۔

اس بنا پر کسی دوسرے کا ان پر دعویٰ کرنے کی وجہ سے ان دونوں کو اس کا جواب دینا لازم نہیں۔ اور نہ ان کے خلاف کوئی گواہی سنی جائے گی۔ احناف کے علاوہ کسی بھی حق پیش کرنے کے لئے بلوغت کی تمام شرائط ہونا ضروری ہے رہا ان شرائط سے قاصر تو اس سے ولی (سرپرست) اس کی طرف سے دعویٰ پیش کرے۔

دوم...... دعویٰ مجلس قضاء (عدالت) میں ہو، کیونکہ اس مجلس یعنی عدالت سے باہر دعویٰ پیش کرنا صحیح نہیں۔

سوم...... مدعی کا دعوی قاضی کے سامنے حاضر مدمقابل کے خلاف دعویٰ کے سماع، گواہی اور قضاء کے وقت ہو، لہٰذا غائب کے خلاف دعویٰ نہیں قبول کیا جائے گا۔ جیسا کہ احناف کے ہاں غائب کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ خواہ وہ گواہی کے وقت یا اس کے بعد غائب ہو، خواہ وہ عدالت سے غائب ہو یا اس شہر سے غائب ہو جس میں قاضی ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

میں جو کچھ سنوں گا اس کے مطابق اس کے لئے فیصلہ کردوں گا، ❹ اور آپ علیہ السلام نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن روانہ فرماتے ہوئے ارشاد فرمایا: دوسرے کی بات سنے بغیر دو شخصوں میں سے ایک کے لئے فیصلہ نہ کرنا۔ ❺ جب کہ احناف کے علاوہ فقہاء کا قول ہے: جب مدعی اپنے دعویٰ کے صحیح ہونے پر گواہ پیش کردے تو غائب کے خلاف فیصلہ کرنا جائز ہے (لیکن) یہ (صرف) شہری حقوق تک محدود ہے ان حدود میں جائز نہیں جو خالص ❻ اللہ تعالیٰ کے لئے ہوں۔ کیونکہ ان کی بنیاد چشم پوشی دور کرنے اور ساقط کرنے پر ہے اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ اس سے مستغنی ہے بخلاف انسان کے خالص حق کے اس کی نوعیت اور ہے۔

چہارم...... جس چیز کا دعویٰ کیا جائے وہ معلوم ہو: اگر وہ چیز قابل نقل ہو تو قاضی کے پاس اس کی طرف اشارہ کیا جاسکے اور اس کی حدود بیان کی جائیں اگر وہ چیز حد بندی کے قابل ہو جیسے زمینیں، گھر اور باقی جائیدادیں یا جائیدادی رجسٹر کی رپورٹ کا نمبر ذکر کیا جائے جس نے موجودہ نظام میں گزشتہ زمانے کی حد بندیوں اور علامات سے بے نیاز کر دیا ہے یا قاضی اور اس کے نائب کی طرف سے جاری انکشاف کے ذریعے جب وہ چیز ایسی ہو کہ اس کی حد بندی نہ ہو سکتی ہو جیسے چکی کا پتھر، یا اس چیز کی جنس، قسم، مقدار اور وصف بیان کرنے کے ذریعے جب وہ چیز جس کا دعویٰ کیا گیا ہے دین (قرض) ہو جیسے نقدی اور اناج کیونکہ جب تک ان امور کو بیان نہ کیا جائے قرض معلوم نہیں ہوتا۔

---

❶......المبسوط ۲۸/۱۷، المغنی ۲۷۲/۹، مغنی المحتاج حوالہ سابقہ۔ ❷ رواہ البیہقی وغیرہ ھکذا وبعضہ فی الصحیحین عن ابن عباس۔ ❸ المبسوط ۳۹/۱۷، تکملۃ فتح القدیر ۱۴۱، البدائع ۲۲۲/۶۔۲۲۴، الدر المختار ۴۳۸/۴۔ ❹ از حدیث ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا جسے جماعت نے روایت کیا ہے (نیل الاوطار ۲۷۸/۸) ❺ رواہ احمد وابو داؤد والترمذی عن علی (نیل الاوطار ۲۷۴/۸)۔ ❻ البدائع ۲۲۲/۶۔۸/۷ تکملۃ فتح القدیر حوالہ سابقہ المبسوط، حوالہ سابقہ بدایۃ المجتہد ۴۶۰/۲ المہذب ۳/۲ المغنی ۱۱۰/۹۔

یہ شرط (یعنی مدعا بہ کا معلوم ہونا) لگانے کا سبب یہ ہے کہ مدعا علیہ پر مدعی کے دعوے کا جواب دینا مدعا بہ (جس چیز کا دعویٰ کیا جارہا ہے) کے معلوم ہونے کے بعد ہی لازم ہے۔اسی طرح گواہ کسی نامعلوم چیز کے بارے میں گواہی نہیں دے سکتے۔

پھر قاضی بھی دعویٰ کی وجہ سے فیصلہ یا حکم صادر کرنے کی قدرت نہیں رکھتا جب تک مدعا بہ کوئی معلوم چیز نہ ہو۔

پنجم......دعوے کا موضوع کوئی ایسا کام ہو جسے مدعا علیہ پر لازم کیا جا سکے یعنی ہمارے دور میں مطالبہ ایسا ہو جو شرعاً لازم ہو، لہٰذا اگر مدعا علیہ پر کسی چیز کو لازم کرنے کا امکان نہ ہو تو دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا۔مثلاً قاضی کے سامنے کوئی انسان یہ دعویٰ کرے کہ وہ حاضر مدمقابل کا کسی کام میں وکیل ہے یا کسی شخص پر صدقہ طلب کرنے کا دعویٰ کرے۔یا باطل عقد کے تقاضا کو نافذ کرنے کا دعویٰ کرے تو قاضی اس کا دعویٰ نہیں سنے گا، جب مدمقابل اس کا انکار کرے۔

اس واسطے کہ وکالت (وکیل بننا) ایسا عقد ہے جو وکیل بنانے والے پر لازم نہیں۔

اسے فی الحال وکالت کا دعویٰ کرنے والے کو معزول کرنا ممکن ہے۔نیز نیکی کا کام انسان پر لازم نہیں کیا جاتا۔اور عقد کے باطل ہونے سے عقد کرنے والے پر تنفیذ واجب نہیں ہوتی یعنی ایسا التزام جسے صحیح عقد پیدا کرے۔

ششم......مدعی بہ ایسی چیز ہو جس کے ثبوت کا احتمال ہو۔اس لئے کہ جس چیز کا وجود حقیقتاً یا عادتاً محال ہو اس کا دعویٰ کرنا جھوٹا دعویٰ ہے لہٰذا جب کوئی شخص اپنے سے بڑی عمر والے کے بارے کہے یہ میرا بیٹا ہے تو اس کا دعویٰ نہیں سنا جائے گا۔اس لئے کہ یہ محال ہے ایک عمر رسیدہ شخص کمسن کا بیٹا ہو، اسی طرح دوسرے کے نسب سے مشہور شخص کے بارے میں کہے: یہ میرا بیٹا ہے تو اس کا دعویٰ نہیں سنا جائے گا۔اس بنا پر دعوؤں کی دو قسمیں ہیں۔

صحیح مقبول دعویٰ اور نا قابل قبول فاسد دعویٰ:......مقبول دعویٰ یہ ہے جس میں سابقہ صحیح ہونے کی شرائط مکمل ہوں جس کے ساتھ اس کے مقصودی احکام کا تعلق ہوتا ہے جن میں سے چند ایک یہ ہیں: قاضی کے مددگاروں کے ذریعے مدمقابل کو عدالت میں حاضر کرنے اور اس کا مدعی کے دعویٰ کا جواب دینا اور قسم کھانا جب مدعی انکار کرے۔اور اس میں مدعی کا حق ثبوت پیش کرنے والے شرعی طریقوں سے ثابت ہو جائے گا جیسے دلیل (گواہی یعنی عدالت میں کسی کے کسی پر حق کے بارے میں بتانا) اسی طرح قسم اور قرینہ وغیرہ۔نا قابل قبول یا فاسد دعویٰ وہ ہے جس میں مقبول دعویٰ کی شرائط جن کا ابھی ذکر ہوا ہے پوری نہ ہوں اس پر دعوے کا سابقہ مقصودی احکام بھی مرتب نہیں ہوتے جیسے مدعی بہ مجہول چیز ہو اس لئے کہ مجہول چیز کا گواہی سے ثبوت پیش کرنا مشکل ہوتا ہے گواہ اس کی گواہی نہیں دے سکتے اور نہ قاضی مجہول کے ذریعے فیصلہ کر سکتا ہے۔

مجلہ احکام عدلیہ کے بعض شراح نے دعویٰ کی تین قسمیں صحیح، فاسد اور باطل ❶ پسند کی ہیں۔صحیح وہ ہے جس کی تمام شرائط پوری ہوں اور وہ شرعی طلب کو شامل ہو جیسے بیچی ہوئی چیز کے پیسوں کا مطالبہ یا چھینی ہوئی چیز کی واپسی کا مطالبہ۔فاسد جس میں بنیادی شرائط تو پوری ہوں البتہ بعض فروعی شرائط ناقص ہوں جیسے مدعی بہ کا مجہول ہونا، لہٰذا قاضی اسے فوراً واپس نہیں کرے گا۔پہلے مدعی کو اس کی تصحیح کا مکلف بنائے گا تا کہ وہ اپنے مدعا کی تحدید (حد بندی) کرے۔باطل دعویٰ وہ ہے جو اصلاً غیر شرعی ہو جیسے کسی سے صدقے کا یا عقد باطل کے نافذ کرنے کا مطالبہ یا قرض دینے کا مطالبہ کرنا۔اس لئے کہ وہ مقروض کا پڑوسی ہے۔اس پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا بلکہ قاضی فوراً اسے رد کر دے گا کیونکہ اس کی اصلاح ممکن نہیں۔

مدعی اور مدعا علیہ کی تعریف وتحدید اسلام میں ضروری امر ہے تا کہ مکلف کی پہچان دلیل یا قسم وغیرہ سے ہو جائے۔دونوں کی مختلف تعریفات سے پہچان کروائی گئی ہے ایک یہ کہ مدعی وہ ہے جسے جھگڑے پر مجبور نہ کیا جائے جب وہ جھگڑا ترک کر دے کیونکہ وہ طلب گار ہے۔

❶......المدخل الفقهي ملا ستاذ مصطفى الزرقاء ف/ ٣٦٩۔

اور مدعا علیہ وہ ہے جسے خصومت پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ وہ مطلوب ہوتا ہے یا مدعی وہ ہے جو اس بات کا متلاشی ہو کہ فلاں نے اس کے ہاتھ (قبضے) سے کوئی چیز لے لی ہے یا اس کے ذمہ میں کسی حق کا اثبات ہو، اور مدعا علیہ وہ ہوتا ہے جو اس کا انکار کرے۔ ❶

دعویٰ کی بڑی اہمیت ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ دعویٰ کے واسطے کے بغیر عام قاعدہ کے تحت حقوق کی وصول یابی اور سزاؤں مثلاً حد قصاص اور تعزیر کا قائم کرنا نہیں ہوسکتا۔ اس کے اور قضاء کے بغیر پورا حق صرف چند استثنائی اضطراری حالتوں میں وصول کیا جاسکتا ہے جیسے قرض دہندہ کے حق کی دسترس ٹال مٹول کرنے والے مقروض کے پاس۔

دعویٰ کے دائرہ کی تعریف فقہاء کی باہمی اتفاقی آراء سے ہوتی ہے جو مندرجہ ذیل ہیں:

اول: احتساب اور مظالم...... ان دونوں میں دعویٰ دائر کرنا شرط نہیں۔ بلکہ محتسب اور مظالم کا والی اطلاع ملتے ہی نزاع پر غور کرے گا۔

دوم: اللہ تعالیٰ کے حقوق...... جو اجتماعی مصلحت سے متعلق ہوتے ہیں جیسے دینی احکام کی بے حرمتی قصداً رمضان کے دن میں روزہ کھانے سے کرنا، اور الحاد کا اظہار کرنا شرعی ازدواجی نظام میں خلل ڈالنا جیسے مسلمان عورت کا غیر مسلم سے بیاہ شادی کرنا اور محرم عورتوں سے عقد کرنا اور تین طلاقوں کے بعد زن وشوئی کے تعلقات برقرار رکھنا اور ان جرائم کا ارتکاب کرنا جو کسی ایسی حد کو واجب کرنے کا ذریعہ ہوں جس کا تعلق خالص اللہ تعالیٰ کے حق کے ساتھ ہو جیسے زنا کاری اور شراب نوشی وغیرہ۔ تو ان امور میں جونہی قاضی کو علم ہوگا اپنی طرف سے غور کرے گا۔ یا کوئی بھی مسلمان اس کا دعویٰ کرے اگرچہ شخصی طور پر اس کی حکومتی گرفت نہ ہوئی ہو جو احتساب کا کام ہے جسے ہم نے نظام احتساب میں بیان کردیا ہے۔

سوم: شخصی حقوق العباد...... (یعنی افراد) وہ ایسے حقوق ہوتے ہیں جو انسان کے لئے شخص مصلحت سے تعلق رکھتے ہیں ان حقوق میں قاضی صاحب حق کے دعویٰ کے بغیر غور وفکر میں مخصوص نہیں۔ اس لئے کہ قضاء حق تک پہنچنے کا ذریعہ ہے اور انسان کا حق اس کی طلب سے ہی پورا وصول ہوتا ہے یہ حقوق ان مندرجہ ذیل امور پر مشتمل ہیں:

الف...... معاملات اور شہری تصرفات جیسے خرید وفروخت، اجرت (کرائے) پر دینا شرکت وغیرہ۔

ب...... خاندان کے مالی احکام میں جیسے خرچ، مہر اور رہائش۔

رہے وہ خاندانی احکام جو مالی نہیں جیسے نسب، طلاق بائن، محرمات اور حرام زن وشوئی تعلقات کے دعوے تو ان میں دعویٰ شرط نہیں۔

ج...... وہ جرائم اور سزائیں جن میں بندے کا حق ہے جیسے قصاص، زخم، تعزیر تہمت، چوری اور حرابہ (رہزنی) کے جرائم۔

مقبول دعوے کا حکم...... مدعا علیہ پر ہاں یا نہ کے ذریعے جواب دینے کا وجوب، اگر وہ خاموش رہا تو یہ اس کی طرف سے انکار سمجھا جائے گا۔ جس صورت میں مدعی کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اور اس کے ذریعے مدعا علیہ کے خلاف فیصلہ ہوگا اگر مدعا علیہ دعویٰ کے موضوع کا اقرار کرلے۔ تو قاضی اس کے خلاف فیصلہ کردے گا۔ اس لئے کہ وہ اپنے بارے میں اقرار کرنے کی وجہ سے محل تہمت نہیں اور اسے حق دار کو حق کی ادائیگی کا حکم دیا جائے گا۔ اور اگر وہ انکار کردے تو قاضی مدعی سے دلیل کے ذریعہ اس کے حق کا ثبوت طلب کرے گا۔

تاکہ دلیل کے ذریعے سچ کا پلڑا جھوٹ کے مقابلہ میں بھاری رہے۔ اگر مدعی دلیل پیش کرنے سے لاچار ہو اور اپنے مدمقابل مدعا علیہ کی قسم کا مطالبہ کرے تو قاضی ❷ اس سے قسم لے گا، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو آپ نے دو شخصوں کے فیصلے میں فرمایا: کیا تمہارا گواہ ہے؟

---

❶......البدائع ۲۲۲/۶ المغنی لابن قدامة الحنبلی ۲۷۱/۹۔ ❷الدر المختار ۴۳۸/۴ اللباب شرح الکتاب ۲۹/۴ تکملة فتح القدیر ۱۵۱/۶۔

اس نے عرض کی: نہیں، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تمہارے لئے اس کی قسم ہے۔ یعنی مدعا علیہ کی قسم۔ ❶

دوسرا مرحلہ حق ثابت کرنے کے طریقے

حق ثابت کرنا..... قاضی کے سامنے حق پر یا واقعہ کے ہونے پر دلیل قائم کرنا قاضی کے لئے کسی بھی جھگڑے یا قبضے میں محض دعوے کی بنا پر کئی شرعی وسائل میں سے کسی ایک کے ثبوت کے بغیر فیصلہ کرنا ممکن نہیں۔ جن میں سے اہم یہ ہیں:

الف..... گواہی شرعاً سچے آدمی کی کسی حق کے بارے عدالت میں لفظ شہادت (گواہی) کے ذریعے خبر واطلاع دینے کو کہتے ہیں یہ مدعی کی دلیل ہے اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: گواہی مدعی کے ذمہ ہے، ❷ اسی طرح آپ نے مدعی سے فرمایا: یا تمہارے دونوں گواہ ہوں گے یا اس کی قسم، ❸ گواہی کے نظام کی قرآن میں وضاحت کے ساتھ تعریف کی گئی ہے: اور اپنے مردوں میں سے دو گواہ کرلو اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں جن گواہوں کو تم پسند کرتے ہو۔ البقرۃ ۲/ ۲۸۲

اور اپنے دو عادل شخص گواہ کرلو۔ الطلاق ۶۵/ ۲

اور جب معاملہ کرو تو گواہ کرلیا کرو۔ البقرۃ ۲/ ۲۸۲

گواہ کو جب بلایا جائے وہ انکار نہ کریں۔ البقرہ ۲/ ۲۸

اور گواہی مت چھپاؤ جس نے اسے چھپایا اس کا دل گنہگار ہے۔ البقرہ ۲/ ۲۸۳

اور اللہ کے لئے گواہی قائم کرو۔ الطلاق ۶۵/ ۲

گواہی کی طویل بحث ہے ہم اس کی اہم شرائط کے شمار پر اکتفا کرتے ہیں۔ قضاء نے شہادت کی بار برداری اور ادائیگی کے لئے کئی شرطیں مقرر کی ہیں۔

شہادت کے تحمل (یعنی گواہی کی اہلیت) کے لئے احناف ❹ کے ہاں تین شرطیں ہیں۔

اول..... گواہ عقلمند یعنی تمیز رکھنے والا ہو لہٰذا پاگل اور ناسمجھ بچے کی گواہی صحیح نہیں۔

دوم..... گواہی کے تحمل کے وقت بصارت والا ہو لہٰذا نابینے شخص کا گواہ بننا صحیح نہیں کیونکہ اس کے سامنے آوازیں خلط ملط ہو جائیں گی، اور اشتباہ کا امکان ہے۔ حنابلہ ❺ نے سنائی دی جانے والی چیزوں میں نابینے کی گواہی کو جائز قرار دیا ہے جیسے خرید وفروخت اور اجارہ وغیرہ جب وہ عقد کرنے والے دونوں آدمیوں کو جانتا ہو اور اسے یقین ہو یہ انہی کی آواز ہے۔

سوم..... جس چیز کے بارے میں گواہی دی جارہی ہے اس کا معائنہ نہ کہ کسی اور چیز کا البتہ وہ چیزیں جن میں لوگوں کی سنی سنائی باتوں اور پھیلی ہوئی خبروں کو سن کر گواہی دینا صحیح ہے۔ اس لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: جب تم سورج کی طرح جانتے ہو تو گواہی دینا ورنہ چھوڑ دینا۔ ❻ سورج کی طرح علم معائنے سے ہی مکمل ہوتا ہے۔

نکاح، نسب، موت اور مرد کا اپنی بیوی کے گھر جانے اور قاضی کی ولایت کی گواہی ایک دوسرے سے سن کر دینا جائز ہے تو استحساناً گواہ کو جب کوئی قابل اعتماد شخص ان باتوں کی خبر دے وہ ان کے بارے میں گواہی دے سکتا ہے کیونکہ ان امور کے اسباب کا معائنہ کرنے کے لئے مخصوص لوگ ہوتے ہیں۔ ان میں اگر ایک دوسرے سے سن کر گواہی قبول نہ کی جاتی تو حرج اور احکام کی بے کارگی لازم آتی، تسامع یہ ہے کہ یہ

---

❶..... رواه مسلم والترمذی وصححه عن وائل بن حجر فی قصة الخصومة بین رجل من حضر موت ورجل من كندة (نيل الاوطار ۸/ ۳۰۳) ❷رواه البيهقی عن ابن عباس۔ ❸متفق عليه بين احمد والشيخين عن الاشعث بن قيس (نيل الاوطار ۸/ ۳۰۲) ❹البدائع ۶/ ۲۶۶ الدر المختار ۴/ ۳۸۵۔ ❺المغنی ۹/ ۵۸۔ ❻رواه الخلال فی الجامع باسناده عن ابن عباس۔

بات لوگوں میں مشہور اور عام ہو جائے اور اس کی لگاتار اطلاعیں ملنے لگیں۔ بایں طور گواہ کو دو عادل مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں اطلاع دیں تاکہ اسے علم یقین کی ایک قسم حاصل ہو جائے۔

مالکیہ ❶ کا کہنا ہے..... بیس حالتوں میں سنی ہوئی مشہور بات کی گواہی دینا جائز ہے ان میں سے ایک قاضی، والی یا وکیل کا معزول ہونا، کفر، بے وقوفی، نکاح، نسب، رضاع کی خبر، خرید و فروخت، ہبہ اور وصیت کرنے کی خبر ہے۔

باقی رہا گواہی دینے کی شرائط تو وہ بہت زیادہ ہیں۔ ان میں سے جو نفس ❷ شہادت (یعنی خود گواہی) میں ہیں وہ یہ ہیں: شہادت گواہی کے الفاظ میں ہو، دعوے کے موافق ہو ان میں سے جو گواہی کی جگہ میں ❸ ہیں: وہ یہ کہ مجلس قضاء (عدالت) میں ہو۔ ان میں سے چند وہ ہیں جو بعض ❹ شہادتوں کے ساتھ خاص ہیں: جو تعدد ہے یعنی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی، شہری حقوق اور اموال کے بارے میں گواہی جیسے خرید و فروخت اور اجارہ وغیرہ، تعدد کے وقت گواہی میں اتفاق، پھر اگر جنس شہادت میں اختلاف پیدا ہو جائے مثلاً ایک بیع کی گواہی دے اور دوسرا میراث کی یا مقدار میں اختلاف ہو جائے مثلاً ایک دو ہزار کی گواہی دے اور دوسرا ایک ہزار کی، یا فعل میں اختلاف ہو جائے مثلاً قتل اور غصب تو شہادت رد ہو جائے گی۔

ان میں سے سب سے اہم وہ امور ہیں جو گواہی دینے والے کے بارے میں ہیں اور وہ ❺ سات شرطیں ہیں۔

اول: عقل و بلوغت کی اہلیت..... لہٰذا مجنون، نشئی اور بچے کی گواہی نہیں قبول ہوگی۔

دوم: آزادی..... لہٰذا غلام کی گواہی آزاد کے مقابلہ میں قبول نہیں کی جائے گی۔

سوم: اسلام..... لہٰذا مسلمان کے مقابلہ میں کافر کی گواہی قبول نہیں ہوگی اس واسطے کہ وہ اپنے حق میں متہم (تہمت زدہ) ہے احناف اور حنابلہ نے دوران سفر وصیت کے بارے میں کافر کی گواہی کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

''اے ایمان والو! تمہاری آپس کی گواہی کا طریقہ کار یہ ہے کہ وصیت کے وقت جب تم میں سے کسی کو موت کی حالت کا سامنا ہو تو تمہارے دو عادل مرد ہوں یا تمہارے علاوہ لوگوں میں سے دو مرد ہوں۔'' المائدہ ۵/۱۰۶

چہارم: بینا ہونا..... لہٰذا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور شافعیہ کے نزدیک اندھے کی گواہی نہیں قبول ہوگی۔ اس لئے کہ جس کی خاطر گواہی دی جارہی ہو اس کی پہچان ضروری ہے، اور گواہی کے وقت اس کی طرف اشارہ کیا جا سکے جس میں اندھا شخص سوائے آواز کی گونج کے فرق نہیں کر سکتا اور اس میں شبہ ہے کیونکہ آوازیں ایک دوسرے کے مشابہ ہوتی ہیں۔ مالکیہ، حنابلہ اور ابو یوسف رحمہ اللہ نے اندھے کی گواہی کو اس وقت جائز قرار دیا ہے جب اسے آواز کا یقین ہو اس لئے کہ گواہی کے بارے میں وارد آیات عام ہیں۔ نیز کان علم کا ایک واسطہ ہے۔

پنجم: بولنا..... لہٰذا جمہور کے نزدیک گونگے کی گواہی نہیں قبول ہوگی اگرچہ اس کا اشارہ سمجھ آتا ہوں، کیونکہ گواہی یقین کا مطالبہ کرتی ہے جب کہ مالکیہ نے گونگے کی گواہی کو اس شرط کے ساتھ جائز قرار دیا ہے جب اس کا اشارہ سمجھ آ رہا ہو۔

اس واسطے کہ اس کے نکاح اور طلاق کے بارے میں یہ (اشارہ) اس کی گفتگو کے قائم مقام ہے۔

---

❶.....الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي عليه ۴/۱۹۸۔ ❷البدائع ۶/۲۷۳۔ فتح القدير ۶/۱۰۔ ❸حواله سابقه البدائع ۲۷۹۔ ❹سابقه حوالے البدائع ۶/۲۷۷ فتح القدير ۶/۵۲ الدر المختار ۴/۴۰۵۔ ❺البدائع ۶/۲۶۷، بداية المجتهد ۲/۴۵۱، الدردير والدسوقي ۴/۱۶۵ المغني المحتاج ۴/۴۲۸، المغني ۹/۱۶۴۔

ششم: عدالت..... لہٰذا علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ فاسق کی گواہی نہیں قبول کی جائے گی اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

''اور تم اپنے میں سے دو عادل شخص گواہ کر لو۔ الطلاق ۲/۶۵

ہفتم: تہمت نہ ہو..... اس لئے باجماع فقہاء تہمت زدہ کی گواہی رد کر دی جائے گی تہمت یہ ہے کہ گواہی دینے والا، جس کے لئے گواہی دے رہا ہے اسے کوئی نفع پہنچائے یا نقصان دے۔ جس کی وجہ رشتہ داری دشمنی یا جھگڑا ہو لہٰذا بیٹے کے بارے میں باپ یا ماں کی گواہی اور نہ مدمقابل کی مدمقابل کے لئے قبول ہوگی جیسے وکیل اور موصیٰ علیہ جو یتیم ہے اور نہ دشمن کی دشمن کے خلاف قبول ہوگی۔ اس واسطے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: مدمقابل اور متہم (تہمت زدہ) کی گواہی نہیں قبول کی جائے گی۔ ❶ خیانت کرنے والے مرد اور خیانت کرنے والی عورت اور کینہ ور کی گواہی اپنے بھائی کے خلاف جائز نہیں اور نہ گھر کے سرپرست کی گواہی اہل خانہ کے حق میں جائز ہے۔ ❷ قانع سے مراد گھر والوں پر خرچ کرنے والا۔

۲۔ اقرار..... آدمی جب اپنے ذمہ کسی دوسرے کے حق کے ثبوت کی اطلاع دے تو وہ اقرار کہلاتا ہے اقرار یا تو صریح الفاظ میں ہوگا مثلاً فلاں کے ذمے ایک ہزار درہم ہیں یا ضمنی الفاظ میں ہوگا۔ جیسے میرے تمہارے ذمہ ایک ہزار درہم ہیں تو مخاطب کہے: وہ تو میں نے ادا کر دیئے یا مجھے ان کی مہلت دو۔ یا تم مجھے ان سے بری کر چکے ہو، فقہاء کا آزاد، بالغ، عاقل، بااختیار جس پر کسی قسم کی تہمت نہ ہو کے اقرار کو خواہ کسی حق کے متعلق ہو صحیح قرار دینے پر اتفاق ❸ کیا ہے۔ اقرار کی شرطیں مندرجہ ذیل ہیں:

اول: عقل و بلوغت کی اہلیت..... لہٰذا پاگل اور نابالغ بچے کا اقرار صحیح نہیں آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد گرامی ہے: ''تین افراد سے قلم اٹھالیا گیا ہے بچے کے بالغ ہونے تک، سوئے ہوئے کے بیدار ہونے تک اور مجنون کے افاقہ پانے تک۔'' ❹

دوم: رضامندی اور اختیار..... لہٰذا مجبور کا اقرار صحیح نہیں، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: میری امت سے خطاء و نسیان (بھول چوک) اٹھالی گئی ہے اور وہ باتیں جن پر انہیں مجبور کیا جائے۔ ❺

سوم: بے تہمتی..... لہٰذا اگر اقرار کرنے والا کسی دوست سے دلداری کا اقرار کرے تو اس کا اقرار باطل ہے۔

چہارم: اقرار کرنے والا معلوم ہو..... لہٰذا اگر دو آدمی کہتے ہیں: ''فلاں کے ہم دونوں میں سے ایک پر ہزار درہم ہیں'' تو اقرار صحیح نہیں، کیونکہ اس اقرار کا کوئی فائدہ نہیں، اقرار، اقرار کنندہ پر حجۃ قاصرہ (کم درجہ دلیل) ہے۔ جس کا اثر دوسرے تک نہیں پہنچتا، کیونکہ اقرار کنندہ کا دوسرے پر اختیار قاصر ہے۔ اس لئے اس کا اثر صرف اقرار کرنے والے تک ہی رہے گا۔

۳۔ یمین (قسم)..... یہ قاضی کے سامنے حق یا فعل کو ثابت کرنے یا دونوں کی نفی کے لئے اللہ تعالیٰ کی قسم کھانا ہے۔ جو مدعا علیہ کی حجت و دلیل ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے: ''مدعا علیہ پر قسم ہے۔'' ❻

پس اگر مدعا علیہ قسم کھالے تو قاضی دعوے کی تفریق کا فیصلہ کر دے گا اور دعوے کی دونوں جانبوں کے درمیان خصومت مدعی کو گواہ پیش

❶..... اخرجہ مالک فی المؤطا موقوفا علی عمرو منقطع ورواہ آخرون مرسلا (نیل الاوطار ۲۹۱/۸) ❷رواہ احمد وابو داؤد عن ابن عمر (سبل السلام ۱۲۸/۴) ❸البدائع ۲۲۲/۷، تبیین الحقائق للدیلمی ۳/۵، الدر دیر ۳۹۷/۳ المهذب ۳۴۳/۲ مغنی المحتاج ۲۳۸/۲، المغنی ۱۳۸/۵۔ ❹رواہ احمد واصحاب السنن الاربعة االترمذی عن السیدة عائشة رضی اللہ تعالی عنها وصححه الحاکم واخرجه ابن حبان۔ ❺رواہ البیهقی عن ابن عمر رضی اللہ تعالی عنهما بلفظ ''وضع عن امتی......'' ❻متفق علیه بین احمد والشیخین عن ابن عباس ''ان النبی صلی اللہ علیه وسلم قضی بالیمین علی المدعی علیه'' (نیل الاوصار ۳۰۵/۸)

کرنے تک ختم ہو جائے گی اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دعوؤں میں قسم، قسم دلوانے والے کی نیت کے مطابق ہوگی، ⓫ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: یمین قسم دلوانے والے کی نیت کے مطابق ہوگی" "تمہاری قسم اس پر ہوگی جس کی تمہارا ساتھی تصدیق کرے" ⓬ جیسا کہ اتفاق ہے کہ آدمی اپنے فعل کو ثابت کرنے یا اس کی نفی کرنے پر پکی قسم کھائے گا اس لئے کہ اسے اپنا حال خوب معلوم ہے۔ ... اثبات کی حالت میں کہے گا، اللہ کی قسم! میں نے اتنے میں بیچی، اور نفی کی حالت میں کہے گا: اللہ کی قسم! میں نے اتنے میں نہیں بیچی۔

۴۔ کتابت وتحریر...... یہ حق کو ثابت کرنے کے لئے تحریر دلیل کے واسطے سے ہوتی ہے جو پہلے سے تیار ہوتی ہے۔ یہ بھی باتفاق فقہاء حجت ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد پاک ہے" اے ایمان والو! جب تم مقرر مدت تک قرض کا معاملہ کرنے لگو تو اسے قلمبند کرلیا کرو" کتابت، اقرار کی قسم میں سے ہے، فقہاء حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ اسے دلال، کیشیر اور سوداگر کے رجسٹر میں تیار کیا جائے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے رجسٹر میں لین دین کی چیز ہی لکھتا ہے۔ ⓭

۵۔ قرائن...... قرینہ، ہر ایسی ظاہری علامت ہے جو کسی پوشیدہ شے کے ساتھ ہو کر اس کی غمازی کرے اور اس کا پتہ بتائے۔ قوت وضعف میں یہ مختلف ہوتی ہے بعض دفعہ دلیل قطعی کے درجہ تک جا پہنچتی ہے جیسے دھواں کہ وہ آگ کی موجودگی کا یقینی قرینہ ہے اور کبھی انتہائی کمزور ہو کر محض احتمال بن کر رہ جاتی ہے، لہٰذا اگر قرینہ قطعی ہو تو فیصلے کے لئے کافی اور آخری دلیل ہوگا جیسے گھر سے نکلتے ہوئے کوئی شخص دیکھا گیا جو پریشانی کے عالم میں ہے اور اس کے ہاتھ میں خون سے لت پت چھری (چاقو یا خنجر) ہے اور اسی گھر میں خون میں لتھڑا ہوا ایک شخص پایا گیا تو باہر نکلنے والے کو ہی قاتل سمجھا جائے گا۔

اور جب قرینہ دلالت وبیان کے لحاظ سے غیر یقینی ہو لیکن اس میں غالب گمان کا پہلو ہو جیسے عرفی قرائن تو فقہاء نے اسے دلیل اولیٰ ہونے کے اعتبار سے معتبر قرار دیا ہے جو مدمقابل کی قسم کے ساتھ اس کی دلیل کو وزنی بنا دیتی ہے۔

یہاں تک کہ اس کے خلاف معارض دلیل سے ثبوت پیش کیا جائے گا۔ واقعہ کے ساتھ پیش آنے والے حالات کے ملاحظہ میں قرائن کا دارومدار قاضی کی سمجھ داری، فراست اور اس کے اجتہاد پر ہوتا ہے۔ جن کا احاطہ وانحصار ممکن نہیں۔ ان میں سے ایک فراست اور قرینہ، ہاتھ کا رکھنا، لقطہ کا وصف، خون میں لت پت ہونا اور حالات کے دلائل ہیں۔ ⓮

۶۔ خود قاضی کا ذاتی علم...... قاضی کو جب کسی واقعہ کی اطلاع ملے تو آیا اس کے لئے اپنے ذاتی علم کی وجہ سے فیصلہ کرنا صحیح ہے؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ متقدمین احناف کا کہنا ہے: قاضی اپنے ذاتی علم، معائنے یا اقرار سن کر یا حالات کا مشاہدہ کر کے اس ⓹ طرز پر فیصلہ کر سکتا ہے۔

اس کے لئے جائز ہے کہ زمانہ قضاء اور اس کی جگہ میں جو علم اسے ہوا ہے اس کی بنا پر شہری حقوق میں فیصلہ کر سکتا ہے جیسے کسی آدمی کے مال کا اقرار، یا ذاتی حقوق جیسے مرد کا اپنی بیوی کو طلاق دینا، یا بعض جرائم ہیں۔ جو کسی شخص پر تہمت یا کسی انسان کو قتل کرنا ہے۔ جو حدود خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں ان کے جرائم میں وہ اپنے علم کی وجہ سے فیصلہ نہیں کر سکتا۔ ہاں چوری میں مال کے ذریعے فیصلہ کرے گا حد قطع کے ذریعے ہیں۔ کیونکہ حدود میں انہیں ہٹانے کے لئے احتیاط برتی جاتی ہے لہٰذا محض قاضی کی معلومات اس میں احتیاط کے لئے کافی نہیں۔ اگر قاضی کو کسی

⓫......البدائع ۲۰/۳ بدایة المجتهد ۴۰۲/۱ مغنی المحتاج ۳۲۱/۴ المغنی ۲۶۳/۸۔ ⓬اللفظ الاول رواه مسلم وابن ماجه عن ابی هريرة والثانی رواه احمد ومسلم وابن ماجه والترمذی۔ ⓭مجمع الضمانات للبغدادی ص ۳۶۵۔ ⓮ملاحظه ہو علامه ابن قیم الجوزیه کی الطرق الحكمية فی السياسة الشرعية۔ ⓹المبسوط ۹۳/۱۶ البدائع ۷/۷ مختصر الطحاوی ۳۳۲ الدر المختار ورد المحتار ۳۶۹/۴۔

مقدمہ کے بارے میں عہدۂ قضاء سنبھالنے سے پہلے معلوم ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ علیہ کے نزدیک وہ اس کی بنا پر فیصلہ نہ کرے۔ اس واسطے کہ اس وقت اس کی معلومات دلیل کا مفہوم نہیں رکھتیں۔

جو حدود خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں صاحبین کے نزدیک ان کے علاوہ میں اپنی معلومات سے فیصلہ کرسکتا ہے اس بات پر قیاس کرتے ہوئے کہ زمانۂ قضاء میں ہونے والی معلومات کے ذریعے اس کا فیصلہ کرنا جائز ہے۔ شافعیہ ❶ کا قول تقریباً احناف جیسا ہے: زیادہ ظاہر یہ ہے کہ قاضی اپنے اختیار سے پہلے یا اپنے اختیار کے دوران یا اپنے اختیار کے محل کے علاوہ اپنی معلومات سے فیصلہ کرسکتا ہے خواہ واقعہ میں دلیل ہو یا نہ ہو صرف حدود اللہ میں، لہٰذا وہ اموال، قصاص اور حد قذف (تہمت) کا فیصلہ کرے گا، کیونکہ جب وہ اس بات سے فیصلہ کرسکتا ہے جو ظن کا فائدہ پہنچاتی ہے اور وہ دو گواہ نہیں تو اس کا اپنے علم سے فیصلہ کرنا زیادہ بہتر ہے۔ رہی وہ حدود جو خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں۔ جیسے زنا، چوری، رہزنی، نشہ آور اشیاء کا پینا وغیرہ تو ان میں اپنی معلومات سے فیصلہ نہ کرے کیونکہ یہ حدود شبہات کی وجہ سے ٹل جاتی ہیں اور ان میں پردہ پوشی مستحب ہے۔

متاخرین احناف اور شافعیہ کا کہنا ہے: ہمارے دور میں قاضیوں کے بے راہ ہونے کی وجہ سے فتویٰ اس پر ہے کہ قاضی اپنی معلومات کی بنا پر فیصلہ نہیں کرسکتا۔ مالکیہ اور ❷ حنابلہ کا کہنا ہے: قاضی حد وغیرہ میں اپنی ذاتی معلومات سے فیصلہ نہیں کرسکتا۔ نہ ان معاملات میں جن کا علم اسے ولایت سے پہلے ہو یا بعد میں۔ البتہ جن باتوں کا علم اسے عدالت میں ہو اس کی بنا پر فیصلہ کرسکتا ہے۔

مثلاً کوئی شخص اس کے سامنے اپنی رضامندی سے اقرار کرے۔ اس بارے میں ان کی دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے، جو سابقہ حدیث میں گزرا ہے ''میں تو ایک بشر ہوں اور تم لوگ میرے سامنے اپنے مقدمات پیش کرتے ہو ہوسکتا ہے تم میں سے کوئی دوسرے سے زیادہ حجت باز ہو اور میں سنی سنائی بات پر فیصلہ کردوں تو یاد رکھنا! میں جس کے لئے اس کے (مسلمان) بھائی کے حق کا فیصلہ کردوں تو وہ اسے نہ لے میں تو اس کے لئے آگ کا ایک ٹکڑا کاٹ رہا ہوں'' جس سے معلوم ہوا آپ سن کر فیصلہ کرتے تھے نہ کہ اپنی معلومات سے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، جو آپ نے ایک حضرمی اور کندی سے فرمایا:

تمہارے دو گواہ ہوں گے یا اس کی قسم تمہارا اس کے علاوہ کوئی اختیار نہیں۔

۷۔ تجربہ اور معائنہ...... قاضی کے مطالبے پر نزاع کی حقیقت میں دو مدمقابل شخصوں کی رائے پر اعتماد کا نام ہے اور معائنہ یہ ہے کہ قاضی خود یا اس کا نائب اس محل نزاع کا مشاہدہ کرے جس میں دونوں فریق جھگڑ رہے ہیں۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ ان دونوں سے ثبوت پیش کرنا جائز ہے۔

۸۔ قاضی کا دوسرے قاضی کی طرف خط...... اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ضرورت کی بنا پر جو حقوق مالیہ قاضی کے پاس ثابت ہوں ان کے بارے میں اپنے پاس آنے والے دوسرے قاضی کے خط کے ذریعہ فیصلہ کرنا جائز ہے۔ بعض دفعہ کسی شخص کا دوسرے شہر میں کوئی حق ہوتا ہے جس تک پہنچ اور اس کا مطالبہ صرف قاضی کے خط سے ہی ممکن ہوتا ہے۔ جس کی شرط یہ ہے کہ دو عادل شخص گواہی دیں کہ یہ بھیجا ہوا خط واقعی قاضی کا ہے اور اپنے پاس معین طرز پر انہیں حکم کے ثبوت کے لئے گواہ کرلے۔ جو شہری حقوق میں ہوتا ہے جیسے قرضے یا ذاتی میں جیسے نکاح، ❸ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے حدود ❹ وقصاص وغیرہ میں بھی قاضی کے خط کے ذریعہ قاضی کے فیصلے کو جائز قرار دیا ہے۔ اجمالاً ثبوت پیش کرنے کے شرعی وسائل میں سے یہ سب سے اہم وسیلہ ہے جس پر اعتماد کرکے قاضی جھگڑا ختم کرنے کا فیصلہ دے گا۔ اور اس سے

---

❶......مغنی المحتاج ۳۹۸/۴۔ ❷الدردیر والدسوقی ۱۵۴/۴ بدایة المجتهد ۴۵۸/۲ المغنی ۵۳/۹۔ ❸المبسوط ۹۵/۱۶ فتح القدیر ۴۷۷/۵ المهذب ۳۰۴/۲ المغنی ۹۰/۹ مغنی المحتاج ۴۵۲/۴۔ ❹بدایة المجتهد ۴۵۸/۲ الدردیر ۱۵۹/۴۔

ظاہر ہوتا ہے کہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دلیل سے حق کا اظہار ہوتا ہے بشرطیکہ قاضی کے سامنے گواہوں کی عدالت ثابت ہو۔ اسی طرح اقرار حجت مطلقہ ہے کیونکہ انسان اپنے بارے میں اقرار کرنے کی وجہ سے جھوٹے ہونے کی تہمت سے بچ جاتا ہے اور قسم سے اس مدعی کا دعویٰ ساقط ہوجاتا ہے جس کے پاس دلیل نہ ہو۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس سے مدعی کا وہ حق ثابت ہوجاتا ہے جو اس کے مدمقابل نے رد کیا تھا۔

تیسرا مرحلہ: عدالتی فیصلہ:

فیصلہ.....خصومت کا دفع اور نزاع کا خاتمہ ہے اس قول یا فعل سے جو لازم کرنے کے انداز میں قاضی سے صادر ہو ثبوت پیش کرنے کی حجیت پر اسے بنیاد مانا جاتا ہے جو قاضی کے سامنے مکمل ہو اور عدالت کا رمز اور فیصلے کی انتہا سمجھا جاتا ہے جیسا کہ ہم نے پہلے آداب القاضی میں بیان کیا کہ اپنا فیصلہ صادر کرنے سے پہلے دو باتوں کی رعایت کرلینی چاہیے۔

اول: فریقین میں صلح.....اس میں کوئی حرج نہیں کہ قاضی فریقین کو صلح پر آمادہ کرے۔ اگر اسے دونوں کی طرف سے مصالحت کی جھلک محسوس ہو۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "اور صلح بہتر ہے" النساء ۴/۱۲۸

لہٰذا صلح کرنے تک خصومت والوں کو واپس کرتے رہو کیونکہ فیصلہ ہوجانے سے ان میں کینے پھوٹ پڑیں گے۔

دوم: فقہاء سے مشورہ.....قاضی کے لئے مستحب ہے کہ اس کے ساتھ فقہاء کی ایک جماعت بیٹھے جن سے مشورہ اور جن احکام کا اسے علم نہیں یا جو فیصلے اس کے لئے مشکل ہوں ان میں ان کی رائے سے مدد لے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اس اہم کام میں ان سے مشورہ لیا کرو۔ آل عمران ۳/۱۵۹

اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے فرمایا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آپ سے بڑھ کر کسی کو اپنے ساتھیوں سے مشورہ کرتے نہیں دیکھا۔ (۱)

پھر اگر کسی بات پر فقہاء کی رائے میں اتحاد پیدا ہوجائے تو اس کے مطابق فیصلہ کردے جیسا کہ خلفاء راشدین نے کیا ہے اور اگر ان میں اختلاف ہو تو ان کے اقوال میں سے سب سے بہتر کو اختیار کرے اور جسے درست سمجھے اس کے مطابق فیصلہ کردے۔ ہاں اگر کوئی اور اس سے زیادہ دینی سمجھ بوجھ کا حامل ہو تو اس صورت میں اس کے لئے اس کی رائے پر عمل کرنا اور اپنی ذاتی رائے کو چھوڑنا جائز ہے۔

فیصلے میں چند اوصاف نہیں اسلام میں جن کی رعایت رکھی گئی ہے جو یہ ہیں:

اول: قاضی کے سامنے.....حق ثابت ہوچکنے کے بعد حکم صادر کرنے میں جلدی کرنا، سوائے شک کی حالت اور رشتہ داروں میں صلح کی امید اور مدعا علیہ کو گواہی رد کرنے کے لیے محدود وقت کی مہلت دینے کے اس میں تاخیر کرنا ناجائز ہے۔

دوم: فریقین کے روبرو حکم صادر کرنا.....جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے کہ احناف سوائے ضرورت اور مصلحت کے غائب شخص کے خلاف فیصلہ کرنا جائز قرار نہیں دیتے۔ جب کہ احناف کے علاوہ کے حضرات نے غائب کے خلاف فیصلے اور مدعا علیہ پر غائبی حکم صادر کرنا جائز قرار دیا ہے۔

سوم: احکام کی علت بیان کرنا.....جن اسباب پر حکم کی بنیاد رکھی گئی حکم کا معلل واضح ہونا فضیلت رکھتا ہے۔

---

(۱).....رواہ الترمذی۔

چہارم: احکام کی تدوین...... عہد اموی سے قاضیوں کے ہاں احکام کو رجسٹروں میں لکھنے کا آغاز ہو چکا تھا تا کہ ان کی حفاظت رہے اور انہیں نافذ کرنے کی حرص رہے۔

احکام کو نافذ کرنا...... فقہاء کا تنفیذ کے بارے میں دو اہم باتوں پر اتفاق ہے جو یہ ہیں!

۱...... تنفیذ کا حق حاکم کو حاصل ہے یعنی حکومت میں حکم نافذ کرنے کا اختیار۔

۲...... بدلہ پہلے اور ذاتی انتقام سے روکنا یا مسؤول وذمہ دار پر صاحب حق کے کسی بھی قسم کے ذاتی غلبہ کا عدم وجود۔

چنانچہ جرائمانہ سزاؤں کے دائرہ میں...... بدلے کی سزا کا اختصاص حکومت کو حاصل ہے خواہ اس کی مقدار ہو یا نہ ہو، حد، تعزیر یا قصاص ہو۔

یہ اس وجہ سے تا کہ نظام کی حفاظت ہو اور انارکی، کی روک تھام، فساد کا خاتمہ اور لوگوں میں جھگڑوں کے پھیلاؤ کا استیصال اور بدلہ لینے (از خود بدلہ لینے) کی عادت کو بے کار کیا جا سکے۔ لہٰذا کسی بھی انسان کے لئے جرائم کی سزا نافذ کرنا جائز نہیں۔ قصاص ہو، یا کوڑے لگانا، ہاتھ کاٹنا، قید کرنا، ڈانٹ ڈپٹ، شہرت کرنا یا بدنامی کرنا وغیرہ۔ ولی خون جو مقتول کا وارث ہوتا ہے جب قاتل کی گردن اڑانا چاہے تو حکومت کی نگرانی میں قصاص مکمل ہوگا بغیر اس کے کہ اس کے لئے جرم ثابت کرنے، قصاص کا حکم صادر کرنے کا حق ہو۔

مستحق قصاص کو پوری طرح اس کے حوالے کر: حاکم کی نگرانی میں اس پر موقوف ہے کہ اسے صحیح طریقے سے قتل کرنا آتا ہو کیونکہ اس میں مصیبت زدہ کی تکلیف کی شفاء ہے نہ جرم کرنے والے کو اذیت دینا، بعض دفعہ یہ بات صاحب حق کی رحم دلی اور معافی کا سبب بن جاتی ہے جب وہ قاتل کو اپنے زیر تسلط دیکھتا ہے اور قاضی کو چاہئے کہ وہ اذیت کی روک تھام کے لئے قتل کے اوزار کا جائزہ لیتا رہے۔[1] یعنی مقتول کا وارث صرف انہی گھروں تک آنا جانا رکھے جن میں جلاد یا شمشیر بردار کھڑا رہتا ہے، بغیر اس کے کہ اس کے لئے قاتل کی سپردگی کا حق ہو جیسا چاہے اس سے سلوک کرے جیسا کہ بعض ناواقف لوگوں کا خیال ہے۔

شہری فیصلوں کے دائرہ کار میں:...... قرض دہندہ کا حق باہمی رضامندی سے اپنے حق کے مطالبہ تک محدود رہے گا۔ یا عدالت تک دعویٰ پہنچانے کے ذریعے تا کہ ایسا حکم صادر ہونے کا مطالبہ کیا جائے جو مقروض کو تونگری اور ادائیگی کا التزام کرنے کی قدرت کی حالت میں، اس کا پورا قرض چکانے پر مجبور کرے۔ اور اس کی عاجزی اور تنگدستی کی حالت میں انتظار کرے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "اگر وہ تنگ دست ہو تو حالت بہتر ہونے تک کا انتظار کیا جائے" قاضی فلاں وسائل میں سے کسی ایک کو بروئے کار لا کر مقروض کو اپنا قرض چکانے پر مجبور کر سکتا ہے۔ قید، (معاملات کرنے) پر پابندی، اور زبردستی فروختگی، جہاں تک قید کا تعلق ہے تو یہ اس صورت میں مشروع اور جائز ہے جب مالدار مقروض اپنا قرض ادا کرنے سے باز رہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: (قرض کی ادائیگی کا سامان) پانے والے کی ٹال مٹول سے اس کی بے عزتی اور اسے سزا دینا جائز ہو جاتا ہے،[2] اس کی تائید ایک اور حدیث سے بھی ہوتی ہے" مالدار شخص کی ٹال مٹول ظلم ہے"[3] امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ٹال مٹول کرنے والا مقروض قرض کی ادائیگی تک محبوس رہے گا۔ جب کہ صاحبین اور دیگر ائمہ مذاہب کا کہنا ہے: اس پر تنگی کے لئے قید کیا جائے گا۔ لیکن پھر اگر وہ قرض ادا نہ کرے تو اس پر پابندی لگا کر اس کے مال کو زبردستی فروخت کر دیا جائے گا اور قرض دہندگان کے درمیان قرض خواہوں کی طرح تقسیم کر دیا جائے گا۔ اور جب اس کا تنگدست ہونا ثابت ہو جائے تو چھوڑ دیا جائے گا، خوشحالی تک

---

[1]...... دیکھئے مؤلف کی کتاب "نظریة الضمان" ص ۲۹۹۔ [2] رواہ ابو داؤد والنسائی عن عمرو بن السرید وعلقه البخاری وصحیحه ابن حبان واخرجه احمد وابن ماجه والبیهقی (سبل السلام ۵۵/۳) [3] رواہ الجماعة (احمد واصحاب الکتب الستة) عن ابی هریرة (نیل الاوطار ۲۳۶/۵)

انتظار اور تنگدست میں آزاد کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قید محض قرض کی ادائیگی پر مجبور کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ مقروض شخص پر کسی قسم کی تنفیذ نہیں جیسا کہ اہل روما کا حال ہے۔

رہا مقروض پر حجر و پابندی (یعنی اسے ایسے تصرفات سے باز رکھنا جن سے قرض دینے والے لوگوں کی مصلحت کو نقصان پہنچتا ہو) تو امام ابو حنیفہ کے صاحبین نے اس شرط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے جب اس کے قرضے اس کے اموال کو اپنی لپیٹ میں لے چکے ہوں یا وہ اپنے قرضوں کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرتا ہو، متاخرین حنفیہ نے ذرائع کی روک تھام کے لیے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔

یعنی قرض دہندگان کی مصلحت کی حفاظت کے لئے جسے مقروض کے تصرفات سے ان کے حق میں نقصان پہنچ رہا تھا۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پر عمل کرتے ہوئے "پانے والے کی ٹال مٹول سے اس کی بے عزتی اور سزا جائز ہو جاتی ہے۔

فقہاء مالکیہ اور مذہب حنبلی کے متاخرین فقہاء نے استحساناً حجر و پابندی کی تائید کی ہے اور امام الشافعی نے اس صورت میں کہ جب مقروض کے قرض سارے مال پر حاوی ہو جائیں اس پر پابندی کے جواز میں موافقت کی ہے البتہ ٹال مٹول کی حالت وہ اسے لازم نہیں سمجھتے۔ اس لئے کہ قاضی زبردستی اس کے اموال بیچ کر اس کے قرضوں کی ادائیگی کا سامان کر سکتا ہے۔ تنگدست مقروض پر کوئی پابندی نہیں۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ اسے جس میں بھی نہیں رکھا جا سکتا۔ رہی اس کے اموال کی اس کی طرف سے زبردستی فروختگی تو جو فقہاء سابقہ دونوں حالتوں میں اس پر پابندی کو جائز کہتے ہیں۔ وہ اسے بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ کے صاحبین اس صورت میں مقروض کے اموال بیچنے کی اجازت دیتے ہیں جب قاضی اس پر پابندی عائد کرے اور فروختگی کی تاخیر میں کوئی گنجائش نہ پائے یا جب کبھی ابتداً قرض دینے والے مطالبہ کریں اور اپنے مطالبے میں معقول اسباب پیش کریں تو وہ ثمن (پیسے) قرض خواہوں کی تقسیم کی طرح ان میں بانٹ دیا جائے گا۔ مالکیہ نے صاحبین کی رائے سے اتفاق کیا ہے، امام شافعی اور حنابلہ نے بغیر پابندی کے بھی ابتداً مالدار مقروض کے مال کو فروخت کرنے کی اجازت دی ہے۔ ان تمام حالات میں قاضی کی معرفت، قرض دینے والوں اور مقروض کی موجودگی میں سامان والے بازار یا کسی اور بازار میں ثمن مثلی سے فروختگی کی ہوگی۔ اور ظاہری نیلامی کے ذریعے بلند نرخ تک پہنچنا ممکن ہے۔ اسلام میں نظام عدالت کے یہ اہم قواعد تھے جنہیں ہم نے "نظام الحکم فی الاسلام" کی بحث میں مختصراً بیان کیا ہے اس سے قبل باب خامس (پنجم) میں ہم عدالت اور حق کا ثبوت پیش کرنے کے طریقوں کے بارے میں تفصیل سے گفتگو کر چکے ہیں۔

الفصل الرابع ...... الدولة الاسلامية (اسلامی حکومت)

نشأة، اسلامی حکومت کے وظائف، خارجی تعلقات، تحفظات اور اسلامی حکومت کا ختم ہونا۔ یہ فصل ایک تمہیدی بحث اور پانچ اصلی مباحث پر مشتمل ہے۔

المبحث التمهيدی ...... مقدمات

المطلب الاول

اول...... دار الاسلام اور حکومت کے موجودہ مفہوم کے لئے تاریخی منشاء۔

ثانی...... دونوں مفہوموں میں تمیز۔

ثالث...... دونوں مفہوموں کے مراحل کا رخ۔

المطلب الثانی.....اسلامی حکومت کی اصطلاح کی بنیاد۔

۱.....ان لوگوں کے ذریعے جو ان مبادی کے اقتدار کے لیے حکومت کے جدید مفہوم کی اسلام کی سیاسی بنیادوں اور تاریخی واقع پر تطبیق میں غور کرتے ہیں۔

۲.....ان لوگوں کے واسطے سے جو اس زمانے میں تطبیق کے لئے اس اصطلاح کے لئے جدید صورت پیش کرنے کا قصد کرتے یا تحقیق کرتے ہیں۔

۳.....کیا اسلام حکومت کرنے کو واجب قرار دیتا ہے؟

المبحث الاول.....اسلامی حکومت کے ارکان، اس کی بنیادوں امتیازی حیثیت

المطلب الاول.....اسلامی حکومت کے ارکان

الرکن الاول......عوام

اول.....اس رکن کی مادی اعتبار سے اہمیت اور اسلامی حکومت کے مفہوم میں اس کی بنیاد ہونا۔

ثانی.....حکومت کے موجودہ مفہوم میں اس رکن کا اپنی نظیر سے مختلف ہونے کا بیان، کیونکہ اسلام ''لاعنصریۃ'' (نسل پرستی کا خاتمہ) مقرر کرتا ہے۔

الرکن الثانی......واقلیم (علاقہ)

اول.....مادی اعتبار سے اس رکن کا مقام اور حکومت کے موجودہ مفہوم میں اس کا اپنی نظیر سے اختلاف کا بیان، اس حیثیت سے کہ اسلام ''الا قلیمیۃ'' نے علاقے کو ثابت کرتا ہے۔

ثانی.....حکومت کے علاقے کا شمول (جن علاقوں پر حکومت مشتمل ہے)۔

۱.....جو علاقے کا جزء اساسی ہے:

الف.....زمین ب ملکی نہریں

ج.....ساحلی پانی۔ ملے ہوئے علاقے۔ براعظمی پھیلاؤ۔ داخلی پانی (آبی ذخائر، چھوٹی نہریں اور اندرونی سمندر)

۲.....جو پھیلاؤ یا ملک سے ملحق ہونے کے اعتبار سے ہو: حکومت کے نقل وحمل کے وسائل (کشتیاں، ٹرینیں اور ہوائی جہاز)

۳.....جو چیزیں اصلاً حکومت کے علاقے کا جزء سمجھی جاتی ہیں۔ لیکن ان پر حکومت یا دوسری حکومتوں کے فائدہ اٹھانے کے حقوق مرتب ہوتے ہیں۔

الف.....حکومت کے علاقے میں حکومتی نہروں کا واقع ہونے والا جزء۔

ب.....عمودی طور پر فضائی طبقات اور اس کی پیروی میں فضائی جہازرانی مواصلات اور نشری (براڈ کاسٹنگ) حقوق ہیں۔

۴.....کئی حکومتوں کے درمیان مشترکہ علاقے۔

۵.....وہ چیزیں جو نہ علاقے کا جزء سمجھی جاتی ہیں اور نہ انہیں کسی حکومت کا اقتدار حاصل ہوتا ہے۔ ان کا یوں سمجھنا ممکن ہے کہ پوری حکومت کا ایسا علاقہ جو پھیلاؤ کے اعتبار سے مشترکہ اور منقسم ہے۔ اور اس میں تقسیم کے حقوق یا مشترکہ فوائد اٹھانے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس میں ایسا کام مباح ہے جو دوسرے کو نقصان نہ دے۔ جیسے سمندری پانی کو گندا کرنا اور لائننگ وغیرہ سے فضاء کو آلودہ کرنا۔

الف.....سمندروں کے بالائی حصے۔

ب۔.....کائناتی فضا۔

الرکن الثالث.....اقتدار

تمہید:ا.....جدید مفہوم میں حکومت کے اقتدار کا نظریہ اور متبادل نظریات جیسے حکومت کا معیار۔

۲.....اقتدار کے مشابہ (اختیارات) سے تمیز جیسے اصلی کے علاوہ، فعلی طور پر غلبہ اور جیسے ملکیت کا حق اور فائدہ اٹھانے کے حقوق۔

اول.....اسلامی حکومت میں اس رکن کا اعتباری مقام، حکومت کے جدید مفہوم میں اس کا اپنی نظیر سے اختلاف کا بیان، اس حیثیت سے کہ اسلام یہ بات ثابت کرتا ہے کہ حاکمیت اللہ کے لئے ہے۔

ثانی.....اس حاکمیت کا نصاب یا ثابت ہونے میں اس کی ادنیٰ حد، اور دارالاسلام کا مفہوم ثابت ہونے کے لئے تاکہ اسلام کے احکام میں تطبیق ہو، اس میں اور ادنیٰ حد میں فرق۔

ثالث.....کیا دارالاسلام کے سارے اجزاء پہ اکیلے غلبے کی شرط ہے؟

المطلب الثانی

اسلامی حکومت کی نشأۃ وبنیاد.....صرف حکومت کے ارکانوں کے باہم پورے ہونے کی وجہ سے حکومت کی نشأۃ کی ابتداء۔

اول.....اسلامی حکومت کی بنیاد کے طریقے

ا.....مکمل طور پر جدید ارتقاء۔

۲.....قدیم عناصر سے جدید ارتقاء۔

ثانی.....اعتراف اور اس کی اقسام اور حکومتی میدان میں اس کے نتائج

النوع الاول.....کامل اعتراف

ا.... حکومت کا۔

۲.....اقتدار کا اور اسے ضروری سمجھنا، اقتدار کا اعتراف۔

النوع الثانی.....ناقص یا تمہیدی اعتراف

ا.....امت کا اعتراف۔

۲.....بغاوت کا اعتراف۔

۳.....خارج میں اقتدار کا اعتراف (منفی اقتدار)

النوع الثالث.....اسلامی حکومت کی شخصیت (امتیازی حیثیت)

حکومت کی اعتباری شخصیت کی وضاحت کرنا اور شخص اعتباری کی اقسام میں سے، بلندی میں حکومت کے مقام کا بیان کرنا۔

المبحث الثانی.....اسلامی حکومت کے خصائص اور موجودہ حکومت سے اس کا تعلق۔

المطلب الاول......اسلامی حکومت کے امتیازات

اول......اس کا نظریاتی حکومت ہونا اور حیات بشری کی اصلاح کے مبادی۔
ثانی......وجوبی اور اعتقادی طور پر پیام اسلام کی ادائیگی اس کا مقصد ہونا۔

المطلب الثانی......موجودہ حکومت سے اس کا موازنہ

اول......موجودہ حکومتوں کا مبادی اور ادیان کے ساتھ ارتباط کی انتہاء کا بیان۔
ثانی......کمیونسٹ حکومت سے موازنہ۔

المبحث الثالث......اسلام کی حکومت کی ڈیوٹی (ذمہ داری)

تمہید......اس سلسلے میں علماء نے جو تعریفات مقرر کی ہیں ان کا مطالعہ۔

پہلی ذمہ داری......داخل میں اس کی ذمہ داری

اول......ایسی ڈیوٹی جو معاشرے کی ضروریات کے اعتبار سے قائم ہوتی ہے۔
۱......امن ونظام کی حفاظت کرنا۔
۲......عدالت کا نظام اور انصاف قائم کرنا۔
۳......عمومی فائدہ اٹھانے کی چیزوں کا انتظام کرنا۔
۴......حکومت کی حفاظت کے لئے تیاری، اور عوام کو مشق کی دعوت دینا، اسلحہ بنانا۔
ثانی......ایسی ڈیوٹی جو حکومت اسلامیہ کے خصائص اور اہداف کے اعتبار سے قائم ہوتی ہے۔
۱......امت کی وحدت کو تقویت دینا اس کا تعاون اور حکومتی لوگوں کی بھائی چارگی۔
۲......ان بنیادی مصالح کو ثابت رکھنا جن پر شریعت کا دارومدار ہے (جس میں دین، جان، عقل، نسل اور مال کی حفاظت شامل ہے)۔
۳......زمین کی آبادکاری۔
۴......اسلامی آداب کی حفاظت۔
۵......اجتماعی طور پر عدل وانصاف کو قائم کرنا۔
۶......اسلامی نقطہ نظر سے افراد کے لئے حیات طیبہ کا اہتمام کرنا۔
۷......ویلفیئر اسٹیٹ (المجتمع الخیر) کو ثابت کرنا۔
۸......انسانی زندگی کے تمام گوشوں میں، بہتر، زیادہ صالح اور زیادہ افضل کو ثابت کرنے کے لئے مسلسل کام کرنا۔
۹......اندرون وبیرون دعوت پھیلانے کے لئے داعیوں کو تیار کرنا۔

دوسری ذمہ داری......خارج میں اس کی ذمہ داری

اول......جو ذمہ داری حکومتی زندگی کی ضروریات کی بنا پر قائم ہوتی ہے۔
۱......اسلام کی زمینوں کا دفاع اور مسلم قوموں کی آزادی اور اقلیتوں کی حفاظت۔

۲.....اسلامی حکومت کے علاقوں کے درمیان تعاون کی بنیاد رکھنا اور سیاسی عسکری، اقتصادی اور ثقافتی میدانوں میں ان کے درمیان وحدت کے آخری روابط اور ترتیب کو برقرار رکھنا۔ اوران کے اختلافات کو منظم طریقے سے حل کرنا۔

۳.....عالمی سالمیت کی بنیاد مضبوط کرنا۔

۴.....پورے عالم میں انسان کی عزت، انصاف، آزادی اور برابری کے مبادی کو قائم کرنا۔

ثانی.....وہ ذمہ داری جو حکومت اسلامیہ کے خصائص اور اہداف کے لحاظ سے بنتی ہے۔

۱.....غیر مسلم مخلصین کے ساتھ تعاون خواہ اہل کتاب ہوں یا غیر اہل کتاب۔

۲.....اسلام کی دعوت دینا۔

۳.....عمومی طور پر چرچ (عیسائی مشنری) مستشرقین اور ملحدوں کے شبہات کا رد کرنا اور خصوصی طور پر کمیونسٹوں کے شبہات کا رد کرنا۔

المبحث الرابع: حکومت کے تحفظات اور خارج میں اس کے استثنائات.....تحفظ سے مراد اس کی شرح اور اس اصطلاح کی تاریخ۔

المطلب اول: جن پر تحفظات اور استثنائات مشتمل ہیں.....حکومت کی امتیازی حیثیت، حکومت کی کشتیاں، ایجنسیاں، ادارے حکومت کی سیاسی وحدتیں (اکائیاں) اور سفارتیں (ایمبیسیاں)

المطلب الثانی.....تحفظات اور استثنات کی اقسام

اول.....عدالتی تحفظ۔

ثانی.....مالی تحفظ۔

ثالث.....استثنائات۔

الف.....تجارتی سرگرمی۔ خاص ملکیت۔

ب.....حکومت کی رضامندی کی حالت۔

المبحث الخامس.....اسلامی حکومت کی تبدیلی، اس کا خاتمہ اور اس کے آثار

المطلب الاول.....اسلامی حکومت کی حالت

النوع الاول.....اندرونی سیاسی ترتیب میں ڈھانچہ کی تبدیلی

۱.....انقلاب وتبدیلی کے ذریعے۔

۲.....بغاوت کے واسطے سے۔ انقلاب اور بغاوت میں فرق۔

النوع الثانی.....علاقائی حد میں تبدیلی (شمولیت یا کمی کے لحاظ سے)

اول.....اس کے ذریعے جو دوسری حکومت کے علاقے سے نہ لگ رہا ہو۔

۱.....شمولیت کے ذریعے۔

۲.....اس زمین پر غلبہ کے ذریعے جو دوسری حکومت کے زیرنگیں نہ ہو۔

ثانی.....جو دوسری حکومت کے علاقے سے لگ رہا۔

۱.....باہمی معاہدے کے ذریعے۔

۲.....تقادم (پیش قدمی) کے ذریعے۔

۳.....اسلامی نکتۂ نظر (جہاد) کی صورت میں فتح کے ذریعے جب اس کے اسباب موجود ہوں۔

المطلب الثانی.....اسلامی حکومت کا زوال

اول.....اسلامی حکومت کے ایک یا زائد ارکان کے زوال سے کلی طور پر زوال۔

ثانی.....تقسیم کے ذریعے جزوی زوال اور اقتدار کی وحدت کا خاتمہ۔

مندرجہ حالات میں اصلی عالی اختیار کا موقف!

الف.....علیحدہ حصے کو مجبور کرنے کے امکان کی حالت۔

ب.....اسے مجبور کرنے سے عاجزی اور اس کے تحت احتمالات کی حالت۔

۱.....علیحدہ ہونے والا حصہ جب اصلی عالی اقتدار کا معترف ہو اور اس کے ساتھ مرتبط ہے خواہ نام کی حد تک۔

۲.....علیحدہ ہونے والا جزء جب اقتدار عالی کا معترف ہو بلکہ اس کا دعویدار ہو کہ وہی اس کا مالک ہے۔

المطلب الثالث.....حکومت کی حالت کی تبدیلی یا اس کا پے در پے زوال پذیر ہونا۔

۱۔اول.....معاہدات پر اس کا اثر۔

۲۔ثانی.....حکومتی قرضوں پر اس کا اثر۔

۳۔ثالث.....حکومت کی املاک پر اس کا اثر۔

۴۔رابع.....قانون سازی پر اس کا اثر۔

۵۔خامس.....عدالتی احکام پر اس کا اثر۔

۶۔سادس.....افراد کی (جنسیت) قومیت پر اس کا اثر۔

المبحث التمهیدی: مقدمات.....اس میں دو مطلب ہیں۔

المطلب الاول:

دارالاسلام اور موجودہ حکومت کے مفہوم کی تاریخی بنیاد: فقرہ ۱.....مدینہ منورہ (یثرب) کی طرف ہجرت نبوی اور اس سے پہلے عقبہ کی جو دو بیعتیں ہوئیں وہ اسلامی حکومت کی ساخت وارتقاء کی بنیاد ہیں۔ یا ہمارے فقہاء کی اصطلاح میں دارالاسلام ہے اس لئے کہ اسی سے مسلمانوں کی مشرکین سے امتیازی حیثیت نمایاں ہوتی ہے اور یوں مدینہ منورہ میں ان کے لئے امن واستقرار کے بنیادی ستون کھڑے ہوگئے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا سیاسی اقتدار رونما ہوا اور یہی اقتدار آج کل حکومت سازی میں جوہری عنصر سمجھا جاتا ہے۔❶ اس اقتدار کی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ممارست اور مشق تھی جس کا ظہور اس وقت ہوا جب آپ نے مہاجرین وانصار کے درمیان ایک تحریر مرتب کروائی جو مدینہ میں یہودیوں سے صلح نامہ تھا۔ جس میں ان کے دین اور ان کے اموال پر معاہدہ کیا، ان کے لئے کچھ شرطیں رکھیں جن کا انہیں پابند بنایا۔❷ اور قرآنی شریعت اسلامی جماعت کے حالات کو منظم کرنے لگی تا کہ وہ اپنے معاملات اور اپنے ملک کی سیاست کے بارے میں تدبیر کرسکیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو قوانین اور شرعی انتظامات نافذ کرنے، نافرمانوں کی اصلاح کرنے مجرموں کو سزا دینے، معاہدوں کو قائم کرنے

❶.....النظم السیاسۃ للدکتور ثروت بدوی ۱/۳۷۔ ❷سیرۃ ابن ہشام المجلد الاول/۱ ۵۰ ط، الحلبی، ایک امت کی بنیاد رکھنے کا یہ عجیب اتفاق ہے جس سے تاریخ واقف ہوئی۔

اور دشمنوں سے جنگی معاملہ کرنے کی مہارت تھی۔ چونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ منورہ آمد کے بارہ ماہ بعد اسلام میں پہلا غزوہ ہوا: اور یہ غزوہ ابواء تھا جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قریش کے ارادے سے نکلے تھے۔ پھر قریش نے ودان میں آپ علیہ السلام سے صلح کرلی۔ ❶

تو تاریخ اسلام میں نکتۂ تحول (تبدیل ہوجانے) ہجرت ہوئی۔ جس سے جدید حکومت کی پیدائش ظاہر ہوئی۔ عرب میں پہلے سے اس کی مثال مشہور نہیں، فقہاء نے اس پر (دارالاسلام) کی اصطلاح کا اطلاق کیا ہے کیونکہ اس وقت (حکومت) کی اصطلاح مشہور نہ تھی نیز اس دور میں حکومت اور دارالاسلام کے دونوں مفہوموں میں تلازم تھا۔ اور یہ ملحوظ رہے کہ دارالاسلام کی حکومت اپنی ساخت کے آغاز میں ہی ممتاز تھی کہ یہ ایسی حکومت ہے جو متحد ہے اور اس میں ہر وہ شخص آسکتا ہے جس نے دعوت اسلام کو قبول کیا ہے اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر ایمان لایا ہے۔ جس کی بنیاد یہ ہے کہ اسلام کا حکم یا اسلامی شریعت اس حکومت کو چلا رہی ہے۔ اور اس کا امتیازی اختیار مختلف اسلامی علاقوں تک پھیلا ہوا ہے۔ ❷

فقرہ ۲..... رہا آج کل کی حکومت کا مفہوم تو یہ یورپ میں بابو یہ اقتدار ختم ہونے کے بعد سولہویں اور سترہویں صدی کے درمیانی عرصے میں ظاہر ہوا۔ اور جاگیری نظام یا سرمایہ داری جاگیردارانہ کا مبداء تباہ ہو کر رہ گیا جس کی بنیاد زمین کی ملکیت اور بعض امتیازات تھے جیسے لشکر کی قیادت یا ٹیکسوں کو جمع کرنا، علاوہ اس کے کہ بادشاہ کو حقیقی اقتدار صرف اپنی اس زمین پر جسے اس نے اپنے لئے جاگیر بنایا ہے جاگیروں کے باسیوں کا اجتماع اس حد تک پہنچ چکا ہے کہ انہیں قوم کہا جاتا ہے۔ جیسے اٹلی قوم اور فرانسیسی قوم، پھر اس سے معاشرے میں سیاسی اقتدار کے وجود کے ذریعے ایسا نظام وجود میں آیا جسے ”حکومت“ سے جانا پہنچانا جاتا ہے۔ اس لئے سیاسی غلبہ ہی سیاسی جماعت کی موجودہ صورت ہے۔

یوں ایک قومیت والی جدید حکومتوں کا ظہور پے در پے ہوا اور ان کے اقتصادی ارکان مضبوط ہو گئے جیسا کہ انگلینڈ، فرانس، اسپین، پرتگال، سوئٹزرلینڈ، ڈنمارک، ناروے، پولینڈ اور روس میں ہوا۔ اور یہ قاعدہ بن گیا کہ حکومتیں سرداری سے فائدہ اٹھائیں اور کسی اور اقتدار کے آگے نہ جھکیں۔

سن (۱۶۴۸ء) کانفرنس سے خاندانی حکومت کی فکر کی حد بندی ہوئی۔ ابتداء میں وہ یورپ کی مغربی حکومتوں تک محدود تھی۔ پھر اس کے ساتھ یورپی حکومت کے علاوہ باقی عیسائی حکومتیں مل گئیں۔ بعد میں سن ۱۸۵۶ م، اس میں وسعت پیدا ہوئی چنانچہ۔ اسلامی حکومت ترکی اور دوسری غیر مسیحی حکومتیں جیسے جاپان اور چین اس میں شامل ہوگئیں۔ ❸

ثانی..... دارالاسلام اور اسلامی حکومت کے مفہوم میں تمیز

۳..... اگرچہ دارالاسلام اور اسلامی حکومت کے دونوں مفہوموں کے درمیان تلازم کا وجود قائم تھا۔ کیونکہ دارالاسلام مادی عنصر کی اساس پر مرتکز (یعنی زمین یا علاقے پر) ❹ ہونے کی وجہ سے ممتاز ہے۔ رہی اسلامی حکومت تو اپنی سربراہی (یا استقلال) اور معنوی امتیازی حیثیت کی صفت کی وجہ سے ممتاز ہوتی ہے جو اہلیت اور اپنی رعایا کے اشخاص کی ذمہ داری کے علاوہ مستقل مالی ذمہ داری والی ہوتی ہے۔ جس کی ان کے اموال کے علاوہ مستقل مالیت ہوتی ہے جو بیت المال میں پیش ہوتی ہے۔ ❺ اسلامی حکومت مستقل تھی جو کسی اور اقتدار کے سامنے نہیں جھکتی۔

---

❶..... سیرة ابن ہشام ۱/۵۹۰۔ ❷ احکام القانون الدولی فی الشریعة الا سلامیة للدکتور حامد سلطان ص ۱۵۷۔ ❸ مبادی القانون الدولی العام للدکتور حافظ غانم: ص ۴۶، النظم السیاسیة حواله سابقه ص ۲۳، ۳۷۔ ❹ اس کی وضاحت دارالاسلام کے مفہوم سے ہوتی ہے۔ جیسا کہ ابو منصور بغداد کا قول ہے: جس ملک میں وہاں کے باشندوں کی طرف سے بغیر محافظ و پناہ اور جزیہ صرف کرنے سے دعوت اسلام ظاہر ہوگی اور وہاں کے ذمیوں پر مسلمانوں کا حکم نافذ ہوا گر وہاں ذمی ہیں اور اہل السنت کو وہاں کے بدعتیوں نے مقہور نہ کیا ہو۔ (کتاب اصول الدین لابی منصور عبدالقاهر بن طاهر التمیمی البغدادی المتوفی ۴۲۹ھ: ص ۲۷۰ وایضا: دارالاسلام و دارالحرب بحث المونف)۔ ❺ نظریة الالتزام العامه فی الفقه الاسلامی للاستاذ مصطفی الزرقاء: ف ۱۸۷۔

جیسا کہ اس میں حکام کی شخصیتوں کے علاوہ مستقل تھی۔ اور حاکم اقتدار پر امین کے درجہ میں ہوتا ہے اور امت کا نائب سمجھا جاتا ہے۔ ❶ یہ وہی معنی ہے جس کی طرف مقرر قانون کے فقہاء نے اشارہ کیا ہے جو اس بات کے قائل ہیں: کہ حکومت اس وقت پائی جاتی ہے جب سیاسی غلبہ پایا جائے، جس کی سند (رسید) کسی انسان میں نہیں، لیکن ایک مجرد معنوی شخص میں ہے جس کے لئے حکام کی شخصیتوں کے علاوہ دوام واستقلال کا نشان ہے۔ ❷

ثالث: دارالاسلام اور اسلامی حکومت کے دونوں مفہوموں کا مرحلہ وار رجحان

فقہی اصل اور بنیاد تو یہ ہے کہ اسلامی حکومت یا دارالاسلام ایک سیاست والا ہو اور تمام اسلامی علاقوں کو شامل ہو۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اسلامی سیاسی غرض برقرار رہے۔ جو مسلمانوں اور اسلام کی قوت ہے تاکہ وہ سب اکٹھے اور ایک ہاتھ (ایک طاقت) ہوں۔

جدھر رخ کریں ایک ساتھ کریں۔ اور انہیں چلانے والی ایک سیاست ہو جو سب کے لئے خیر اور مصلحت کا لحاظ رکھے۔ خلافت یا اسلامی حکومت ہجرت کی پہلی تین صدیوں کا لمبا عرصہ ایک ہی صف رہی اس کی بنیاد اسی پر ہے۔ اس کے بعد سابقہ بنیاد کے برخلاف دارالاسلام ٹکڑوں میں بٹ گیا۔

چنانچہ عباسی حکومت کے عہد میں علاقائی حکومتیں قائم ہوئیں۔ اور یوں عباسی خلافت چھوٹی چھوٹی حکومتوں میں منقسم ہوگئی: پورے عراق میں، ایران، شام، مصر اور شمالی افریقا، بعد میں اندلس میں، پھر اسپین میں دوسری اموی حکومت (۳۱۷-۴۲۳ھ) رونما ہوگئی۔ اور مغرب میں خلافت فاطمی (۲۹۷-۵۶۷ھ) میں قائم ہوئی جو بعد میں المعز لدین اللہ کے عہد (۳۶۲ھ) میں مصر منتقل ہوگئی یوں ایک ہی وقت میں تین اسلامی خلافتیں وجود میں آ گئیں، عباسی خلیفہ عراق میں، اموی خلیفہ اندلس میں، اور فاطمی خلیفہ افریقا، اٹلی، بلغاریہ میں اور شام کا بڑا حصہ تقسیم ہوگیا۔ ❸

تقسیم کے اہم عوامل میں سے اور اسلامی وحدت کی کڑیوں کو توڑنے میں وہ پہلا یا بڑا فتنہ تھا جو حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادت کے ساتھ ختم ہوا۔ اور دوسرا فتنہ جو کربلاء میں حضرت حسین بن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور ان کے آل بیت کی شہادت کے ساتھ ختم ہوا۔ مسلمانوں کے کئی حکومتوں میں منقسم ہونے، متعدد فرقوں گوناگوں آراء، اور اہل السنۃ وشیعہ میں اس اختلاف کے درمیان، تاتاری اور مغل بغداد میں خلافت عباسیہ پر ٹوٹ پڑے، انہوں اس کے نشانات مٹا ڈالے پھر دمشق پر قابض ہوگئے اس کے بعد عثمانی حکومت کا دور آیا، جس کا اسلامی علاقوں پر جھنڈا لہراتا تھا یہ حکومت سقوط اندلس اور وہاں اور یورپ کے باقی ماندہ علاقوں سے مسلمانوں کو نکالے جانے کی معاصر ہے۔ کیونکہ وہ دشمن کے سامنے کمزور ہوگئے تھے اور انہوں نے دشمن سے مدد کیا بلکہ مشترک دشمن سے حفاظت طلب کی یہ ان دنوں کی بات ہے جب (طوائف الملوکی) کا دور دورہ تھا۔

اس کے بعد حلومت عثمانیہ کمزور ہونا شروع ہوگئی: جس کی وجہ یہ بنی کہ مغربی آباد کاروں نے اسلامی علاقوں پر حملے کر دیئے انہوں نے

---

❶ ..... تفصیل کے لئے اور مولف کی کتاب ''موضوع دارالاسلام ودارالحرب ف/ ۲۰۔ ❷ ثروت بدوی حوالہ سابقہ ص ۲۴ وما بعدھا۔ اور یہ معلوم ہے کہ آج کل یہ بات حکومت کے خصائص میں سے ہے، جس کا فائدہ معنوی شخصیت کے ساتھ ہے یا قانونی شخصیت کے ساتھ، اسی وجہ سے یہ لازم ہوتی اور التزام کرتی ہے جیسے طبعی اشخاص پوری طرح ہوتے ہیں۔ حکومت کے لئے امتیازی قانون کے اعتراف پر مرتب ہوتا ہے علاوہ اس کے کہ حقوق سے استفادہ کرنے کی اہلیت، التزامات کو اٹھانا، حاکم اور غلبہ کے درمیان فرق کو ثابت کرنا ہے یعنی حکومت اکیلے ہی، حکام اشخاص کے سوا جنہیں اقتدار کی مشق ہوتی ہے مستقل قانونی حیثیت رکھتی ہے اور وہی وحدت اس کے لئے دوام واستقرار کی مہر ہے۔ (ص ۵۲) اسی مفہوم کو بیان کی اسلام نے سبقت کی ہے جیسا کہ پہلے بیان ہوچکا۔ ❸ مقدمہ ابن خلدون ص ۲۹۲ ط مصطفی محمد، الشرع الدولی فی الا سلام للدکتور نجیب الا رمنازی ص ۱۵۸ مقدمہ کتاب السیاسۃ لابی القاسم المغربی ص ۲۸۔

قومی (1) نعروں سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ان علاقوں کو آپس میں نگرانی، اختیار یا حکم کے ذریعے تقسیم کرنا شروع کردیا۔ اور یہ سلسلہ یوں ہی جاری رہا اور آخر کار ایک ہی وقت میں بڑے شہر کئی اکائیوں یا چھوٹی چھوٹی تقریباً پچاس اسلامی حکومتوں میں مستقل طور پر بٹ گئے۔

خلاصہ یہ ہوا...... دارالاسلام کا مفہوم اسلامی بنیاد کے خلاف، اسلامی زندگی کے اندر تقسیم ہونے اور اجزاء میں بٹ جانے کی جانب پھر چکا ہے۔

جس نے اسلام کی حکومت کو کمزور کر کے رکھ دیا ہے۔ اور اس پر زبردستی قبضہ کرنے والوں کے اقتدار کو پھیلا دیا ہے۔ اور استعمار کی قدیم وجدید کی مختلف صورتوں کی تکلیف اٹھانے پر مجبور کردیا ہے۔

۵۔..... رہی موجودہ حکومتیں تو یہ تنگ علاقائی اساس پر قائم ہونے کے بعد اپنے خصائص یا عناصر کو مکمل کرنے یا بڑھانے کی عادت کو اپنا چکی ہیں۔ جو (2) نظام، (3) سرداری اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے اور عزت وغلبہ اللہ تعالیٰ، اس کے رسول اور ایمان والوں کے لئے ہی ہے۔ (المنافقون ۶۳/ ۸) عزت کا مطلب بڑائی ہے اور اسے قائم رکھنے کا اہم سبب وہ استقلال ہے جو زمین پر غلبہ پانے کے لوازمات میں سے ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے اپنے مومن بندوں سے وعدہ کر رکھا ہے جو نیک اعمال کرتے ہیں۔

(قیادت) اور امتیازی قانون ہے۔ (4) البتہ مطلق سربراہی کا نظریہ موجودہ دور میں اصلی تنقیدوں کا نشان بن گیا ہے جسے اکثریت نے اس

---

(1)..... اس سلسلہ میں مغربی استعمار کی بنیادوں پر گفتگو کرنے کے لئے مستقل ضخیم کتاب کی ضرورت ہے اس کی بہت سے مصیبتوں میں سے یہ ہے کہ ہماری موجودہ نسل نے ایک علاقے کو کئی حصوں میں تقسیم ہوتے دیکھا ہے جو اس کے اقتدار کے ماتحت ہوتے یوں اس نے (بانٹو! اور حکومت کرو کہ) کے قانون پر عمل کرتے ہوئے بھائیوں کو متفرق کیا اور فتنوں کے بیج بوئے۔ (2) نظام: اس کا معنی ہے جماعت کی ایک پارٹی کے حکم سے جماعت کا مشورہ کرنا اور اس کی قراردادوں کو تسلیم کرنا، جیسے یوں بھی کہا جا سکتا ہے: حکام میں سے ایک اور محکومین میں سے ایک طبقے کا وجود، حقیقت میں حکومت کی قیادت وسربراہی اور اس کی طاقت کا اندرونی مظہر ہے (موجز القانون الدستوری للاستاذین عثمان خلیل والطماوی ص ۱۴) (3) سیادت وسربراہی: ایسا وصف یا خاصیت ہے جس میں سیاسی اقتدار حکومت کے اندر منفرد ہوتی ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ اقتدار عالی حکومت کا ہے اس سے اوپر کوئی اقتدار نہیں حکومت کسی کے زیرنگیں نہیں ہوتی البتہ سب پر فوقیت رکھتی ہے اور اپنے آپ کو سب پر لازم کرتی ہے نیز اس کا مقتضی یہ ہے کہ اصلی اقتدار حکومت ہی کا ہے یعنی اس کی اصل کسی اور اقتدار سے امداد نہیں طلب کرتی۔ سربراہی کی دو جہتیں ہیں: خارجی سربراہی اور داخلی سربراہی: پہلی ان خارجی تعلقات کے ساتھ خاص ہے جو حکومتوں کے مابین ہوتے ہیں۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ خارجی سربراہی والی حکومت کسی اجنبی حکومت کے سامنے نہیں جھکے گی اور برابری رکھنے والی تمام حکومتوں کے درمیان برابری ہوگی اسی بنا پر خارجی سربراہی سیاسی استقلال کے مترادف (ہم معنی) ہے جس کی تکمیل حکومتی جماعت کے اس اعتراف کرنے سے ہوتی ہے وہ محض سلبی دور والی ہے۔ رہی داخلی سربراہی یا نظام جیسا کہ میں نے ذکر کیا ہے اس کا ایجابی مطلب ہے اس کا مضمون یہ ہے کہ حکومت اپنے علاقے میں موجود تمام افراد اور ہیئات پر عالی اقتدار سے فائدہ اٹھائے گی۔ اور حکومت کا ارادہ ان سب لوگوں کے ارادے سے بلند ہوگا۔ یعنی حکومت کی سربراہی کامل ہے جو اپنے خارجی استقلال کو چاہتی ہے۔ اور اندرونی طور پر اس کی طاقت کی بلندی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے سربراہی کے بغیر کوئی حکومت نہیں؟ اور آج کل کے عرف میں اس لفظ کی جگہ (حکومت کے استقلال) کے لفظ نے لے لی ہے۔ (ثروت بدوی ۱/ ۴۰۔ ۴۳، حافظ غانم ص ۱۳ سابقہ حوالہ جات) قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے "اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لئے ایمان والوں پر غلبے کی ہرگز کوئی سبیل نہیں رکھی۔" (سورۃ النساء ۴/ ۱۴۱) سے سیاسی استقلال یا خارجی سربراہی کے اساسی مبدأ کے وجود کا قول اختیار کرنا ممکن ہے۔ (4) قانونی اور معنوی امتیازی حیثیت: یہ حکومت کا دوسرا خاصہ ہے اس کا مطلب ہے حکومت اکیلی مستقل قانونی حیثیت رکھتی ہے جو ان حکام کی شخصیتوں کے علاوہ ہے جو اقتدار کی مہارت رکھتے ہیں۔ اور ایسی اکائی اور وحدت ہے جس کے لئے دوام واستقرار کی مہر ہے جو ان لوگوں کے ختم ہونے سے زوال پذیر نہیں ہوتی جو حکم صادر کرتے ہیں۔ اور جو اقتدار اس سے فائدہ اٹھاتا ہے وہ تو جماعت اغراض کی خدمت کے لئے قائم ہے نہ اس وجہ سے حاکم کے لئے فوائد کی امتیازی حیثیت ثابت کرے۔ اور اسی پر یہ مرتب ہوتا ہے کہ معنوی شخص دوسرے پر لازم ہے اور اس کے ذمہ میں التزام ہے جیسے سارے طبعی اشخاص ہوتے ہیں۔ یعنی اس کے لئے حقوق سے فائدہ اٹھانے اور التزامات اٹھانے کی اہلیت ہوتی ہے جیسا کہ میں نے پہلے اشارہ کردیا ہے۔ (ثروت بدوی، المرجع السابق ص ۵۲ ومابعدھا)۔

بنا پر ترک کر دیا ہے کہ وہ معاشرے کے موجودہ حکومتی حالات سے میل نہیں کھاتا۔ ❶ اور عصر حاضر کا رخ اس طرف ہوا ہے کہ دو سطحوں سے سربراہی میں سے کسی ہونے کا امکان ہے:

علاقائی اور حکومتی، لہٰذا علاقائی تعاون کے میدان میں بعض قوموں اور امتوں کے نزدیک جمع ہونے کے وجوب کا ادراک پروان چڑھا جو حکومت کی صورت کا مختلف صورتوں میں تغایر ہوگا جو اس کے حالیہ تکوینی عناصر کے ساتھ ہوگا۔ اور ذاتی سربراہی کے عنصر میں ترمیم کے وجوب کا ادراک۔ اور براعظمی اتحادات ظاہر ہوئے۔ جیسے امریکی اتحاد جو گزشتہ صدی کے آخری سالوں میں پیدا ہوا۔ پھر دوسری عالمی جنگ کے بعد اس کی تنظیم میں جدت پیدا ہوئی۔ اور اسی طرح وہ یورپی اتحاد جو پہلی عالمی جنگ کے بعد عملی تحقیق کے دائرہ کی طرف رونما ہوا۔ بعد میں دوسری عالمی جنگ کے بعد اس کے اہم مظاہر ہویدا ہوئے چنانچہ (۱۹۴۹ء) میں یورپی مجلس وجود میں آئی۔ اور اس نے (۱۹۵۷ء) میں مشترک یورپی منڈیوں کے اتفاق کا معاہدہ کیا۔ دوسری عالمی جنگ کے بعد والے سالوں میں روس اور کمیونسٹ حکومتوں نے (۱۹۵۵ء) ❷ معاہدہ وارسو کیا۔ اس طرح موجودہ حکومتوں نے علاقائی حلقے میں وحدت یا اتحاد کی طرف رخ کیا تاکہ ان کی حالت مضبوط ہو اور ان کے اقتدار کی بنیادیں مستحکم ہوں۔

حکومتی سطح پر سربراہی کے مفہوم پر ایک جدید قید طاری ہوئی۔ اور قانونی نظریہ کی جانب سے نہ کہ واقعی فعلی نظریہ سے حکومتیں، حکومتی علاقائی تعلقات کے میدان میں مطلق تصرف کرنے والی نہ رہیں کیونکہ وہ اس عام حکومتی قانون کے زیر نگیں جو حکومتوں پر لازم ہے جس کی بنیاد ان اعتبارات اور اشاریات پر ہے جو ان کے ارادے سے عالی ہیں۔ اور جو حکومتوں اور حکومتی جماعتوں کے ساتھ مضبوط کرتا ہے۔ جیسے مثلاً: اقوام متحدہ کا منشور مطلق سربراہی کے آغاز میں اپنے خارجی مظہر میں ایک شرط کو متضمن ہے۔ چنانچہ جب اس نے چاہا جنگ کے اعلان میں حکومت کے حق کے برخلاف فیصلہ کیا۔ اس لئے کہ منشور جنگوں کو ختم کرنے کی فکر، امن کو لازمی طور پر سازگار بنانے اور حکومتی سلامتی پر قائم ہے۔ خلاصہ یہ ہوا: حکومتوں کا موجودہ رخ جو اجتماعی اور اتحاد کی طرف ہے وہ اس شرعی فکر کی اصل سے متفق ہے جو دار الاسلام ❸ کے تمام علاقوں میں سربراہی یا اقتدار کی وحدت کی جانب بلاتی ہے۔

المطلب الثانی...... حکومت اسلامیہ کی اصطلاح کی بنیاد

۱...... حکومت اسلامیہ کی اصطلاح کا حکم کے اسلامی نظاموں پر اطلاق کا سبب

۶ ...... مجتہد علماء حکومت کے لئے وہ عام نظریہ مقرر نہیں کیا جو اس کی نظریاتی اساسوں یا عملی بنیادیوں کو واضح کرے۔ بلکہ وہ تو تدبیریں مقرر کرتے اور ہر طاری ہونے والی حالت کی مناسبت سے آراء پیش کرتے ہیں۔ جیسا کہ اسلامی فقہ میں اکثر احکام کی ہی حالت ہے۔ لیکن اس بات کا لحاظ رہے وہ مبادی اور عام ثابت شدہ نظریات کی رہنمائی میں چلتے ہیں۔ بالکل اسی طرح، کیونکہ اسلامی حکومت کی عمارت جدید ستونوں پر قائم ہوئی ہے جو پوری طرح ان بنیادوں سے مختلف ہے جن پر روم وفارس کی حکومتیں قائم ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ اسلام نے حاکم کے غلبے کی رائے، اور محکومین کے دینی ودنیاوی معاملات میں اسلام کے بنیادی اصولوں کے علاوہ زیر نگیں رہنے کے نظریے کو ختم کر دیا ہے۔ پس آخرت کے معاملات ثواب وسزا میں صاحب اقتدار اکیلا اللہ تعالیٰ ہے اور دنیاوی احوال میں حکم کا نظام، مصالح کی حفاظت اور مفاسد کے

---

❶ ...... حافظ غانم حوالہ سابقہ ص ۱۳۴۔ ❷ احکام القانون الدولی فی الشریعة، حامد سلطان ص ۱۵۳، الحقوق الدولية العامة فؤاد شباط ص ۲۵۸۔ ❸ تفسير ابن كثير ۲۱۷/۴، السياسة الشرعية لا بن تيمية ص ۱۵۷، شرح ادب الدنيا والدين ص ۲۴۰، ۲۸۸، تفسير المنار ۱۱/۳، ۱۹۹/۴، ۱۸۸/۵، احكام القانون الدولى فى الشريعة لحامد سلطان ص ۱۲۷۔

خاتمے کے بارے میں زمان ومکان کی حالت کے مطابق شرعی قواعد پر اور عدل، شوریٰ، مساوات، ادلہ بدلہ کرنے، اخلاق، اور لوگوں کے درمیان جنس، زبان، رنگ یا علاقے ❶ کی تمیز نہ کرنے کی بنیادوں پر قائم ہوتا ہے۔

۷.....ہمیں یہ ملحوظ رکھنا چاہئے کہ موجودہ حکومت کے عناصر جن سے حکومت بنتی ہے اب بھی وہی ہیں جو ماضی میں اسلامی حکومت بنانے میں مکمل تھے۔ اور وہ یہ ہیں لوگوں کی جماعت، معین نظام کی فرمانبرداری، محدود اطاعت، بادشاہ یا سربراہی معنوی امتیازی حیثیت، یہی عناصر اور خصائص بھرپور طریقے سے اس حکومت نبوی میں موجود تھے۔ جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ میں قائم فرمایا تھا۔ تو مہاجرین وانصار میں پہلے مسلمان ہی حکومت کے عوام تھے شریعت اسلامی اس کا نظام، مدینہ منورہ اس کا علاقہ، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم صاحب اختیار تھے جس میں کوئی دوسرا اقتدار ان کے شریک نہ تھا اور جماعت اسلامی حکومت کی معنوی شخصیت کو پیش کرتی تھی جس کے کچھ حقوق تھے اور اس کے اوپر کچھ پابندیاں تھیں۔ اور جن معاہدات کو حاکم اعلیٰ طے کرتا وہ نافذ ہوتیں جو اس کی وفات سے نہ ختم ہوتے اور نہ توڑے جاتے۔

ہجرت ❷ سے پہلے عقبہ کی پہلی اور دوسری دونوں بیعتیں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول پر ایمان لانے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بات سننے اور ماننے پر اور آپ کی حفاظت ومدد کرنے پر ہوئی تھیں، یہی دونوں مدینہ منورہ کی حکومت بنانے پر اتفاق کی پہلی بنیادیں ہیں۔ ❸

اسی بنا پر مدینہ منورہ میں نبوی حکومت اس کی مستحق تھی کہ اسی پر حکومت اسلامیہ کا اطلاق کیا جائے۔ جسے وہ اجتماعی وسیاسی اصلاحات یقینی بناتی ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد خود انجام دی تھیں۔

چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مہاجرین وانصار کو جمع کر کے ان کے درمیان بھائی چارہ قائم فرمایا۔ مدینہ کے یہودیوں سے صلح کا معاہدہ کیا۔ یہ معاہدہ مسلمانوں اور دوسرے لوگوں کے درمیان اس دستور کے درجہ میں تھا جس نے مسلمانوں کے معاملات اور اندرون اور بیرون مدینہ اوروں سے ان کے تعلقات کو سمیٹا ہوا تھا۔ ❹ وہ بالکل ایسا ہی تھا جسے آج کل ''المیثاق الوطنی'' (ملکی منشور) کہا جاتا ہے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو تینوں اقتداروں (شرعی، عدالتی اور تنفیذی) کی مہارت تھی چنانچہ آپ علیہ السلام وحی اور خاص اجتہاد کے ذریعے لوگوں کے لئے اجتماعی زندگی گزارنے کے قواعد مقرر کرتے، جھگڑوں کا فیصلہ فرماتے، زکوۃ وصول کرتے، غنیمتیں بانٹتے، قبائل اور شہروں پر گورنر بھیجتے اور ان کے لئے (اختصاصات) اختیارات کی حد بندی فرماتے، شہروں میں قاضی بھیجتے، جنگی میدانوں کی قیادت فرماتے اور صلح نامے یا عارضی پیمان طے کرتے تھے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تصرفات کے ذریعے بالتدریج ایسا انتظامی نظام یا سسٹم قائم کیا جس کے نشانات واضح اور اس کی عمارت کے عناصر آپ علیہ السلام کی وفات سے دو سال پہلے پایہ تکمیل تک پہنچ چکے تھے اس لئے آپ نے ان شہروں کی طرف امراء اور گورنروں کو روانہ فرمایا جو آپ کی رسالت پر ایمان لا چکے تھے۔ آپ علیہ السلام ہر وقت اپنے صحابہ کرام سے مشورہ کرنے کے بڑے خواہش مند رہتے تھے، کاتبین وحی میں سے ایک صحابی آپ کے پاس بادشاہوں اور امراء کی طرف خطوط لکھنے کے لئے تیار رہتا، ان میں بعض کاتب لوگوں کی ضروریات یا ان کے تنازعات یا قبائل کے تعلقات اور ان دونوں کے درمیان حقوق کی تقسیم یا اس طرح کے اور امور تحریر کرتے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محض رسول ہی نہ تھے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ حاکم اور حکومت کے سربراہ بھی تھے۔ ❺

---

❶.....تفصیل کے لئے دیکھیں مؤلف کی کتاب ''دار الاسلام و دار الحرب''۔ ❷ پہلی بیعت ہجرت سے ایک سال تین ماہ پہلے ہوئی جب کہ دوسری بیعت ہجرت کے ایک سال بعد زمانہ حج میں ہوئی۔ (سیرۃ ابن هشام المجلد الاول ۱/ ۴۳۱، ۴۱۸، ط، الثانیة للحلبی) ❸ خواستہ ناخواستہ اس حکومت کا پھیلاؤ تھا کیونکہ یہ ایسی حکومت تھی جس کے تمام ارکان پورے تھے جیسا رو ما شہر کی یا سابقہ دور میں اثینا شہر کی حکومت تھی (مبادئ نظام الحكم فی الاسلام للدکتور عبدالحمید متولی: ص ۴۵۱، ۴۸۸) ❹ سیرۃ ابن هشام حوالہ سابقہ ص ۵۰۱۔ ❺ عبقریة الاسلام فی اصول الحکم للدکتور منیر العجلانی ص ۹۰۔۹۸ مبادئ نظام الحكم فی الاسلام للدکتور عبدالحمید متولی ص ۴۵۱۔

۸.....خلافت راشدہ انہی بنیادوں پر گامزن رہی جس پر حکومت نبوی قائم ہوئی تھی جس کے ساتھ وہ عمدہ اصلاحات بھی شامل ہوگئیں جو حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور میں عدالتی اور انتظامی سسٹم میں کچہریوں کے مقرر کرنے، قاضیوں کی تعیین کرنے اور اسلامی (۱) شہروں میں والیوں اور گورنروں کے اختیارات کی حد بندی کے ذریعے ہوئیں۔ البتہ سیدنا ابوبکر الصدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور میں عدالتی اقتدار، انتظامی اقتدار سے جدا ہوگیا جس کی دلیل حضرت ابوعبیدۃ رضی اللہ عنہ کا حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ قول ہے:

میں آپ کے لیے مال کی کفایت کروں گا'' اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آپ سے فرمایا: میں فیصلوں میں آپ کے لیے کافی ہوں۔ اموی اور عباسی دونوں خلافتیں عالم میں حکومت کی انتظامی تقسیمات اور والیوں اور گورنروں کے اختیارات کی تعیین کی وضاحت کے ساتھ حکومت کی قوت کا اشارہ اور حکم نافذ کرنے والی تھیں۔''

یہی حالت کئی سالوں تک حکومت عثمانیہ کی رہی۔

اور اس طرح اسلامی حکومت دس صدیوں کے لمبے عرصے میں ایسی حکومت کے لئے صحیح مثال بن گئی جس کے معاملات ایسے محفوظ طریقے پر مرتب رہے، جس کے ضمن میں وہ تمام امور آگئے جن کا موجودہ دور میں حکومت کے بنیادی اسباب مطالبہ کرتے ہیں، ساتھ ساتھ مرحلہ وار تبدیلی اور موجودہ علمی پیش قدمی کا فرق ملاحظہ رہے۔

۲.....موجودہ دور میں عملی شکل دینے کے لئے اسلامی حکم کے نظام کی صلاحیت

۹.....خلافت (یا امامت یا ایمان والوں کی امارت) یا کوئی سا بھی شوریٰ نظام جو دنیا و آخرت کی مصلحتوں کا جامع ہو سب کے سب ایک مدلول والے ہیں وہ اس سے مختلف نہیں جو آج کل نائبانہ دستوری حکم کے نظام متعارف ہیں۔

البتہ خلافت دینی اور سیاسی رنگ والی یا دینی و دنیاوی امور میں عمومی ریاست والی اور ہر ملک میں تمام مسلمانوں کے لئے ہوتی ہے۔ (۲) وہ شوریٰ کے اساس یا انتخاب کی بنیاد پر قائم ہے۔ اس میں شریعت اسلام کی تطبیق (عملی تشکیل) کا التزام ہوگا۔ اور اس میں معاشرے کے افراد کے درمیان حقوق اور ذمہ داریوں میں مکمل برابری کے اصول کارفرما ہوں گے۔ اگرچہ قوم، رنگ اور اقدار مختلف ہوں۔ حق کا انصاف کرنے کی عملی تشکیل کا قصد کرے گی۔ اور اپنے باشندوں کو ایسی مکمل آزادی فراہم کرے گی جو قول رائے اور تنقید میں کافی ہو اور اصلی فطری قدروں کے سائے تلے ہوں۔ (۳) اور حاکم اقتدار والا نہیں ہوتا، بلکہ امت اور شریعت دونوں اسلامی حکومت میں اقتدار والی ہوتی ہیں۔ (۴)

یہ ساری صورت حال موجودہ وقت میں نظریاتی اور عملی دونوں جہتوں سے ہے جو عملی تشکیل دینے کے قابل ہے۔ جیسا کہ اسلام کے ابتدائی زمانے میں تطبیق دی ہے، جس کی شرط یہ ہے کہ لوگوں میں بھرپور استعداد ہو، عقلی و تجرباتی ادراک، اچھی سمجھ بوجھ ہو ساتھ عملی تشکیل دینے کے زمانے کے وسائل کی رعایت رکھی گئی ہو، کیونکہ فقہ اسلامی کی بنیادوں میں لچک اور مصالح کی رعایت کرنا اور اجتہادی فقہی احکام میں تبدیلی کی قابلیت ہونا، ضرر ختم کرنا، انصاف قائم کرنا، ظلم و تعدی سے روکنا شامل ہے ان بنیادوں کے التزام سے لوگوں کے لئے اس حکم کی شکل کو اختیار کرنا آسان ہوگا جو ان اہداف کو ثابت کرے بجائے اس کے کہ کسی متعین نام کی قید یا شرط ہو جیسے نظام خلافت، اور یہ چیز اسلام میں تنگی و حرج کی بنیاد پر عمل کرنے سے حاصل ہوگی۔

---

(۱).....سیرۃ عمر بن الخطاب للاستاذین علی وناجی الطنطاوی ۱/۲۲۴، ۲۶۳، ۲/۵۴۸، ط الترکی بدمشق تاریخ الحضارۃ العربیۃ للاستاذ راتب الحسامی ص ۵۴، ۸۶۔ (۲) یہ صحیح نہیں کہ نظام خلافت اور اصولی اجماع محال کی ایک قسم ہے جیسا کہ بعض قانون دانوں کو وہم ہوا ہے اور جو بالفعل ان دونوں کے واقع ہونے کی دلیل کے ساتھ ہے (قارن الدکتور متولی ص ۵۴۸) (۳) نظام الحکم فی الاسلام اللدکتور عبداللہ العربی ص ۴۸۔ (۴) النظریات السیاسیۃ الاسلامیۃ اللدکتور ضیاء الدین الرئیس ص ۳۴۰۔

۳۔ کیا اسلام حکومت قائم کرنے پر زور دیتا ہے؟:

۱۰.....اسلام ایک مکمل دینی اور شہری نظام ہے اور حکومت کے قیام کے ساتھ مسلمانوں کا وجود لازمی ہے۔ جیسے میں نے پہلے اشارہ کیا ہے کہ ہر حکومت کا اہم رکن ایسا عام سیاسی عالی غلبہ ہے جس کی فرمانبرداری جماعت بنانے والے تمام افراد کریں۔ ❶ اسی بنا پر ہم اسلام کے علماء کی بھاری اکثریت (اہل السنۃ، مرجئۃ شیعۃ معتزلہ، صرف ان میں سے تھوڑے، خوارج سوائے نجدات کے) عالی حکومت قائم کرنے کے وجوب کو ثابت کرتے ہیں۔ (امارت، حکومت یا امامت کہہ لیں) یہاں وجوب سے مراد وہی معروف وجوب ہے جو علم اصول الفقہ میں ہے جو جمہور علماء کے نزدیک فرضیت کے معنی کے مترادف ہے اور علماء نے تو عملی طور پر کہا ہے: امامت (حکومت) فرض کفایۃ ہے ❷ ''علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا قول ہے: اس بات کا جاننا ضروری ہے کہ لوگوں کے معاملات کی ولایت وحکومت دین کا سب سے بڑا باب ہے دین کا قیام اسی کے ساتھ ہے۔ اس واسطے کہ انسانوں کی مصلحت اس وقت تک پوری نہیں ہوسکتی جب تک ایک دوسرے کی ضرورت کے لئے اکٹھے نہ ہوں اور اجتماع کے وقت ان کے لئے سردار کا ہونا ضروری ہے بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں تک فرمایا ہے: جب تین افراد سفر کے لئے روانہ ہوں تو وہ ان میں سے ایک کو امیر بنالیں۔'' اسے ابوداؤد نے حدیث ابی سعید اور ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے نقل کیا ہے۔ ❸

اور ابن حزم رحمہ اللہ کا کہنا ہے: تمام اہلسنت، تمام مرجئہ تمام شیعہ اور تمام خوارج کا امامت کے وجوب پر اتفاق ہے اور امت پر ایسے امام کی فرمانبرداری واجب ہے جو عادل ہو اور ان میں اللہ تعالیٰ کے احکام قائم کرے اور ان احکام شریعت سے ان پر سربراہی کرے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لے کر آئے ہیں۔

سوائے نجدات کے ان کا کہنا ہے: لوگوں پر امامت وحکومت قائم کرنا لازم نہیں ان کی ذمہ داری بس اتنی بنتی ہے کہ وہ آپس میں حق کا لین دین کریں۔ ❹ پھر جو لوگ امامت کو واجب کہتے ہیں ان کے بھی دو فریق ہیں: اکثر اشعریوں، معتزلہ اور عترۃ کا کہنا ہے: امامت شرعاً واجب ہے کیونکہ امام امور شرعیہ کو قائم کرتا ہے، اور شیعہ امامیہ کا قول ہے: امامت صرف عقلاً واجب ہے کیونکہ ایسے سردار کی ضرورت ہے جو باہمی ظلم سے روکے، لوگوں کے تنازعات اور جھگڑوں کا فیصلہ کرے اگر والی نہ ہوتے تو حکومت کا معاملہ منتشر ہوجاتا۔ جاحظ، بلخی، کعبی، ابوالحسن الخیاط اور حسن بصری کا قول ہے: امامت عقلاً اور شرعاً واجب ہے۔

ایک جماعت نے الگ راہ اختیار کی ہے (جن میں خوارج کی پہلی جماعت اور خوارج میں سے نجدات، ضرار، ابوبکر عبدالرحمٰن کیسان الاصم المعتزلی اور ہشام الفوطی شامل ہیں) ان لوگوں کا کہنا ہے: امامت جائز ہے واجب نہیں۔ اصم کا قول ہے: اگر لوگ باہمی ظلم سے باز آجائیں تو انہیں امام کی ضرورت نہیں۔

ہر فریق نے اپنی رائے پر طویل دلائل ذکر کئے ہیں جن کی یہاں گنجائش نہیں۔ ❺

المبحث الاول......اسلامی حکومت کے ارکان اس کی بنیاد اور اس کی امتیازی حیثیت۔

---

❶......النظم السیاسیة للدکتور ثروت بدوی ۱/۳۳۔ ❷مغنی المحتاج ۴/۱۲۹، شرح المواقف للجرجانی: ۸/۳۴۶ شرح العقائد النسفیة التفتازانی: ص ۱۴۲، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین الاشعری ۲/۱۳۳، حجة الله البالغة للدهلوی رحمة الله علیه ۲/۱۱۰، اصول الدین للبغدادی ص ۲۷۱، ط، استانبول، الا حکام السلطانیة للماوردی ص ۳، ولا بی یعلی ص ۳، نیل الاوطار ۸/۲۵۶ مقدمة ابن خلدون ص ۱۹۱ الحسبة لا بن تیمیه ص ۴،۷، السیاسة الشرعیة لا بن تیمیه ص ۱۶۱، النظریات السیاسیة الا سلامیة للریس ص ۱۴۴ اکلیل الکرامة فی مقاصد الا مامة لصدیق حسن خان ص ۷۔ ❸السیاسة الشرعیة، سابقه جگه۔ ❹الفصل فی الملل والنحل ۴/۸۷، المحلی ۹/۴۳۷م/۱۸۶۸، مراتب الا جماع ص ۱۲۴۔ ❺ تفصیل کے لئے دیکھیں: ''الامامۃ الکبریٰ، یہ دلائل نظام الحکم فی الاسلام'' کی بحث میں گزر چکے ہیں۔

المطلب الاول......اسلامی حکومت کے ارکان۔

تمہید

۱۱: موجودہ عرف میں حکومت......لوگوں کا ایک بڑا حصہ دائمی طور کسی جغرافی متعین علاقے میں بستا ہے اور اقتدار عالی یا متعین سیاسی نظام کے زیر نگیں ہوتا ہے حکومت کی اس روایتی تعریف سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے عناصر یا ارکان تین ہیں:

عوام یا افراد کا مجموعہ، علاقہ، حاکمانہ اقتدار، اور آج کل حکومتوں کی تعداد (۱۷۰) حکومتوں سے زیادہ ہے۔ اور حکومت کی تعریف دو وصفوں یا دو خاصیتوں سے کی جاتی ہے: اور وہ دونوں سربراہی اور معنوی امتیازی حیثیت یا قانونی حیثیت ہے تو سربراہی حکومت کا روایتی معیار ہے یعنی جو اسے دوسری جماعتوں سے ممتاز کرتا ہے۔ ❶ میں یہاں اسلامی حکومت کے دو ارکان کے بارے بحث کروں گا۔ اور وہ دونوں عوام اور علاقہ ہیں۔ ❷ اسی طرح میں سربراہی کے وصف پر بحث کروں گا جسے بعض دستوری قانون کے فقہاء حکومت رکن سمجھتے ہیں۔ ❸ اس بحث کے تین موضوع ہوئے: عوام، علاقہ اور سربراہی۔

پہلا رکن: عوام

اول......اس رکن کی مادی اعتبار سے اہمیت اور اسلامی حکومت کے مفہوم میں اس کا اساس و بنیاد ہونا۔

۱۲......عوام یا امت موجودہ مفہوم میں دو عناصر پر قائم ہے: مادی عنصر: تو وہ زمین کے کسی متعین حصے پر استقرار کا نام ہے۔ معنوی عنصر: تو وہ مشترکہ زندگی میں رغبت کا نام ہے۔ حکومت کے عناصر میں سے پہلا جو سمجھا جاتا ہے وہ عنصر انسانی ہے جو عوام کہلاتا ہے۔ جب اسے سیاسی قدیم حکومت سے ملایا جاتا ہے تو موجودہ حکومت کے افراد کی بھاری بھرکم تعداد کو اس کے امتیازات میں شمار کیا جاتا ہے۔ اسلامی حکومت بنانے کے مفہوم میں عوام، دارالاسلام کی وہ عوام ہے جن کا اجتماع ان مسلمانوں کے ذریعے ہوتا ہے جو اسلام کے پیام پر ایمان رکھتے ہیں جو ان کا دین، شریعت، عقیدہ اور سیاسی نظام ہے۔ اور ذمیوں میں سے یعنی غیر مسلم لوگوں کے ذریعے جو دارالاسلام میں مستقل قیام رکھتے ہیں۔ تو ان سب لوگوں سے اسلامی حکومت کی عوام بنتی ہے یا اس کے رعایا جو موجودہ مفہوم میں سیاسی قانونی رابطے کے ذریعے مرتبط اور جڑے ہوئے ہیں جو قومیت یا رعایا ہونے کا رابطہ ہے۔ مسلمانوں کی غرض اللہ تعالیٰ کی توحید، اس کی طرف دعوت دینے اور زندگی میں اسلامی دستور کی عملی تشکیل دینے کی دعوت دینے میں منحصر ہے اور یہ غرض عمومی ہے جو ہر جگہ، لوگوں میں تمیز کئے بغیر ہے البتہ (اگر تمیز ہے تو وہ) عقیدے، فضیلت، قناعت اور مقابلہ کی بنیاد پر ہے جسے لفظ تقویٰ سموئے ہوئے ہے۔ مسلمانوں کی مدینہ منورہ ہجرت اور انصار سے ان کی ملاقات کا بنیادی ہدف ایسی عوام کی بنیاد کو وجود دینا تھا جو پہلی اسلامی حکومت بنانے والی ہو۔ اس لئے کہ حکومت کے لئے یہ ممکن نہیں کہ وہ باشندوں سے خالی ہو کر رہے۔ جیسا کہ اسلام کی شریعت کو نافذ کرنا اس پر ایمان رکھنے والے مکلفین کے وجود کا مطالبہ کرتا ہے۔ کبھی وقتی طور پر حکومت کی عوام کے ساتھ عصری زبان میں امن کے طلبگار یا اجنبی لوگ پائے جاتے ہیں۔

ثانی: حکومت کے جدید مفہوم میں اس رکن کا اپنی نظیر سے اختلاف......اسلامی حکومت میں عوام جسے کہا جاتا ہے حکومت کے موجودہ مفہوم میں جسے عوام کہا جاتا ہے اس سے مختلف ہے۔ چنانچہ موجودہ مفہوم میں عوام یا امت وہ لوگ ہیں جو جغرافیائی حدود میں بند اور

---

❶......النظم السیاسیة، ثروت بدوی ص ۲۸، ۴۰ حافظ غانم حواله سابقه ص ۱۲۴، ۱۲۸ احکام القانون الدولی فی الشریعة ص ۲۱۲۔ ❷ یہ معلوم ہے کہ اسلامی حکومت (اپنے قانونی مظہر میں) یورپی حکومتوں کی بنیادوں سے سبقت لے گئی۔ کیونکہ اس کا علاقائی، عوامی اور ذاتی اختیار کا عنصر مکمل ہے (احکام القانون الدولی لحامد سلطان حوالہ سابقہ ص ۲۳۱۔ ❸ موجز القانون الدستوری، عثمان خلیل و الطماوی ۱۰۔۱۴

منحصر ہوں ایک علاقے میں رہتے ہوں: اس علاقے کے افراد میں، خون، جنس، رنگ، اصل، زبان، دین یا عادات ومصالح ❶ مشترکہ کے روابط ہوں یعنی اکثر اوقات عوام عنصری بنیاد پر قائم ہوتے ہیں۔

رہا اسلامی حکومت میں عوام کا مفہوم تو وہ ان اغراض ومبادی کی اساس پر قائم ہوتا ہے جن کی بنیاد وہ نظام ہے جو انسانی زندگی کے لئے ٹھیک ہے جسے اسلام لے کر آیا ہے اور وہ مادیت یا قبلیت یا علاقائی اور قومی عصبیت سے جنگ پر قائم ہے۔ اصل میں رابطہ عقیدہ میں وحدت ہے یعنی رائے اور وجدان میں، تو جس شخص نے (خواہ جس قوم، رنگ اور وطن کا ہو) اسلام کو سینے سے لگایا، اسی طرح جن غیر مسلموں نے اسلام کے احکام کی پابندی کی اور دار الاسلام میں مقیم ہوئے۔ تو وہ اسلامی حکومت کے باشندے ہیں۔ جس سے پتہ چلتا ہے کہ اسلام کی نظر انسانی ہے اور دینی سمجھ کے لحاظ سے عالمی ہے۔ جس اساس پر حکومت بنانے والے افراد یکجا ہوتے ہیں وہ زمین، رنگ یا زبان وغیرہ نہیں، بلکہ حکومت سے ربط وتعلق کی بنیاد یا عقیدۂ اسلام کا اقرار ہے یا اسلامی حکومت سے سیاسی دوستی ہے۔

۱۴..... یہیں سے اسلام میں قومیت اور امت کے مفہوم کی حد بندی ہو جاتی ہے..... گو اسلام کے مفہوم میں امت وہ نہیں جس کے افراد کے درمیان قومی وحدت رنگ، زبان یا ایک جگہ ہونے کا ربط ہو، بلکہ ان کے درمیان اتحاد کا ذریعہ عقیدہ اور اخلاق کا رابطہ ہے۔ رہی قومیت تو اسلام کی نظر میں ایسا تنظیمی رابطہ ہے جو ایسی جماعت کو یکجا کرتا ہے جو جغرافیائی حدود والی زمین پر رہتی ہے وہ اپنے مشترکہ معاملات اور مصالح میں مددگار رہتی ہے دوسری اقوام سے علیحدگی کے بغیر جو زمین کے دوسرے ٹکڑوں پر بستے ہیں۔ یوں یہ عالم کے اطراف میں پھیلی بے شمار قومیتوں کے درمیان تعارف وباہمی الفت کی دعوت ہے۔ علیحدگی اور تعصب کی دعوت نہیں۔ ❷

اس کی دوسری تعبیر یہ ہے: قومیت کی ہر موجودہ صورت اسلام کے مبادی کے منافی ہے اس لئے کہ اسلام لوگوں کے درمیان مکمل مساوات کی بنیاد کو ثابت کرتا، مسلمانوں کی وحدت کو بھائی چارے کی بنیاد یا ایک عقیدے اور اخلاقی نظریے میں اشتراک کی بنیاد پر قائم کرتا ہے۔ ایسی وحدت جو قوم، ساخت اور زبان کی حیثیتوں سے بالاتر ہے اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد عالی ہے: اے لوگو! ہم نے تمہیں ایک مرد اور عورت (کے ملاپ) سے پیدا کیا ہے اور تمہیں قومیں اور قبائل (اس لئے) بنایا تاکہ تم آپس میں ایک دوسرے کی پہچان کر سکو تم میں سے اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے عزت مند وہ ہے جو تم میں سے سب سے زیادہ متقی ہو۔ (الحجرات ۴۹۔ ۱۳)

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: کسی کو کسی پر اگر کوئی فضیلت ہے تو وہ صرف دینداری یا پرہیزگاری کی بنا پر ہے سب لوگ حضرت آدم کی اولاد ہیں اور آدم علیہ السلام مٹی سے پیدا کئے گئے (لہٰذا) کسی عربی کو کسی عجمی (غیر عربی) پر اور نہ کسی عجمی کو کسی عربی پر اور نہ کسی گورے کو کسی کالے پر اور نہ کسی کالے کو کسی گورے پر کوئی فضیلت حاصل ہے اگر ہے تو محض تقوے کی وجہ سے۔ ❸

اور اسی طرح آپ علیہ السلام نے فرمایا: اے قریشیو! اللہ تعالیٰ نے تم سے جاہلیت کا غرور آباء واجداد کے ذریعہ بڑے پن کو دور کر دیا ہے، لوگو! تم سب حضرت آدم علیہ السلام سے تعلق رکھتے ہو اور حضرت آدم مٹی سے پیدا کئے گئے، (اس لئے) نسب کوئی فخر کی چیز نہیں۔ عربی کو عجمی پر اور نہ عجمی کو عربی پر کوئی فضیلت حاصل ہے تم میں سے ”اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے عزت مند وہ ہے جو تم میں سے سب سے زیادہ پرہیزگار ہو“ ❹۔

---

❶..... حافظ غانم، حوالہ سابقہ ص ۱۲۵ ثروت بدوی ص ۲۹ احکام القانون الندوی فی الشریعۃ لسلطان ص ۲۱۵۔ ❷ نظام الحکم فی الاسلام للدکتور العربی ص ۵۵ النظریات السیاسیۃ الاسلامیۃ للریس ص ۳۳۹ نظریۃ الاسلام السیاسیۃ للمودودی ص ۴۷، ۵۲ العرب والاسلام لابی الحسن علی الندوی ص ۸۵ حامد سلطان حوالہ سابقہ ص ۱۱۱، ۱۴۱، ۱۵۵، ۱۸۳، ۲۱۷ نحو مجتمع اسلامی لسید قطب ص ۹۲ منہاج الاسلام فی الحکم لمحمد اسد ص ۷۱ الاسلام عقیدۃ وشریعۃ للاستاذ محمود شلتوت ص ۳۶۲، ط ۱۹۵۹۔ ❸ رواہ احمد فی مسندہ (مجمع الزوائد ۳/۲۶۶) قال الہیثمی ورجالہ رجال الصحیح۔ ❹ رواہ الترمذی وابو داؤد وعن ابی ہریرۃ بلفظ مقارب لہٰذا (سنن ابی داؤد: ۲/۶۲۴، جمع الفوائد: ۲/۳۹۸، الترغیب والترہیب: ۳/۵۷۳، ۶۱۴)۔

ایک اور حدیث میں ہے" وہ شخص ہم میں سے نہیں جو عصبیت کی طرف بلائے، اور نہ وہ ہم میں سے ہے جو عصبیت پر لڑے اور نہ اس کا ہم سے تعلق ہے جو عصبیت پر مرجائے" ❶ اور یہ اس وجہ سے کہ اسلام نے عصبیت کے اس محل کو گرادیا ہے جو قتل کرنے والا ہے اور بیماری والے مادیت کے مینار کو زمین بوس کردیا ہے جس سے بغض پیدا ہوتا ہے کیونکہ وہ جماعتوں کو منتشر کرتی، کینوں، فتنوں اور جھگڑوں کو جنم دیتی ہے اور انسانیت کو اس کے عالمی محل میں اتارا اس واسطے کہ وہ باہم بھائی چارے، محبت اور سلامتی کا راستہ ہے۔ ❷

دوسرا رکن......علاقہ

اول...... مادی اعتبار سے اس رکن کی اہمیت اور حکومت کے موجودہ مفہوم میں اس کا اپنی نظیر سے اختلاف

۱۵......اسلامی حکومت کا علاقہ تمام اسلامی جگہوں کو شامل ہوتا ہے جب کبھی اس کا قطعۂ ارض وسیع ہوگا تو وہ دارالاسلام کی حدود میں محدود ہوگا۔

دارالاسلام (اس جگہ کا نام ہے جو مسلمانوں کے قبضہ میں ہو) ❸ اور یہ یعنی ضمناً اسلامی حکومت کے علاقے کی حدود ثابت یا دائمی نہیں ❹ اس لئے کہ شرعی طور پر پوری دنیا تک اسلامی دعوت پہنچانا واجب ہے اس وقت اسلام کے غلبے کے منتقل ہونے کی وجہ سے دوسرے علاقوں تک حدود منتقل ہوجاتی ہیں۔

جوں جوں مسلمانوں کے اقتدار کا دائرہ وسیع ہوا اسلامی علاقے بھی پھیلتے جائیں گے۔ اسلام کے فقہاء کے نزدیک وطن سے مراد صرف وہ جگہ ہے جہاں کوئی شخص مستقل قیام کرتا ہے یعنی وہ شہر جہاں وہ عموماً رہتا ہے یا اس کی رہائش کا مقام۔ اور جب اسلام کے پھیلاؤ کا غلبہ رک جائے گا تو علاقہ ضرورت اور حالات کے دباؤ کے تحت ان حدود

تک محدود ہوجائے گا جن کا پاس وہ غلبہ رکا (Stop) ہو اور دارالاسلام کی حدود واقعی طور پر ان حدود کی جانب سے مقید ہوجائیں گی۔ ❺ الا یہ کہ اسلام جب جغرافیائی یا مادی رکاوٹیں دور کرتا ہے جن پر قومی وطن کا نظریہ قائم ہوتا ہے تو وہ مطلقاً وطن کے نظریئے کو بے کار نہیں کرتا، اس واسطے کہ اپنے وطن سے تعلق ہونا ایک فطری امر ہے، بلکہ اس کی محبت روح اور اس کے احساسات کو سرشار کردیتی ہے لہٰذا وہ کون سا اسلام ہوگا جو اکیلا اس نظریے کے لئے اچھے معنی پر باقی رہے گا: اکٹھے ہونے باہمی بھائی چارے، آپس کے تعاون، خوشی و غمی میں شرکت، نظام اعلیٰ ❻ مشترک ہدف کے گرد وطن میں بھائیوں کے ساتھ جمع ہونے کا معنی و مطلب ہے۔ دوسرے انداز سے وطن شعور میں رائے کا نام ہے نہ

---

❶ ......رواہ ابوداؤد عن جبیر بن مطعم (سنن ابی داؤد ۲/ ۶۲۵)۔ ❷ جب موجودہ حکومت کا نظام امت کے اس نظریے پر قائم ہے جو اپنے افراد کے درمیان قوم، زبان اور دین کے روابط یا اقتصادی، جغرافیائی یا تاریخ تعلقات بحال کرتی ہے تو امت کا وہ مفہوم جس پر مسلم حکومت کا نظام قائم ہے بہت زیادہ وسیع ہے اس میں ہر وہ شخص شامل ہے جو اسلام پر ایمان رکھتا یا اسلام کے احکام کی پابندی کرتا ہے خواہ اس کی کوئی سی قوم، رنگت، اصل یا زبان ہو، اس واسطے کہ اسلامی اخوت کا رابطہ قومی، علاقائی رابطے یا کسی مخصوص شہر میں رہائش سے بڑھ کر ہے۔ ❸ شرح السیر الکبیر ۳/ ۸۱، دارالاسلام ودار الحرب للمؤلف۔ ❹ مدینہ کی حکومت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں علاقے کے رکن سے مراد مدینہ منورہ اور اس کا نواحی علاقہ تھا پھر آپ کے عہد میں حکومت کا علاقہ بڑھنے لگا پھر اسی طریقے سے آپ کے خلفاء کے عہد میں بڑھتا رہا۔ ❺ رہنمونے کی جانب سے تو اسلامی حکومت کا علاقہ محدود نہیں۔ اس کی حالت مکلف بنانے مطلقاً خطاب کی سی ہے جو کسی محصور و متعین علاقے کے ساتھ محدود نہ ہو اور نہ قومی یا مقامی رابطے سے مقید نہ ہو بلکہ وہ ایسا خطاب ہے جو ہر قید سے آزاد ہو اور مسلمانوں اور تمام انسانوں کی جانب ہو اور علاقائی روابط سے قطع تعلق کرکے، یعنی شریعت علاقائی رنگ والی نہیں بلکہ عمومی اور عالمی رنگ والی ہے البتہ حکومت اسلامیہ کا اقتدار واقع میں دارالاسلام کی حدود تک محدود ہے۔ اس واسطے کہ اسے دارالاسلام سے باہر اپنے احکام کو زبردستی نافذ کرنے کی قوت نہیں۔ (قارن، التشریع الجنائی الاسلامی ۱/ ۲۷۸ واحکام القانون الدولی فی الشریعۃ لحامد سلطان: ص ۱۱۱، ۱۸۴، ۲۳۱، الاسلام واوضاعنا السیاسیۃ للاستاذ عبدالقادر عودۃ ص ۲۲۱۔) ❻ نحو مجتمع اسلامی لسید قطب ۹۶ الاسلام والحیاۃ للدکتور محمد یوسف موسیٰ: ص ۱۸۹۔

کہ زمین کا وہ ٹکڑا جس میں ہم زندگی بسر کرتے ہیں۔ یہ وہ نظریہ ہے جس کے سائے تلے ہر قوم، رنگ اور زمین کے لوگ یکجا ہوتے ہیں (۱) جیسے حکومت کے جدید مفہوم میں (عوام) کا رکن اپنی نظیر سے مختلف ہوتا ہے کیونکہ اسلام (لاعنصریت) غیر مادیت کو ثابت کرتا ہے پس اسلام کی حکومت وہ مادی اور محدود حکومت نہیں جس کی حدود قوم، جنس اور مادی زمین کی حدود سے ملی ہوئی ہوں۔ بلکہ یہ ایک نظریاتی حکومت ہوتی ہے جو اس حد تک پھیلتی چلی جاتی ہے جس سے اس کا عقیدہ ملتا ہے چہ جائیکہ وہاں اسے امتیازات ہوں جو قوم، رنگ یا علاقے کی بنیاد پر قائم ہوں۔ (۲) بالکل ایسے ہی کیونکہ (علاقہ) ملک حکومت کے جدید مفہوم میں اپنی نظیر سے مختلف ہے اس لئے کہ اسلام (غیر علاقیت) کو ثابت کرتا ہے۔ (۳)

ثانی.....حکومت کے علاقے میں شامل مقامات

۱۶.....فقہاء نے دارالاسلام کی جو تعریف کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے اسلامی حکومت کا علاقہ ہر اس جگہ یا شہروں کے اس جزء کو شامل ہوتا ہے جو مسلمانوں کے اقتدار کے زیر نگیں ہو۔ (۴) اس بنا پر مندرجہ ذیل مقامات حکومت کے علاقے میں شامل ہیں۔

ا: جو علاقے کا بنیادی جز ہو.....حکومت کا علاقہ ہر اس مقام کو شامل ہوگا جو اس کی جغرافیائی یا طبعی ساخت میں داخل ہو اور وہ یہ ہیں۔

الف۔ زمین.....یعنی خشک حصہ یا وہ ٹکڑا جس پر مسلمان لوگ بستے ہوں اور اپنے اقتدار یا اختیار وولایت کی فرمانبرداری کرتے ہو۔ خواہ وہ جگہ شہر ہو گاؤں ہو، صحراء، جنگل، پہاڑ یا جزیرہ ہو۔ (۵)

اسی طرح زمین کے اندر کے مندرجات حکومت کے تابع سمجھیں جائیں گے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ زمین سے نکلنے والی معدنیات اور زمین میں گاڑی ہوئی چیزوں پر مصالح عامہ کے خمس واجب ہے (۶) اور باقی مالک کا حصہ ہے۔ اور یہ یعنی زمین کی ملکیت اوپر نیچے کی ملکیت کے تابع ہونے کا تقاضا کرتی ہے، شرعی قاعدہ پر عمل کرنے سے ثابت ہے۔ (جو شخص کسی چیز کا مالک ہوا تو وہ اس کے ضروری امور کا بھی مالک ہو گیا)۔

ب: ملکی نہریں.....یہ وہ نہریں ہیں جو دارالاسلام کی زمینوں میں اپنے منبع وسرچشمہ سے بہتی ہوئی اپنے مصب (نہر کے پانی گرنے کی جگہ) تک جاتی ہیں جیسے مصر، شام اور عراق وغیرہ کی نہریں۔

ج: ساحلی پانی یا علاقائی سمندر.....یہ سمندر کی محدود قسم ہے جو حکومت کی اس زمین سے ملی ہوتی ہے جس کی حدود سمندر تک پہنچتی ہیں اور اس کا دارالاسلام کے تابع ہونا اس بنیاد پر ہے کہ مباح چیز کو جمع کیا جائے۔ نیز جس مباح چیز تک پہلے کوئی نہ پہنچا ہو تو جو پہنچا وہ اسی کی ہے جیسا کہ آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے۔ (۷)

---

(۱).....یہ ملحوظ رہے کہ موجودہ مفہوم میں حکومت کا علاقے سے تعلق ایسا رابطہ ہے جس کی بنیاد نئی ہے سترہویں صدی تک اس کے وجود کا پتہ چلتا ہے اور بیسویں صدی میں اعتماد حاصل کرلیا۔ یونان وروم کے نزدیک علاقہ حکومت کے بنیادی عناصر میں سے نہیں تھا۔ بلکہ حکومت اور علاقے میں ربط کا آغاز جو ہوا، قانونی ادراک میں اس کا اظہار درمیانی صدیوں میں ہوا۔ (حامد سلطان حوالہ سابقہ ص ۲۲۸) (۲) بحث الفرد والدولة فی الشریعة الدکتور عبدالکریم زیدان ص ۱۴۔ (۳) للتفصیل (۴) بحث: دارالاسلام ودارالحرب (۵) رد المحتار ۲۷۷/۳، ط الحلبی۔ (۶) ر: زکاۃ۔ (۷) رواہ ابو داؤد عن اسمر بن مضرس بلفظ: اتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فبایعتہ، فقال: (من سبق الی مالم یسبق الیہ مسلم فھو لہ) (نیل الاوطار ۳۰۲/۵)

اسی حکم میں وہ علاقہ ہے جو ملا ہو (یا ملایا گیا ہو یا تکمیلی) ❶ کہلاتا ہے اسے دارالاسلام کا جزء سمجھا جائے گا۔ نیز براعظمی پھیلاؤ اسی جیسا ہے۔ ❷ رہے وہ اندرونی پانی جو دارالاسلام کی زمینوں کے اندر ہیں تو وہ بالاتفاق مسلم حکومت کے علاقے کا جزء ہیں کیونکہ وہ مسلمانوں کے اقتدار کے تابع اور ان کے ماتحت ہے۔

۲.....جو علاقہ پھیلاؤ میں ہو یا علاقے کے ساتھ ملحق (Supplementary) سمجھا جائے۔

۷.....حکومت کے نقل وحمل کے وسائل جیسے کشتیاں، حکومتی ٹرینیں جو دوسری حکومت کے علاقوں سے گزرتی ہیں تو انہیں دارالاسلام کے علاقے کا پھیلا ہوا جزء سمجھا جائے گا۔ پھر اگر یہ وسائل جنگی ہوں تو وہ اسلامی حکومت کی سربراہی کے زیرنگیں ہوں گے اور احناف وغیرہ کے اتفاق سے ان پر شریعت منطبق ہوگی ان لوگوں کا اس پر قیاس ہے کہ اسلامی لشکرگاہ کی زمین دارالاسلام کا جزء ہے اور اگر یہ وسائل تجارتی یا شہری ہوں تو مسلک حنفی کی بنیاد جو ثابت کی جاتی ہے کہ مسلم اقتدار کو دارالحرب کے جرائم پر کوئی اختیار نہیں۔ اگر وہ دارالحرب کی تابع فضاؤں زمینوں یا پانیوں میں ہوں تو اسلامی حکومت کی سربراہی کے زیرنگیں نہیں ہوں گی۔

اور اگر ان جگہوں میں ہوں جو دارالاسلام کی تابع ہیں یا وہ علاقے آزاد ہیں کسی کے تابع نہیں۔ جیسے اگر سمندر کے وسط میں ہوں تو وہ اسلامی حکومت کے زیرنگیں ہوں گی اور ان پر شریعت لاگو ہوگی۔ اور چونکہ آج کل ان وسائل پر دوسری حکومت کی زمینوں میں حکومت کے اختیار کے تابع رہتے ہیں اس قاعدہ پر عمل کرتے ہوئے۔ (حکم کا دارومدار اپنی علت کے وجود وعدم پر ہوتا ہے)۔

احناف کے علاوہ کی رائے کے مطابق جو اس بات کے قائل ہیں کہ حکومت اسلامی کی رعایا کو ان جرائم کی سزا جن کا ارتکاب خواہ وہ کسی بھی جگہ کریں، دارالاسلام واپس آنے پر دی جائے گی: یہ وسائل مطلقاً اسلامی حکومت کے زیرنگیں رہیں گے خواہ دارالحرب کے تابع علاقوں میں ہوں یا دارالاسلام کے تابع علاقوں میں یا آزاد علاقوں میں ہوں۔ ❸

۳.....جو مقامات حکومت کے علاقے کا جزء تو ہوں لیکن اس پر فائدہ اٹھانے کے حقوق دوسری حکومت کے ہوں

۱۸.....یہ عنصر دو علاقوں کو شامل ہوتا ہے جو اسلامی حکومت میں سے اس لئے سمجھے جاتے ہیں کہ ان پر اس کا اختیار واقتدار ہوتا ہے اور وہ دو یہ ہیں:

الف: حکومت کے علاقے میں ملکی نہروں کا واقعی جزء..... کیونکہ یہ حصہ اسلامی حکومت کے زیرنگیں ہے اور اس پر اس کے اقتدار کی مہارت ہے اگر ان میں کشتی بانی وغیرہ دوسری حکومتوں کا منتفع ہونا باہمی اتفاق یا تبادلہ وغیرہ سے ہونے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو جیسا کہ مخصوص ملکی دائرہ کار کی حالت ہے، جس میں پڑوس کی وجہ سے فائدہ اٹھانے کے حقوق کو ثابت کرنا۔

ب: بلندی میں فضائی طبقات..... حکومت کا علاقہ زمین کی گہرائیوں اور ہوائی طبقات کو شامل ہوتا ہے جو اس کے زمینی اور آبی علاقے سے بلند ہوتے ہیں۔ اس سے حکومت بلند فضاؤں پر اپنے حقوق اور عملی طور پر اپنے اختیارات کا حق حاصل کرتی ہے۔

---

❶.....اس علاقے کو سمندر کے بلند حصے کی قسم سمجھا جاتا ہے جو علاقائی سمندر سے گزرتا ہے، جس پر ساحلی حکومت اقتصادی، مالی، کسٹم کے مسائل اور حکومت کے امن، صحت عامہ کے مسائل غنیمتوں اور غیر جانبداری میں بعض محدود اختصاصات واختیارات رکھتی ہے (حافظ غانم، حوالہ سابقہ ص ۴۰۲)۔ ❷ براعظمی پھیلاؤ: زمین کے وہ نشیبی طبقات جو سطح سمندر سے بلند میدان میں واقع ہیں اور حکومت کے علاقائی پانیوں کے پاس ہیں۔ حکومتیں ان کا اہتمام اس لئے کرتی ہیں کہ انہیں طبعی سرمایہ کاری کے اضافہ میں رغبت ہوتی ہے۔ جیسے مثلاً پیٹرول جو سمندر کی ہموار زمین میں موجود ہے اور اس کے کناروں کے آگے علاقائی سمندر سے باہر پھیلا ہوا ہے۔ (حافظ غانم حوالہ سابقہ ص ۳۹۲) ❸ دار الاسلام و دار الحرب: ف ۴۳، ۱۱۱۔۱۱۳، التشريع الجنائي الاسلامي ۱/۲۹۶۔

خواہ فضائی جہازرانی میں ہو یا مواصلات اور براڈ کاسٹنگ میں۔ شرعی دلیل سابقہ فقہی قاعدے پر عمل ہے (جو شخص کسی چیز کا مالک ہوا تو وہ اس کے ضروری امور کا بھی مالک ہو گیا) ملکیت عام ہو یا خاص زمین کے اوپر فضائی طبقات کی ملکیت اور اس کے نیچے گہرائیوں تک کی ملکیت اس کے تابع سمجھی جائے گی۔ اس میں مالک مثلاً جو چاہے تہ بتہ بنا سکتا ہے (1) اور اس پر ہر طرح کے حقوق کو استعمال کر سکتا ہے بشرط یہ کہ دوسروں کا نقصان نہ ہو اور ضروری مصالح کا امن برقرار رہے۔

۴......کئی حکومتوں کے مابین مشترکہ علاقے

۱۹......اسلامی حکومت ان مشترکہ حصوں پر اپنے اقتدار کو بروئے کار لا سکتی ہے جو اس کے اور دوسری حکومتوں کے درمیان معاہدے یا طے شدہ اتفاق کے مطابق مشترک ہوں جیسا کہ ترکی کی ان آبناؤں کے نظام کا حال ہے جن کی بموجب ترکی نے (۲۶) تموز (جولائی) (۱۹۳۶ء) مونتریا معاہدے کے مطابق باسفورس اور دریائے نیل کی آبناؤں کا شرف حاصل کیا۔ جس میں تجارتی کشتیوں کے لیے جہاز رانی کی بنیاد کی حفاظت بھی شامل تھی۔ اور جیسے جبل طارق اور طنجہ کی آبنائے کی کیفیت ہے جو ہمیشہ غیر جانب داری کی حالت میں ہے، جس کا سبب (۱۹۲۳ء) کا بین الاقوامی اتفاق ہے اسی طرح وہ غیر جانب دار علاقہ جو کویت اور سعودیہ کے درمیان شمال اور جنوب مشرقی جانب میں ہے جس پر طے شدہ اتفاقات کی حکومت ہے۔ یہ سب کچھ یعنی حکومت کا مشترک علاقے پر اقتدار یا ناقص ہو گا یا معدوم تو غیر جانب داری کی وجہ سے وہ علاقہ کسی بھی حکومت کے ماتحت نہیں ہو گا۔

۵......جو علاقے کا جز نہیں سمجھے جاتے اور مشترکہ پھیلاؤ کے لحاظ سے ہر حکومت کے علاقے کا حصہ سمجھنا ممکن ہو۔

۲۰......وہ آزاد علاقے جو کسی بھی حکومت کے تابع نہیں تو اسلام میں انہیں تمام حکومتوں مشترکہ برابری کے ساتھ حصہ سمجھنا ممکن ہے کیونکہ چیزوں میں اصل اباحت ہے۔ نیز وہ کسی کے قبضہ میں ہیں تو ان سے تمام حکومتیں اس شرط کے ساتھ کہ دوسروں کا نقصان نہ ہو فائدہ اٹھا سکتی ہیں۔ کیونکہ ضرر پہنچانا شرعاً ممنوع ہے۔

آپ علیہ السلام کا ارشاد گرامی ہے: باہمی نقصان اور گزند پہنچانے کی گنجائش نہیں (2) (مثلاً کوئی شخص کسی کے اہل خانہ کو جھانکنے کے لئے طاقچہ نکالتا ہے اور دوسرا اس کے مقابلے میں اپنے گھر کی دیوار سے اس کے اہل خانہ کو تانکنے کے لئے طاقچہ نکالنا چاہتا ہے تو اس کی اجازت نہیں بلکہ دونوں کو روکا جائے گا۔ (مجموعہ قواعد الفقہ)

یہ علاقے مندرجہ ذیل مقامات پر مشتمل ہوتے ہیں:

الف: سمندروں کے عالی حصے...... (3) شریعت میں اصل یہ ہے کہ عام سمندر کسی کی ملکیت نہیں (4) کیونکہ ان پر قبضہ نہیں۔ کسی حنفی فقیہ سے شور سمندر کے بارے میں پوچھا گیا کہ آیا وہ دارالاسلام کا حصہ ہے یا دارالحرب کا؟ تو انہوں نے جواب دیا: ان دونوں میں سے کسی کا نہیں۔ اس واسطے کہ اس پر کسی کی دسترس نہیں (5) جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ سمندری آزادی کے اصول کو ثابت کرنے کے لئے

---

(1)......المدخل الفقهي العام للاستاذ الزرقاء ف ۶۳۵. (2) رواه مالك في المؤطا واحمد في مسنده وابن ماجه والدار قطني في سننها عن ابن عباس وعبادة رضي الله تعالىٰ عنهما (الفتح الكبير وغيره) (3) آج کل کے عرف میں سمندروں کے بالائی حصے سے مراد سمندر کے وہ اجزاء ہیں۔ جو شہری سمندر میں داخل نہیں۔ یا کسی حکومت کے اندرونی پانیوں میں شامل نہ ہوں۔ (حافظ غانم حوالہ سابقہ ص ۴۰۵) اور سمندروں کی آزادی سے مقصود: کہ تمام حکومتیں مساوات کے انداز میں ان سے مستفید ہوں، سمندروں کے بالائی حصوں میں موجود کشتی صرف اسی حکومت کے زیر نگیں سمجھی جائے گی جس کا جھنڈا اس پر لہرا رہا ہو گا۔ (4) التشريع الجنائي الا سلامي لهودة ۲۹۶/۱. (5) رد المحتار على الدر المختار ۲۶۷/۳، ۲۷۷، ط، الحلبي، دار الاسلام و دار الحرب المؤلف.

بعض اسلامی قواعد پر اعتماد ہے جیسے عدالت وانصاف کا اصول، مساوات کا اصول، قبضہ کا عملی قاعدہ یا حکمی قبضہ، نیز اشیاء واعیان میں اصل اباحت ہے، انصاف ومساوات کا تقاضا ہے کہ سمندروں کو تمام حکومتوں کے درمیان تقسیم کیا جائے، کیونکہ ان پر کسی حکومت کی عملاً یا حکماً اجارہ داری نہیں، جس سے یہ لازم آئے کہ سمندروں کی ملکیت کے اصول اور ان کی آزادی کے اصول کو ثابت کرنے کی کوشش کی بات چھوڑی جارہی ہے۔ ❶

ب.....کائناتی فضاء..... ❷ کائناتی فضا کو بھی آزاد سمجھا جاتا ہے سمندروں کی عمومی آزادی کے اصول پر قیاس کرتے ہوئے جس کا پہلے ذکر ہوا ہے ہر حکومت کے لئے اس سے نفع اٹھانا جائز ہے کیونکہ اس پر نہ کسی حکومت کا قبضہ ہے اور نہ غلبہ، لیکن سابقہ شرط کی رعایت رکھتے ہوئے اور وہ یہ کہ دوسروں کا نقصان نہ ہو۔

تیسرا رکن.....سربراہی واقتدار

تمہید: ا.....حکومت کے موجودہ مفہوم میں اقتدار کا نظریہ اور متبادل نظریات جیسے حکومت کے معیار وکسوٹی

۲۱.....سربراہی نسبتاً ایک نیا نظریہ ہے سولہویں صدی تک اس کی شہرت نہیں ہوئی تھی۔ اس سے مراد اختیارات کا وہ مجموعہ ہے جس میں حکومت کے اندر سیاسی اقتدار منفرد ہو اور ان میں سے حکمران اقتدار کو عالی بناتی ہے شاید ان اختیارات میں سے اہم اس کا اپنے ارادہ کو اپنے علاوہ دوسری جماعتوں اور افراد پر صرف اپنی جانب سے کاموں کو لازم کرنے کی طاقت وقدرت ہے وہ اعمال اس کی جانب سے نافذ ہوں گے۔ حکومت کے لوگوں کا ان اعمال کو قبول کرنے پر موقوف نہیں۔

سیاسی اقتدار اور سربراہی میں گڈمڈ کرنا صحیح نہیں کیونکہ خود اقتدار میں اور اقتدار کے اوصاف میں فرق ہے سربراہی واقع میں ایک صفت ہے۔ جس سے حکومت میں موجود سیاسی اقتدار موصوف ہوتا ہے۔ اس واسطے کہ اقتدار جماعت کا ایک رکن ہے رہی سربراہی تو یہ ایک وصف یا خاصیت ہے جس میں حکومت کے اندر سیاسی اقتدار منفرد ہوتا ہے، حکومت کے لئے روایتی معیار وہ سربراہی ہے حکومت کو جو چیز دوسری جماعت سے ممتاز کرتی ہے وہ سربراہی سے اس کا فائدہ اٹھانا ہے۔ سربراہی کے دو مظہر یا دو جہیں ہیں جن کا میں پہلے ذکر کر چکا ہوں۔ ❸ اور میں یہ بھی بیان کر آیا ہوں کہ موجودہ مفہوم میں سربراہی کا نظریہ اضافی ہو گیا ہے کیونکہ حکومت کی سربراہی اندرونی طور پر عام قومی بھلائی کے اور بیرونی طور پر مشترک حکومتی بھلائی کے تابع ہوگئی ہے۔ کچھ ایسے نظریات پائے جاتے ہیں جنہوں نے مطلق سربراہی کی جگہ لے لی ہے۔ ان میں سے ایک (لاباند) کا نظریہ ہے۔ جس کی بنیاد یہ ہے کہ حکومت کو ممتاز کرنے والی چیز اس کی زبردستی اور غلبہ پانے کی وہ قوت ہے جسے وہ دوسرے افراد پر استعمال کرتی ہے یہ طاقت وقوت حکومت کا خاص حق ہے جسے اس نے کسی اور اقتدار سے نہیں مانگا۔

ان میں سے ایک (بلنیک) کا نظریہ ہے۔ جس کا کہنا ہے کہ: حکومت کو ممتاز کرنے والی چیز اس کا اختیار دینے کے اختیاری مالک ہونا ہے علاقے میں یہ اکیلا اقتدار ہے جو حکومت کو منظم کرنے والے دستور کو وضع کرنے کا حق رکھتا ہے۔

---

❶ .....کیتھولک چرچ کے لوگوں نے جن کا سرخیل پاپا ہیں درمیانے عرصے میں سمندروں کو یورپی حکمرانوں کی ملکیت میں شامل کرنے کا آغاز کیا تاکہ ان کے لئے سمندر کے کھلے راستے یا جو مشہور ہوگا کے ذریعے اسلامی حکومت کا محاصرہ کرنا آسان ہو۔ (احکام القانون الدولی فی الشریعۃ لحامد سلطان ص ۲۴۳ نظم الحکم والادارۃ فی الشریعۃ والقوانین لعلی منصور ص ۳۱۲) ❷ ہمارے موجودہ دور میں کچھ بڑی حکومتیں ایسی ہیں جنہوں نے پھینکے جانے والے راکٹ کائناتی فضاء کی طرف بھیجے ہیں جو مصنوعی سیارے اٹھائے ہوتے ہیں اور وہ آسمانی سیاروں کے گرد گھومتے ہیں اور وہاں سے کرۂ ارض کا رخ کرتے ہیں اور اس کے کسی حصے کا فوٹو لے کر فضاء اور شمسی شعاعوں سے فضائی معلومات اس حکومت کی طرف بھیجتے ہیں جس نے انہیں چھوڑا ہوتا ہے۔ ❸ حاشیہ ف/۵۔

اوراس کے علاقے میں موجود باقی جماعتوں اور افراد کے اختیارات کی حد بندی کرتا ہے۔ بعض حکومتی قانون دانوں کا کہنا ہے: حکومت کے لئے ایک اور دوہر معیار وضع کرنا ممکن ہے جس کا خلاصہ دو باتیں ہیں:

۱.....حکومت کا عمومی اختیار، یعنی حکومت اپنی علاقائی حدود میں عام اختیارات سے مستفید ہوسکتی ہے۔

۲.....حکومت کے عمومی قانون کی عملاً فرمانبرداری، جس سے وہ اپنے حقوق اور ذمہ داریاں حاصل کرسکتی ہے۔ اور تصرف کرنے میں جو اس کی آزادی پر پابندی لگائے اس کے تابع ہوگی۔ (۱)

۲: سربراہی کا اپنے مشابہ سے ممتاز ہونا

۲۲.....حکومتی قانون دانوں نے سربراہی، بعض نظاموں اور حکومت کی سرگرمی کے بعض مظاہر میں فرق کیا ہے جو بعض دفعہ گڈمڈ اور رل مل جاتے ہیں۔ (۲)

الف: سربراہی اور عملی اقتدار میں تمیز.....سربراہی جیسے قانونی حق میں اور عملی اقتدار کے درمیان فرق کرنا ضروری ہے اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ حکومت یا کوئی حکومتی جماعت عملی طور پر ایسے علاقے میں اقتدار کو بروئے کار لائے جو حکومت کے زیرنگیں نہ ہو۔ اس کی مثال دو نظام ہیں:

۱: اجرت پر دینا.....اس کا تقاضا یہ ہے کہ حکومت اپنے علاقے کا کوئی حصہ دوسری حکومت کو اجرت پر دے اور اجرت پر لینے والی حکومت علاقے کے انتظام کو کرائے داری کے مقام پر خود انجام دے اور اجرت پر دینے والی حکومت کو (کرایہ) دینے کے لئے مخصوص اجرت کے مقابلہ میں اس جگہ کو کام میں لائے۔ جیسے (۱۹۴۱ء) اتفاقی معاہدہ کے بموجب امریکا نے انگلینڈ کے نیوفونڈ لینڈ اور برمودا کے کچھ علاقے (۹۰) سال کی مدت کے لئے اجرت وکرائے پر لئے۔

۲: انتظام.....اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ حکومت اپنے علاقے کے کسی حصے کے انتظام سے دوسری حکومت کی خاطر دستبردار ہوجائے۔ اور انتظام کرنے والی حکومت پہلی حکومت کی نائب بن کر اور اس حکومت کی مصلحت کی خاطر علاقے کا انتظام سنبھال لے۔ جیسے اقوام متحدہ کی سرپرستی کے تحت حکومتی حکم کا نظام۔

ب: سربراہی اور ملکیت کے درمیان فرق.....ملکی قانون میں سربراہی کا قانونی ظاہری معنی (مدلول) ہے جس کی بنیاد اس پر ہے کہ حکومت کو اس کے علاقوں میں اعلیٰ اقتدار کی حیثیت حاصل ہے اور اس علاقے کی حیثیت وہ دائرہ ہے جس میں حکومت اپنا اقتدار استعمال کرتی ہے۔ کسی فرد کی خاص ملکیت کے ساتھ حکومتی اقتدارات واختیارات کو تشبیہ دینا ممکن نہیں ہر حکومت کا اندرونی قانون افراد کی ملکیت یا عمومی ملکیت کو منظم کرنے کے ساتھ خاص ہوتا ہے جس میں متعین نظریات اور مبادی کو مؤثر بنایا جاتا ہے۔ حکومت کی اپنے علاقوں میں یا دوسری حکومت کے علاقوں میں بعض اموال کی ملکیت، علاقائی سربراہی سے مختلف چیز ہے۔

اس تمہید کے بعد میں تین امور ذکر کروں گا۔

اول: اسلامی حکومت میں سربراہی کا نظریہ

۲۴.....اسلامی حکومت اندرونی اور بیرونی دائروں میں سربراہی کی خاصیت سے اس وقت سے مستفید ہورہی ہے جب سے مدینہ منورہ

---

(۱).....حافظ غانم ص ۱۲۸۔۱۳۷، ثروت بدوی ص ۴۰، حامد سلطان ص ۱۵۰، فواد شباط ۶۲، سابقہ حوالہ جات۔ (۲) حافظ غانم سابقہ حوالہ جات ص ۱۳۲ الشریعة والقانون الدولی علی منصور ص ۱۲۳۔

میں نبوی حکومت کا آغاز ہوا اور اس کے بعد مستقل ادوار میں فائدہ اٹھاتی رہی ہے۔

جہاں تک اندرونی دائرہ ہے: تو حکومت کو تمام افراد اور دارالاسلام میں قائم مقام جماعتوں پر بالادستی حاصل ہے۔ رعیت کو شرعی حدود کے ضمن میں فرمانبرداری لازم ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔ (اللہ تعالیٰ کی نافرمانی میں مخلوق کی فرمانبرداری نہیں، فرمانبرداری ہے تو نیکی کے کام میں) ❶ ماوردی کا قول ہے، جہاں وہ ان عام امور کا ذکر کرتے ہیں جو بادشاہ پر لازم ہیں: امام جب امت کے ان حقوق کو قائم کرے جو ہم نے ذکر کیے تو اس نے اللہ تعالیٰ کا وہ حق ادا کر دیا جو ان کے لئے اور ان پر لازم ہوتے ہیں۔ بادشاہ کے عوام پر دو حق واجب ہوتے ہیں (فرمانبرداری اور مدد) جب تک اس کی حالت تبدیل نہ ہو۔ جس سے اس کی حالت تبدیل ہوتی ہے اور وہ امامت و بادشاہت سے خارج ہو جاتا ہے دو چیزیں ہیں۔

اول اس کے عادل (وہ انسانی ملکہ جو تقویٰ اور مروت پر ابھارے) ہونے پر اعتراض۔

دوم اس کے بدن کا نقص ہے۔ رہا اس کے عادل ہونے پر اعتراض تو وہ فسق ہے جس کی دو قسمیں ہیں۔

ایک: جس میں وہ شہوت کے تابع ہو دوم جس کا تعلق شبہ سے ہو۔ پھر ان میں سے اول اعضاء کے افعال سے متعلق ہے: جن میں ممنوع کاموں کا ارتکاب کرنا شہوت کو حکم بنانے اور خواہش کی فرمانبرداری کرنے کے لئے منکرات کا اقدام کرنا شامل ہے تو یہ ایسا فسق ہے جو امامت کے انعقاد اور اس کے دوام کو روکتا ہے..... الخ) ❷

جہاد پر امارت کی تقلید کے موضوع کے متعلق ماوردی فرماتے ہیں: اور جو امور انہیں لازم ہوتے ہیں۔ یعنی لشکر کو اپنے امیر کے حق میں۔ تو وہ چار امور ہیں۔

اول..... اس کی فرمانبرداری کا التزام اور اس کے اقتدار میں داخل ہونا، کیونکہ اس کا اقتدار ان پر ثابت ہو گیا اور والی ہونے کی وجہ سے اس کی فرمانبرداری واجب ٹھہری۔

دوم..... فیصلہ اس کی رائے پر چھوڑ دیں اور اس کی تدبیر کے حوالے کر دیں۔ تاکہ ان آراء میں انتشار پیدا نہ ہو جس سے ان کی جمعیت جاتی رہے گی۔

سوم..... وہ حکم بجاوری میں اور اس کے روکنے اور ڈانٹنے کے واقفیت حاصل کرنے میں جلدی کریں۔ کیونکہ یہ دونوں چیزوں فرمانبرداری کے لوازمات میں شامل ہے۔

چہارم..... جب وہ غنیمتیں تقسیم کرے تو اس سے نہ جھگڑیں (بلکہ) اس سے راضی رہیں۔ ❸

رہا حکومتی یا خارجی میدان میں سربراہی کا مظہر تو وہ اس سے واضح ہے جو قرآن مجید نے حکومت اسلام کے کامل استقلال اور غلبے کو بڑھانے کے اصول سے ثابت کیا ہے بغیر اس کے کہ وہ کمی کی وجہ سے یا اس پر تسلط کے ارادے سے کسی بھی دوسرے اقتدار کی چاپلوسی کرے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لئے مسلمانوں پر کوئی سبیل ہرگز نہیں رکھی"۔ النساء ۴/۱۴۱

اور ارشاد عالی ہے: اور عزت وشوکت تو اللہ ہی کے لئے اس کے رسول اور ایمان والوں کی لئے ہی ہے۔ المنافقون ۶۳/۸

جیسا کہ پہلے ذکر ہوا ہے عزت وشوکت کا تقاضا ہے کہ استقلال ہو اور اس کے لوازمات میں سے فقہاء نے امام وحاکم پر لازم کیا ہے کہ (بھرپور تیاری اور ہٹا دینے والی قوت کے ذریعے حدود وثغور کی حفاظت کرے تاکہ دشمن کسی مقام کی بے حرمتی کرنے یا کسی مسلمان یا ذمی کا خون بہانے کا حربہ استعمال نہ کریں۔ ❹

❶..... رواه مسلم من حديث علي (شرح مسلم للنووي: ۱۲/۲۲۶.) ❷الاحكام السلطانية: ص ۱۵، الاحكام السلطانية لابي يعلى: ص ۸، ۳۰. ❸حواله سابقه ص ۴۵. ❹الماوردي، حواله سابقه ص ۱۴ الاحكام السلطانية لابي يعلى: ص ۱۱.

ثانی......حاکم ہونے کا نصاب یا ثابت ہونے میں اس کی ادنیٰ حد، اور دار الاسلام کا مفہوم ثابت ہونے کے لئے اس میں اور احکام کو عملی تشکیل دینے کی ادنیٰ حد میں فرق

۲۵......سابقہ مطلب کے لحاظ سے اسلامی حکومت کے لئے جو سربراہی ثابت ہے وہ چند قیودات یا حدود شرع یا موجودہ تعبیر (قانون کی بالادستی کا اصول) سے مقید ہوسکتی ہے۔ کیونکہ اسلامی حکومت کی اہم ذمہ داری (دین کے مقررہ اصولوں اور جن باتوں پر امت کے سلف کا اجماع پرکاربندرہ کر دین کی حفاظت کرنا ہے۔) (1)

وہ قریبی حد جو شرعاً، شریعت کی بالادستی یا حاکمیت اللہ تعالیٰ ہی کے لئے ہے کے ہونے کو ثابت کرنے کے لئے مطلوب ہے مندرجہ ذیل میں کامل طور پر آجاتی ہے۔

۱۔عقیدۂ توحید کا اقرار......اسلام کا پہلا مظہر وہ اس کا اپنے عقیدہ کے مشہور اصولوں کو واضح کرنا ہے: اور وہ اللہ تعالیٰ؛ اس کے فرشتوں، اس کی کتابوں، اس کے رسولوں، یوم آخرت پر اور اچھی بری موافق و ناموافق تقدیر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہونے پر ایمان لانا ہے۔ (2)

۲۔دین کے ضروری احکام جن کا علم ہے ان کی پابندی کرنا یا وہ احکام جو قطعی الثبوت قطعی الدلالۃ دلیل سے ثابت ہوں۔ جیسے پانچوں نمازوں، روزوں زکوٰۃ اور حج کا فرض واجب ہونا اور حدود کے جرائم کا حرام ہونا۔

جوزنا، تہمت، چوری، شراب نوشی، محاربہ (راہزنی) ہیں۔ ان کے لئے مقرر سزا کا واجب کرنا، ظلماً عمداً قتل کرنے کی سزا، سود کی حرمت، جوئے، محرم عورتوں سے شادی کی حرمت، مسلمان عورت کی غیر مسلم مرد سے شادی کی حرمت، قسموں کے لئے یا کسی نظام یا دینی فرائض میں سے کسی کی بے حرمتی کرنے کی وجہ سے مقررہ کفاروں کا وجوب۔ (3)

۳۔جن شرعی احکام کی قرآن مجید یا سنت یا اجماع میں صراحت ہے انہیں نافذ کرنا، جیسے میراث، خاندان، رضامندی اور اختیار وغیرہ باہمی معاملات کے اصولوں کا نظام۔ ثبوت پیش کرنے، فیصلہ کرنے کے طریقے، سلامتی اور جنگ کے نظام وغیرہ جن کا تعلق اوامر کی پابندی اور نواہی سے اجتناب کے ساتھ ہے۔

۴......اس کے سیاسی، شہری اور اقتصادی اصولوں کا احترام

جیسے شوریٰ، عدل، امر بالمعروف ونہی عن المنکر، عہد و پیمان اور پابندیوں کو پورا کرنے کا اصول، حقوق کی حفاظت، امن کو ثابت کرنے، اذیت ونقصان کو ختم کرنے، ظلم سے روکنے، دشمنوں سے جہاد کرنے، فساد تک پہنچنے کے ذرائع کی روک تھام کرنے، جان، مال اور عزتوں کی حفاظت، انفرادی ذمہ داری کا اقرار، زیادتی یا نقصان پہنچانے کی وجہ سے ضامن ہونے، ذخیرہ اندوزی ملاوٹ، دھوکہ دہی، ناپ تول میں کمی کرنے، (4) خاص ملکیت کے احترام کو پامال نہ کرنا، ساتھ اس کی رعایت کرنا کہ وہ اجتماعی ملازمت والی ہے مال کو جمع اور خرچ کرنے پر شرعی پابندیاں لگانے کا اصول۔

---

(1)......الماوردی: ص ۱۴، ابو یعلی: ص ۱۱۔ (2) الماوردی: ص ۱۴، ابویعلی: ص ۱۱۔ (3) تقدیر، اس میں کسی طرح شر نہیں کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کا علم، قدرت کتابت اور اس کی مشیت ہے جو صرف خیر اور ہر طرح کا کمال ہے، یہ شر کسی بھی طریقے سے رب تعالیٰ کی طرف نہیں نہ اس کی ذات میں نہ اس کے اسماء میں نہ اس کی صفات میں اور نہ اس کے افعال میں، شر تو جزئی اضافی کی صورت میں فیصلہ کی ہوئی اور مقدر کی ہوئی چیز میں داخل ہوتا ہے، ایک محل کی نسبت سے وہ شر ہے اور دوسرے محل کی نسبت سے خیر ہے اور کبھی کسی وجہ سے اس محل کی نسبت کرتے جو اس کے ساتھ قائم ہے خیر ہوتا ہے جیسا کہ ایک وجہ سے وہ اس کے لئے شر ہے۔ بلکہ اکثر یہی ہوتا ہے اور یہی زندگی میں یکسانیت کے مفہوم کو ثابت کرتا ہے۔ (4) اصول فقہ کی کتابوں میں: باب الاجتہاد دیکھئے۔

ان کے علاوہ وہ امور جن کے بارے میں شریعت کی کوئی صراحت نہیں، تو ان کے بارے میں خاص اجتہاد کرنے والے علماء کا اس پر عمل ہے کہ اصل نفع بخش چیزوں میں اباحت ہے۔ اور نقصان دہ چیزوں میں ممانعت اور روک ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: تمہیں اپنے (ان) دنیاوی کاموں کی بخوبی خبر ہے ❶ (جن کے بارے شریعت خاموش ہے) لیکن بشرط یہ کہ وہ اجتہاد اسلام کے بنیادی اصولوں میں سے کسی اساسی اصول یا شریعت کے کسی اصول سے نہ ٹکرائے۔ یعنی اجتہاد کے صحیح وسالم ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ شریعت کی روح اور اس کے تشریعی اصول ومقاصد کے ساتھ جواب دہ ہو۔ جیسا کہ علم اصول الفقہ میں مشہور ہے۔

خلاصہ...... یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی حاکمیت کی قریبی حد یہ ہے کہ قطعی احکام اور جن پر اجماع اور حدود اللہ قائم کر نیکی عملی تشکیل ہو۔ رہے باقی فروعی احکام جو ثابت نہیں۔ تو وہ اس حاکمیت کو مکمل کرنے والے ہیں۔ البتہ اس حاکمیت کی قریبی کو عملی تشکیل دینے میں خلل اندازی ہمارے لئے تکفیر کا حکم لگانے یا اسلام کا وصف زائل کرنے کی جلدی کو ممکن نہیں بناتی، اس واسطے کہ تکفیر کا حکم لگانا اور برأت کا اعلان کرنا آسان کام نہیں۔ اس میں احتیاط کی ضرورت ہے جیسا کہ فقہاء کرام نے مقرر کیا ہے۔

اس واسطے کہ تکفیر یا تو ترک کی وجہ سے ہوگی صلاحیت نہ ہونے کا اعتقاد یا کھلم کھلا صراحتاً کفر کا اعلان کرنے کی وجہ سے۔

۲۶......اور یہ ملحوظ رہے کہ قانون حاکمیت کی یہ قریبی حد اس قریبی حد سے مختلف ہے جو دار الاسلام کا مفہوم ثابت کرنے کے لئے مطلوب ہے۔ اس لئے کہ دار الاسلام کا مدلول ثابت کرنے کے لئے کہ وہ دار الحرب سے ممتاز ہو جائے دینی شعائر یا اکثر کا اس میں قائم کرنا کافی ہے یا ان کی ادائیگی کی قدرت ہو جیسے نماز جمعہ، جماعت عیدین کو قائم کرنا اور اذان بلند کرنا۔ ❷

رہی اللہ تعالیٰ کے قانون کی بالادستی یا حاکمیت تو اس کا معنی ہے اللہ تعالیٰ کی شریعت کو عملی شکل دینا، اس کے اوامر کو بجالانا اور اس کے نواہی سے اجتناب کرنا، قرآن کریم اور سنت نبوی میں واضح احکام کی پابندی کرنا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

''کسی مومن مرد اور کسی مومن عورت کے لئے اس بات کی گنجائش نہیں کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی بات کا فیصلہ کر دے تو انہیں ان کے معاملہ میں اختیار ہوگا۔'' الاحزاب ۳۳/۳۶

اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ اور رسول اور اپنے اہل حکومت لوگوں کی فرمانبرداری کرو۔ النساء ۴/۵۹

کیونکہ اس سے وہ مقصود حاصل ہو جاتا ہے جو آسمانی شریعتوں کو نازل کرنے اور بشریت کے لیے بھرپور صالح نظام سے ہے۔ ❸

سوم......کیا اسلامی علاقوں کے تمام حصوں پر تنہا اقتدار شرط ہے؟

۲۷......اشعری علماء معتزلہ اور خوارج کے نزدیک عام مقرر اصول یہ ہے کہ دار الاسلام میں مشرق ومغرب میں ایک اقتدار اور بادشاہت ہو۔ ❹ کیونکہ اسلام وحدت کا دین ہے نیز مسلمان ایک امت ہیں ان کا رہنما باہمی تعاون اور ایک دوسرے کی ضمانت ہے اور ان کا دشمن تفرقہ، باہمی تنازعہ اور افتراق ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: تمہاری یہ امت ایک ہے۔ الانبیاء ۲۱/۹۲

ایمان والے تو آپس میں بھائی بھائی ہیں۔ الحجرات ۴۹/۱۰

اور اللہ کی رسّی (دین) کو سب مل کر مضبوطی سے تھامے رکھو اور تفرقہ بازی میں نہ پڑو۔ آل عمران ۳/۱۰۳

اور ان لوگوں کی طرح نہ ہونا جو فرقوں میں بٹ گئے اور اپنے پاس واضح نشانیاں آچکنے کے بعد اختلاف میں پڑ گئے یہی لوگ ہیں جن کے

---

❶......الحسبة لا بن تیمیه : ص ۲۹، ۴۵، السیاسة الشرعیة لا بن تیمیة ص ۶۳، ۱۴۳، ۱۵۵ ۔المجلی لابن حزم ۹/۴۴۰، م/۱۷۷۲ ۔❷اخرجه مسلم عن انس وعائشة رضی اللہ تعالیٰ عنهما(شرح مسلم ۱۵/۱۱۸)۔❸بحث دار الاسلام ودار الحرب للمؤلف: ف/۴۸۔❹البحر الزخار: ۵/۳۸۶، اصول الدین للبغدادی، ص ۲۷۴۔

لئے عذاب عظیم ہے۔آل عمران ۳/۱۰۵

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وحدت کے اس اصول پر زور دیتے ہوئے فرمایا ہے:

مسلم شخص مسلمان کا بھائی ہے، نہ اس پر ظلم کرتا ہے نہ اسے بے یار و مددگار چھوڑتا ہے اور نہ اس سے جھوٹ بولتا ہے۔ (۱) مومن، مومن کے لئے ایک عمارت کی سی حیثیت رکھتا ہے جس کی ایک اینٹ دوسری کی مضبوطی کا ذریعہ ہوتی ہے (۲) مسلمانوں کی آپس میں محبت و مہربانی اور رحم دلی کی مثال جسم کی سی ہے جب اس کا ایک عضو المناک ہوتا ہے تو باقی بدن اس کے لئے بیداری اور بخار کی اذیت برداشت کرتا ہے۔ (۳)

”اہل ایمان کے لئے مومن کا وہی درجہ ہے جو جسم میں سر کا ہے وہ اہل ایمان کے لئے ایسے ہی درمند رہتا ہے جیسے جسم اس درد کی وجہ سے کرب و تکلیف میں رہتا ہے جو سر میں ہو۔“ (۴)

سقیفہ کے دن صحابہ کرام نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلیفہ منتخب کرنے کے لئے جمع ہوئے۔ کہ ایک وقت میں دو حاکم نہیں ہو سکتے، جس کی دلیل وہ جواب ہے جو حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حباب بن منذر انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو دیا جب انہوں نے کہا تھا:

(ایک امیر ہمارا ہوگا اور ایک امیر اہل قریش تمہارا ہوگا) آپ نے فرمایا: (تو پھر ایک نیام میں دو تلوار نہیں سما سکتیں)۔

اور فقہاء نے یہ قاعدہ مقرر کیا ہے کہ ایک شہر میں دو حاکم (امام) جائز نہیں۔ اگرچہ مقصود میں دوسری امام کی جگہ گورنروں کے قیام کی جہتیں مختلف ہوں۔ اور ان صحابہ کے فعل (۵) و عمل کی وجہ سے بھی جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اوامر پر عمل کیا“ آپ علیہ السلام نے فرمایا: جب دو خلیفوں کے لئے بیعت ہو جائے تو ان میں سے دوسرے کو قتل کرو“۔ (۶)

میرے بعد (نیا) نبی تو کوئی نہیں ہوگا (ہاں البتہ) خلفاء بکثرت ہوں گے، صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کی: تو آپ کا کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا: پہلی کی بیعت کو پورا کرنا، پھر انہیں ان کا حق دینا اور اللہ تعالیٰ سے وہ حق مانگنا جو تمہارا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ان سے ماتحتوں کے بارے میں پوچھے گا۔ (۷) ماوردی اور ان کے اتباع میں ابو یعلیٰ کا قول ہے: (جب دو شہروں میں دو حاکموں کے لئے بیعت ہو جائے تو ان دونوں کی امامت نہیں ہوگی۔ کیونکہ یہ جائز نہیں کہ ایک وقت میں امت کے دو امام اور حاکم ہوں۔ اور اگر کچھ الگ راہ اختیار کریں تو فقہاء نے اسے جائز قرار دیا ہے۔ (۸) ابن حزم فرماتے ہیں: پوری دنیا میں صرف ایک خلیفہ کا ہونا جائز ہے۔ پہلے کی حکومت سے بیعت ہوگی (۹) اور یہ اضافہ بھی کیا ہے:

یعنی فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ ناجائز ہے کہ پوری دنیا میں بیک وقت مسلمانوں کے دو خلیفے ہوں نہ اس صورت میں کہ دونوں متفق ہوں اور نہ اس صورت میں کہ دونوں میں اختلاف ہو۔ اور نہ دو جگہوں میں اور نہ ایک جگہ میں۔ (۱۰)

۲۸..... کچھ لوگوں نے علاقوں کی دوری کے وقت کئی اماموں کا ہونا جائز قرار دیا ہے۔ ان سے مقصود کمال الغرض ہے اور وہ یہ لوگ ہیں: (امام الحرمین، مواقف کے مصنف، ابو منصور بغدادی، کرامیہ، ابو الصباح السمر قندی اور ان کے ساتھی، امامیہ، زیدیہ، جاحظ، عباد الصیمری، ناصر، امام یحییٰ بن حمزۃ بن علی الحسینی، ان کے قول کی تائید آل بیت سے ہے۔) (۱۱) ان لوگوں کی عبارت مندرجہ ذیل ہیں۔

---

(۱)......رواه مسلم عن ابی هريرة (الأر بعين النووية)۔ (۲) رواه البخاری ومسلم والترمذی والنسائی عن ابی موسٰی الاشعری (الفتح الكبير والجامع الصغير)۔ (۳) رواه مسلم واحمد فی مسنده عن النعمان بن بشير (سابقہ حوالے) (۴) رواه احمد ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ۸/۸۷) (۵) البحر الزخار سابقه مقام، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين الاشعری ۲/۱۳۳ ف/۱۸۰، تفصیل کے لئے، الموسوعۃ الفقہیۃ میں: امامت دیکھیے! (۶) یعنی دوسری بیعت کو باطل کردو، نہایہ میں ہے یعنی اس کی دعوت کو باطل کردو اور اسے ایسا سمجھو کہ مر گیا۔ رواه مسلم عن ابی سعيد الخدری (شرح مسلم للنووی ۱۲/۲۴۲) (۷) رواه مسلم من حديث عرفجه بن شريح (شرح مسلم: ۱۲/۲۴۲۔) (۸) رواه البخاری ومسلم من حديث ابی هريرة (شرح مسلم: ۱۲/۲۳۱، جامع الاصول: ۴/۴۴۳) (۹) الاحكام السلطانية للماوردی ص ۷، ولابی يعلی: ص ۹۔ (۱۰) المحلی ۹/۴۳۹ ف/۱۷۷۰، (۱۱) مراتب الاجماع: ص ۱۲۴

امام الحرمین کا قول ہے: جہاں تک میرے نزدیک ہے تو کسی ایک جگہ میں جہاں کے خطے اور جگہیں آپس میں تنگ ہوں وہاں دو شخصوں کے لئے امامت وخلافت کی بیعت ناجائز ہے۔ اور اس پر اجماع بھی ہو چکا ہے البتہ جب دونوں اماموں کے درمیان مسافت کا بعد اور سفر کی دوری ہو تو اس کے بارے میں احتمال کی گنجائش ہے اور یہ بات قطعی دلائل سے ثابت احکام سے خارج ہے۔

صاحب المواقف کا قول ہے: (ایسے علاقے میں جہاں کے علاقے آپس میں تنگ اور گنجان ہوں وہاں دو اماموں کی بیعت کا عہد ناجائز ہے، رہے کشادہ علاقے جہاں ایک اس کی تدبیر نہ سن سکے تو اجتہاد کا مقام ہے)۔ ❶

بغدادی کا قول ہے: (یہ ناجائز ہے کہ ایک ہی وقت میں دو امام ہوں اور دونوں واجب الاطاعت ہوں۔ البتہ جب دونوں شہروں میں ایسا سمندر ہو جو دونوں شہروں میں سے ایک کے باشندوں کی دوسرے شہر کے لوگوں تک مدد ونصرت میں حائل اور مانع ہو تو اس وقت دونوں شہروں میں سے ہر ایک کے باسیوں کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے علاقے کے ایک شخص کے لئے امامت وخلافت کا عقد قائم کر لیں۔

شہرستانی کرامیہ کے بارے میں ذکر کرتے ہیں: (انہوں نے دو علاقوں میں دو اماموں کی بیعت کو جائز کہا ہے ان کی غرض شام میں امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی امامت کا اثبات ہے۔ جس پر صحابہ کرام کی ایک جماعت کا اتفاق ہے۔ اور مدینہ کوفہ، بصرہ (عراقین) میں صحابہ کی ایک جماعت کے اتفاق سے امیر المومنین علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثبات ہے)۔

ابن حزم نے اپنی کتاب (الفصل فی الملل والنحل) میں اور بغدادی نے یہ بات واضح کی ہے کہ (محمد ابن کرام بجستانی اور ابو الصباح سمر قندی اور ان کے ساتھیوں نے ایک وقت میں دو اور دو سے زیادہ اماموں (حاکموں) کے ہونے کی اجازت دی ہے۔

ان لوگوں نے انصار کے قول کو دلیل بنایا یا ان میں سے ان حضرات کی بات کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں جنہوں نے سقیفہ کے دن کہا: ایک امیر ہمارا اور ایک امیر آپ لوگوں کا، نیز انہوں نے حضرت علی اور حضرت حسین کے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے ساتھ برتاؤ سے دلیل لی ہے۔ البحر الزخار کے مصنف مرتضیٰ نے باقی لوگوں کی رائے نقل کی ہے جو دور دور علاقوں میں کئی اماموں کی بیعت کے قائل ہیں۔ پھر وہ مذہب زیدیہ کے متعلق فرماتے ہیں: کامل مصلحت کی بنا پر علاقوں کی دوری کے ساتھ جواز زیادہ صحیح ہے۔ ❷ اشعری مقالات الاسلامیین میں فرماتے ہیں: (کچھ لوگوں نے کہا: ایک وقت میں دو اماموں کا ہونا جائز ہے ایک خاموش ہوگا اور دوسرا باطن جب باطن مر جائے تو خاموش اس کا نائب ہوگا، یہ رافضہ کا قول ہے اور بعض نے ایک وقت میں تین ائمہ کا ہونا جائز قرار دیا ہے ان میں سے ایک صامت (خاموش) جب کہ اکثریت نے اس قول کا انکار کیا ہے۔ (اسلامی حکومت کے زوال) کی بحث میں اصلی اقتدار سے جدا اجزاء کے احکام بیان ہوں تا کہ ان کا طریقہ اور انجام کار معلوم ہو جائے آیا وہ اسلامی حکومت ہے یا نہیں؟)

المطلب الثانی ......اسلامی حکومت کی ساخت

اس میں ایک تمہید اور تین قسمیں ہیں۔

تمہید: صرف ارکان کی یکسانیت کے ذریعے حکومت کے ارتقاء کا اصول:

۲۹......موجودہ حکومت ان مادی عناصر کے مکمل ہونے سے بنتی ہے جو اسے بنانے والے ہوتے ہیں اور وہ (عوام، علاقہ اور سیاسی حاکمانہ

---

❶......الارشار لامام الحرمین ص ۴۲۵، ط الخالجی، المواقف وشرحها للایجی والجرجانی ۳۵۳/۸، اصول الدین للبغدادی ص ۲۷۴ الفصل فی الملل والنحل ۸۸/۴، الملل والنحل للشهرستانی ۱۱۳/۱، البحر الزخار ۳۸٦/۵. ❷ کتاب الشافعی للاستاذ الشیخ محمد ابوزهرة: ص ۹۹

اقتدار ہے) جس کا حکومتی معاشرہ اعتراف کرتا ہو۔تو حکومت سیاسی جماعت کی جدید صورت ہوئی۔رہی دوسری سیاسی جماعتیں تو ان کے لیے بنیادی اسباب کی شان ہے جو فی الحال حکومت کی ہے۔جو فطرت وحقیقت میں اس سے مختلف نہیں ہوتی۔

ان میں جو فرق ہیں تو وہ صرف کیفیت کے فرق ہیں جن کا اصل وجوہر سے تعلق نہیں۔اسی بنا پر حکومت دوسری سیاسی جماعتوں کی طرح مخصوص شہر میں بسنے اور سیاسی انتظام کے زیر نگیں رہنے والنے والے لوگوں کے ایک بہت بڑے مجموعہ کی بنیاد پر قائم ہوجاتی ہے۔① لہٰذا جب یہ عناصر یا ارکان پائے جائیں گے تو حکومت کی ساخت پڑ جائے گی۔

قدیم تاریخ نے ایسی حکومتوں کا تعارف کرایا ہے جو لفظ کا مفہوم ہیں جیسے قدیم مصری حکومت، فارس حکومت، رومی حکومت۔اسی طرز کی حکومت اسلامیہ جزیرہ عرب میں قائم ہوئی۔جب کہ صبح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مکہ سے مدینہ (۶۲۲م) ②

ہجرت کے بعد طلوع ہوئی۔اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اسلام کے پیام کی روشنی میں حاکم کے کام سرانجام دیئے پھر سلسلہ واراسی حکومت کے فیصلے پر خلفاء راشدین پھر اموی اور عباسیوں کی حکومت چلتی رہی......الخ۔یعنی اسلام کے آغاز میں اسلامی حکومت بیعت اور عہد کی بنیاد پر تدریجی طریقے سے پھیلتی رہی اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت اور آپ کی دینی تعلیمات نے ایک متعین اجتماعی نظام کو وجود دیا۔اور اسی اجتماعی نظام نے نظام حکومت کو وجود دیا۔③ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلامی حکومت کی بنیاد دوسری حکومتوں کی طرح عموماً انہی عناصر کے جمع ہونے سے پڑی ہے جو اسے بنانے والے ہوتے ہیں جن میں علاقہ، باشندے اور سیاسی انتظام شامل ہے۔علاقہ دارالاسلام ہوا، باشندے مسلمان اور ذمی ④ ہوئے اور سیاسی انتظام: اسلامی عالی غلبہ ہوا (یا خلافت یا امامت ہوئی) یعنی اسلامی حکومت کا ایک خاص فیصلے کا انتظام ہے۔

پہلی قسم: اسلامی حکومت کی ساخت کے طریقے

۳۰......اسلامی حکومت کی ساخت دوسری حکومتوں کی طرح سابقہ مادی عناصر کے مکمل طور پر پائے جانے کی وجہ سے دو میں سے ایک صورت میں پوری ہوتی ہے۔⑤

الف: پوری طرح نیا ارتقاء......کبھی حکومت کی بنیاد جدید عناصر پر قائم ہوتی ہے جس کی ایک صورت تو یہ ہے وہ زبردستی مالک بن جائے یا صلح کرلے یا لوگوں کی بڑی تعداد ہجرت کر کے غیر آباد علاقے یا آباد تو ہو لیکن دوسرے قبائل یا کمزور عوام سے آباد ہو اور انہیں مستقل سیاسی تنظیم بنانے کی پوری رغبت ہو یہ لوگ وہاں قیام کرلیں۔یہ تاریخی منظر ہے اکثر قدیم حکومتوں کے ارتقاء کو اس کی طرف لوٹانا ممکن ہے، ان میں مدینہ منورہ اور اس کے گردونواح کی پہلی اسلامی حکومت ہے پھر اس کا پھیلاؤ فتح کے ذریعے عربی جزیرہ کے اطراف اور مفتوحہ اسلامی شہروں تک پہنچ گیا۔مسلمانوں نے مدینہ ہجرت کی تھی پھر انہوں نے جزیرۂ عرب وغیرہ کے علاقوں کو فتح کیا وہ بذات خود ایک حکومت اور خاص سیاسی نظام تھے جس کا بھروسا جدید بنیادوں پر قائم رہ کر دین کی حفاظت اور دنیا کی سیاست کرنا تھا۔⑥

---

①......ثروت بدوی: حواله سابقه : ص ۲۸ ②تاريخ الاسلام السياسي للدكتور حسن ابراهيم ۱/۱۰۰، ③بحث للدكتور محمد عزيز احمد عن (مفهوم الدولة في الاسلام) المنشور في مجلة (المسلمون) المجلد الرابع. العدد السادس. ص ۵۹۔ ④ملحوظ رہے کہ دین، حکومت، عقیدہ اور سیاست وغیرہ کی اصطلاحات اہل مغرب کے نزدیک ہمارے ہاں رائج (دین اسلامی) کے لفظ میں جمع ہوجاتی ہیں جو اسی طرح کی لازم ملزوم، جدا نہ ہونے والی، اور بعد نہ رکھنے والی اصطلاحات کو شامل ہے لہٰذا عبادت، تجارتی معاملات، عدالت، انتظام، فیصلہ، جنگ وصلح سب کے سب ایک نظام کے تحت جمع ہوجاتے ہیں اور وہ اسلام کا نظام ہے اور ایک عقیدے سے نکلتے ہیں اور وہ اسلام کا عقیدہ ہے۔⑤ذمی۔یہ مسلمانوں کے علاوہ دوسری جماعتیں ہیں۔جو عقد ذمہ کے بموجب دارالاسلام میں مقیم ہوتی ہیں۔⑥حافظ غانم حواله سابقه ص ۲۶۶، الشريعة والقانون الدولي، علي منصور ص ۱۵۹۔

ب: **قدیم عناصر سے حکومت کا ارتقاء**...... جو یا تو جدا رہ کر ہوگا یا متحد رہ کر پہلی حالت تو خلافت عباسیہ سے جدا رہ کر کئی حکومتوں کے استقلال سے پیدا ہو چکی ہے۔ اندلس، مغرب، مصر اور ایران میں مستقل حکومتیں بنالی گئیں۔ اور دوسری حالت کا پیدا ہونا عالم اسلام کی موجودہ حکومتوں میں سے دو یا زیادہ حکومتوں کے اتحاد سے یا تو ایک حکومت کی شکل میں ممکن ہے جیسا کہ خلافت کے سابقہ نظام کے دوران یہی طرز تھا یا عملی طور پر اتحادی شکل ہو یا باہمی عہد و پیان کی حکومت ہو پھر یہ باہمی عہد و پیان یا تو اختیاری اتفاق سے پورا ہوتا ہے یا مثال کے طور کسی بڑے شہر کے باسیوں کے ساتھ ذمہ کے عقد پر صلح ہوتی ہے۔

دوسری قسم...... اعتراف، اس کی اقسام اور حکومتی میدان میں اس کے نتائج۔

اعتراف اور اس کی وجوہات جواز کے اصول کی ماہیت:

۳۱...... موجودہ سماجی حکومتی نظام ایک جدید انتظام ہے اسلام کے ظہور کے وقت اور اس کی مسلسل حکومتوں کے ادوار میں اس طرز پر نہ تھا جیسا آج کل ہے۔

اسی بنا پر حکومتی احکام کی تفصیل کے لئے عمومی حکومتی قانون کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ البتہ اصلی بنیادیں اور مروج حکومتی اخلاق اسلام کی روشنی میں مقرر کئے گئے ہیں۔ موجودہ حکومتی قانون کے نظاموں میں سے جو حکومت کے ان مادی عناصر جو اسے بنانے والے کے مکمل ہونے کے بعد حکومت کے ارتقاء کے لئے شرط نہیں۔ وہ اس کے وجود کا حکومتی اعتراف صادر کرنا ہے حکومت کا اعتراف کرنا ان زینی (سیڑھی والے) احکام میں سے ہے جو حکومتی تعلقات میں ہوتے ہیں۔ اور چونکہ اسلام حقیقت میں اس سیڑھی تک پہنچنے کا اعلان کرتا ہے جو دوسری قوموں سے اس کے تعلقات کے بارے میں لگی ہوتی ہے جس کی بنیاد دو میں سے ایک امر پر ہوتی ہے: یا تو اسلام میں داخل ہونا۔ یا معاہدہ اور امان اس لئے کہ دوسری غیر مسلم (دارالحرب) حکومت کے وجود کا اعتراف ایسی بات ہے جس سے اسلام کے اصول اور اس کے فقہ میں، جو عالم کو دو داروں (دارالاسلام اور دارالحرب) کی تقسیم کا تصور پیش کرتا ہے صلح چاہنے کے لئے کوئی مانع نہیں۔ اس واسطے کہ دارالحرب ان تمام غیر مسلم حکومتوں کو شامل ہے جو اصل میں مسلمانوں سے صلح کرنے والی نہیں اور نہ کوئی عہد و پیان کرنے والی ہیں۔ پھر جب اسلامی حکومت میں اور اس کے دارالحرب کی دوسروں حکومتوں کے درمیان صلح کا معاہدہ مکمل ہو جائے یا یہ تمام حکومتیں ایک ہی معاہدے کی پابندی کریں جس میں حکومتی امن و سلامتی کے احترام کی صراحت ہو اور دوسری حکومتوں کے معاملات میں دخل اندازی ممنوع ہو تو یہ بات حکومت اسلامی کا دوسری حکومتوں کے بارے میں ضمنی اعتراف ہوگا چہ جائے کہ عموماً اعتراف صراحتاً آزاد ارادے سے ہوتا ہے۔ اور یہ بات اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے موافق ہے "اگر وہ لوگ صلح کے لئے مائل ہوں تو آپ بھی اس کے لئے تیار ہو جائیں اور بھروسا اللہ پر رکھیں وہی سننے جاننے والا ہے۔" الانفال ۸/۶۱

اسی طرح ان فقہاء کی رائے کے موافق ہے جو اس کے قائل ہیں کہ مسلمانوں کے غیروں سے تعلق میں اصل صلح ہے۔ [1] اسی کو بنیاد بناتے ہوئے مسلمان حکومت کے لئے جائز ہے کہ وہ غیر مسلم حکومت کا اعلانیہ یا ضمنی حقوق پر مشتمل یا واقعتاً حسب حال اعتراف کرے۔

اور اسلام کی دعوت کا حکمت اور موعظت حسنہ کے انداز میں عالمی رجحان والی ہونا، نتیجہ یہ ہوا کہ اسلامی حکومت کا آباد علاقے میں پھیلنے کے ساتھ اسلامی حکومت کے اقتدار کا پھیلاؤ: امکان کی حالتوں، واقع کی ضرورت اور صلح کی مصلحت سے ناواقف بننا مراد نہیں لیا جاتا، جو اسلام کی حکومت کو اس عالم کی ان حکومتوں میں سے ایک بنا دے گی جن کے درمیان صلح کی بنیاد پر جو اسلام کے منطق اور اس کے پیام کی وحی کے ساتھ چلے آپس کی جھگڑے مٹانے کے لئے اعتراف کے معاملہ پر تبادلہ ہوتا ہے یہ وجوہات جواز اعتراف اس کا یقین دلاتی ہے کہ آج کل حکومتی قانون دانوں

---

[1]...... جہاد اور حرب، سابقہ حوالہ جات میں۔

کے ہاں آزادعمل اس کے مقتضیٰ کے ساتھ حکومت یا حکومتوں کا مجموعہ ایسی جماعت کے وجود کا اقرار کرتا ہے جس کا مخصوص علاقے میں ہر حکومت سے الگ مستقل طور پر سیاسی نظام ہو۔ اور وہ عام حکومتی قانون کی پابندیوں کو پورا کرنے کی دسترس رکھتی ہو اور حکومتیں اعتراف کے ذریعے اپنی نیت کا اظہار کرتی ہوں کہ حکومتی ❶ جماعت میں اس حکومت کو رکن سمجھتی ہیں۔

اعتراف کی قسمیں:

۳۲.....موجودہ حکومتی قانون دانوں کی مقرر کردہ قسموں کے مطابق اعتراف کی تین قسمیں ہیں۔ کامل اعتراف، ناقص اعتراف، حالت جنگ کا اعتراف۔ ❷

اول: کامل اعتراف......جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ نئی حکومت کے ارتقاء کے لئے صرف مادی اسباب (عوام علاقہ اور حاکمانہ غلبہ) کافی نہیں۔ بلکہ ضروری ہے کہ اس ارتقاء کے ساتھ قانونی اجراء (ضابطہ کی کارروائی) ہو اور وہ حکومت کا اعتراف کرنا ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ قائم حکومتوں کی جانب سے اس حکومت کے وجود کو تسلیم کیا جائے اور حکومتی معاشرے میں اسے ایک رکن کی طرح قبول کیا جائے۔ جس کی تکمیل دو میں سے ایک صورت سے ہوتی ہے:

الف: حکومت کا اعتراف کرنا.....عموماً یہ اعتراف نئی مستقل حکومت کے ظاہر ہونے سے پایا جاتا ہے۔ اور یہ ہر اس شرعی حکومت کا اعتراف کرنے کو شامل ہے جس میں یہ پائی جائے۔ جو صراحتاً مکمل ہوتا ہے یا اعلانیہ جس کی وضاحت معاہدے میں کی جاتی ہے یا ڈپلومیسی (نمائندگی) وثیقہ میں کی جاتی ہے۔ یا ضمناً نئی حکومت سے باہمی معاملات کے ذریعے ہوتا ہے۔ جیسے سیاسی سفارتی یا ایمبیسی کا باہمی تبادلہ کرنا یا اس کے ساتھ معاہدوں کو مضبوط و مستحکم کرنا یا اسے مستقل حکومت ہونے کی وجہ سے کانفرنسوں میں بلانا۔

ب: حکومت واقتدار کا اعتراف......اس اعتراف کا محل وہ نئی حکومت ہے جو پرانی حکومت کی جگہ عوامی بغاوت کے نتیجہ میں وجود میں آتی ہو یا اس کا سبب عسکری (فوجی) انقلاب ❸ ہو۔ جس کی وجہ سے اس میں اقتدار کا نظام درہم برہم ہو گیا ہو اور نئی حکومت نے پرانی حکومت کی جگہ لے لی ہو۔ ❹

---

❶......حافظ غانم، حوالہ سابقہ ص ۲۶۸۔ ❷ اسلام میں حاکم کو مصالح عامہ اور شرعی سیاست کے تقاضوں کے لئے اپنے اندازے کی روشنی میں ان صورتوں میں سے ایک پر عمل کرنے کے اختیار میں کوئی ممانعت نہیں، جب تک اعتراف کا اصول اسلام کے قواعد کے مطابق مسلم ہو جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ ❸ فقہاء اسلام کے نزدیک امامت دو صورتوں سے منعقد ہوتی ہے۔ ایک: اہل حل وعقد (یعنی بیعت یا انتخاب کو) اختیار کرنے کے ذریعے۔ دو: بادشاہ کا پہلے سے عہد لینا یا قوم کے درمیان شوریٰ بنا دے۔ امام احمد اور دیگر حضرات سے مروی ہے، کہ زبردستی اور غلبے سے امامت ثابت ہو جاتی ہے جو عقد و بیعت کی محتاج نہیں ہوتی، اس بارے میں احناف کی عبارت یہ ہے: ایسے شخص کے عوام پر غلبے کی وجہ سے خلافت منعقد ہو جاتی ہے، جس میں شرائط پوری ہوں۔ جیسا کہ نبوت کے بعد باقی خلفاء تھے۔ (یہ شخص بھی انہی کی طرح خلیفہ سمجھا جائیگا یہ مطلب نہیں کہ نبوت کے بعد کے خلفاء زبردستی خلیفہ بنے تھے، علوی) پھر اگر ایسا شخص اقتدار سنبھال لے جس میں شرائط پوری نہ ہوں تو اسے دستبردار ہونے میں جلدی نہیں کرنی چاہئے کیونکہ اس کا اس عہدے کو چھوڑنا جنگوں اور پریشان کن حالات کے بغیر متصور نہیں ہوتا۔ اور اس میں مصلحت سے زیادہ جس کی امداد کی جائے زیادہ سخت فساد ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے لوگوں کے بارے میں پوچھا گیا: کیا ہم ان کی بیعت توڑ دیں؟ آپ نے فرمایا: نہیں، جب تک وہ تم میں نماز قائم رکھیں، اور فرمایا: ہاں جب تم کھلم کھلا کفر دیکھو، اور اسلام میں مقرر شوریٰ کے اصول کی مخالفت کے ساتھ انار کی رو کنے اور اضطراری حالت میں واقع کو تسلیم کرنے کی قبیل سے ہے۔ (المنہاج ومغنی المحتاج ۴/ ۱۳۰۔ ۱۳۲، الاحکام السلطانیۃ للماوردی ص ۴، ۸۔ ۹ لابی یعلیٰ ص ۶۔ ۷ حجۃ اللہ البالغۃ ۲/ ۱۱۱، الموسوعۃ الفقہیۃ میں امامت وخلافت دیکھئے۔ فقہاء کا امامت کے مستثنیٰ حالات کو مقرر کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ واقعی مشابہ حالات کا اقرار کرنا جائز ہے۔ ❹ حافظ غانم: ص ۲۷۷ علی منصور ص ۱۶۴، ۱۶۶ حوالہ جات سابقہ۔

ثانی: تمہیدی یا ناقص اعتراف

۳۳......جب حکومت کے عناصر مکمل نہ ہوں۔ تو اس جماعت کا تمہیدی اعتراف نافذ کرنا جائز ہے۔ جو بغاوت یا جدا (1) تحریک کے ذریعے مستقل حکومت بنانے کی کوشش میں لگی ہو۔

اور یہ اعتراف عملی طور اصل حکومت اور بغاوت کی جماعت کے درمیان قائم حالت کو برقرار رکھنے کو شامل ہوگا۔ قانون دانوں کے نزدیک اس اعتراف کی تین صورتیں ہیں۔ (2)

الف: امت کا اعتراف......اعتراف کی یہ قسم، حکومت کے اعتراف کی راہ میں ایک قدم ہے اور عموماً اس کی تکمیل حکومت میں سے مصالح والے لوگوں کی حکومت کی مالدار اقوام کے ساتھ مل کر ہوتی ہے۔ جو قومی کمیٹی کے اعتراف کے ذریعے ہوتی ہے۔ اور خارج میں اس کی شکل وصورت بن جاتی ہے اور اس سے بعض اجنبی حکومتیں معاملات کرتی ہیں۔ گویا وہ (امت) کی صورت میں پیش ہوتی ہے اور اس کی طرف اس کی نسبت ہوتی ہے۔ اور اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے عربی حکومتوں اور بعض دوست حکومتوں کا، فلسطینی عوام کی پیش کش کے لئے آزادیٔ فلسطین کی تنظیم کا اعتراف کرنا۔

ب: بغاوت وانقلاب کا اعتراف......یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کسی بھی حکومت میں اس کے علاقے کے ایک حصے کی علیٰحدگی کے قصد سے بغاوت کی گنجائش پیدا ہو جائے۔

اور بغاوت کا مقصد......وہ مسلح اشتعال ہو جو خانہ جنگی کی حد تک نہ پہنچ رہا ہو۔

ج......خارج میں حکومت کا اعتراف (جلاوطن کی حکومت)

اور یہ اس امت کے اعتراف کی طرح ہے جو بعض اجنبی حکومتوں کے کسی ایسی حکومت کا اعتراف کرنے سے مکمل ہوتا ہے جو یہ دعویٰ کرتی ہے کہ وہ شرعی طرز کی حکومت ہے جو حکومت کے شہر سے باہر فوجی انقلاب آنے کے نتیجہ میں بنتی ہے۔ جس میں انقلاب کا قائد شہروں میں اقتدار کی باگ دوڑ حاصل کر لیتا ہے۔ اور یہ اس حکومت کی شہروں میں داخل ہونے کی تمہید ہوتی ہے تاکہ انقلاب کی جماعت اور اس میں اقتدار کی مہارت علاقے اور عوام پر غلبہ پانے کی وجہ سے عام ہو جائے۔ اور اقتدار سے متعلقہ باقی اختیارات حاصل ہو جائیں۔

ثالث: حالت جنگ کا اعتراف

۳۴......یہ اس وقت ہوتا ہے جب انقلاب نے خانہ جنگی کی صورت اپنالی ہو، اور انقلاب کی ایسی منظم حکومت بن جائے جو مخصوص علاقے پر اپنا اثر ورسوخ رکھتی ہو اور ایسا لشکر ہو جو جنگی تربیت کی پیروی کرتا ہو اور جنگی حالت کی حیثیت پر ایسی فہرست مرتب ہو جس کے ساتھ وہ علامات ہوں جن کا تعلق حکومتی جنگ کے قواعد کی پیروی کے ساتھ ہو۔ اور اعتراف کرنے والی حکومت غیر جانب داری کی جانب کی رعایت کرنے کی پابند ہو یہاں تک کہ پہلی جنگ کسی انجام پر جا کر ٹھہر جائے اور علاقے کے لائق انقلاب یا اصل حکومت کے حق میں لڑائی ختم ہو جائے۔ (3) فقہ اسلامی میں یہ صورت باغیوں یا دار البغاوت کی حالت کے مشابہ ہے جب اصلی حاکم باغیوں کو دبانے سے لاچار ہو جائے اور

---

(1)......اسلامی حکومت کے روبرو باغی جماعت کا اعتراف کرنا جائز نہیں۔ جیسا کہ جب اندلس کی مشرق سے علیحدگی کی صورت پیش آئی تو خلفاء بغداد نے مطلقاً اس کا اعتراف نہیں کیا اس لئے کہ وہ باغیوں کی جماعت تھی جن کی علیحدگی پر اعانت یا ان کی بغاوت کو کامیاب بنانا مناسب نہیں۔ انہیں دبانا اور امام یا خلیفہ کی فرمانبرداری کا پابند بنانا ضروری ہے۔ (2) حافظ غانم: ص ۱۷۲ علی منصور ص ۱۶۴ الحقوق الدولیہ العامۃ فؤاد شباط ص ۱۷۵۔۱۷۸۔ (3) حافظ غانم وعلی منصور سابقہ حوالہ جات۔

وہ ان جگہوں پر قابض ہو جائیں جن میں اپنے اقتدار کا اظہار کیا ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ دوسروں سے واقعی صورت حال کی بنا پر ان کے بارے میں اعتراف ہونے کا امکان ہے۔اور ساتھ ہی اس کا اندازہ بھی ہو کہ اعتراف سے اصل حکومت کو نقصان پہنچے گا۔

تیسری قسم: اسلامی حکومت کی امتیازی حیثیت

۳۵.....اسلامی حکومت اپنی مستقل امتیازی حیثیت سے مستفید ہوگی جسے آج کل میں۔شخصیۃ معنویہ یا اعتباریۃ ❶ کہا جاتا ہے،فقہاء اسلام نے اس اصطلاح کے مدلول (ظاہری معنی) کو حکومت کی نسبت سے ان نتائج یا خصائص کی دلیل سے برقرار رکھا ہے جو انہوں نے مقرر کئے ہیں اور وہ یہ ہیں:

الف.....انہوں نے حکومت کے مستقل نظریے۔کا تعارف کرایا جو حکام کی امتیازی حیثیت سے الگ ہے،لہٰذا حاکم یا خلیفہ اقتدار کا امین ومحافظ شمار ہوتا ہے جو ایک وقتی صورت اور امت کی نیابت میں اقتدار کا استعمال کرتا ہے جیسا کہ ان سیاسی تقریروں سے عیاں ہوتا ہے جو خلفاء راشدین کیا کرتے تھے اور انہیں صرف بیعت کے ہو جانے سے یہ چیز حاصل تھی۔❷ اس سے جو چیز ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ اسلامی جماعت کی مصلحت کی خاطر اقتدار کا استعمال کرتے تھے نہ کہ اپنی ذاتی مصلحتوں کی خاطر۔چنانچہ خلیفہ دینی امور اور حکومتی معاملات کا انتظام اللہ تعالیٰ اور اس کی رسول کی شریعت کے مطابق کرنے میں اپنے آپ کو امت ❸ کا وکیل سمجھتا تھا۔

اسی بنا پر وہ امت سے اپنی قوت طلب کرتا تھا۔اور امت کے لئے اس سے خیر کواہی کرنے اور اسے اس کے منصب سے معزول کرنے کا حق ہے اگر اسے معزول کرنے کا کوئی وجوب سبب پایا جائے۔❹ گورنر اور ملازمین جنہیں بادشاہ نے مقرر کیا ہوتا ہے وہ بادشاہ کی وفات کی وجہ سے معزول نہیں ہوتے تھے اسی طرح قاضی کا نائب قاضی کے معزول ہونے یا فوت ہونے سے معزول نہیں ہوتا تھا۔کیونکہ جس قاضی نے عدالتی کام میں دوسرے کو اپنا نائب مقرر کیا تو وہ بھی امت کے اختیار سے اور اس کے حقوق کے بارے میں کام کرتا ہے۔نہ بادشاہ کے امتیازی اختیار سے کام کرتا ہے اور نہ اس کے خاص حق میں،کیونکہ خلیفہ یا بادشاہ امت کی طرف سے قاصد نمائندہ کے درجہ میں ہوتا ہے۔❺

۳۵/ا،ب.....اسلامی حکومت کے حقوق اس کے لئے برقرار رہتے ہیں اگرچہ اس کے حکام تبدیل ہو جائیں جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مفتوحہ زمینوں کو ان کے مالکوں کی ملکیت میں باقی رکھا کہ وہ ہمیشہ خراج دیتے رہیں۔❻ بڑے

---

❶.....اس اصطلاح کا تعارف بیسویں صدی کے نصف میں مغربی حکومتی قانون نے کرایا جسے اس نے بعض جہات یا عمومی اداروں کے لئے لازم کیا ہے اور یہ باور کیا ہے کہ حکومت شخصیت معنوی سے مستفید ہوگی۔اور اس پر مندرجہ نتائج مرتب کئے۔اَ۔حکام کی حیثیتوں سے الگ حکومت اکیلی مستقل قانون والی شمار ہوگی۔ب۔جب تک حکومت قائم رہے گی تو اس کے حقوق بھی برقرار رہیں گے۔اگرچہ اسے پیش کرنے والے بدل جائیں۔اس کی وہ پابندیاں جن کا اس سے عہد ہوا اور اس کے معاہدے اور اتفاقات جنہیں اس نے مستحکم کیا اس میں نافذ رہیں گے۔اسے پیش کرنے والوں کی تبدیلی سے خواہستہ ناخواہستہ پابند رہیں گے یا اگرچہ وہ لوگ نہ رہیں جنہوں نے اس کے نام پر معاہدہ کیا تھا۔ج۔جو قوانین حکومت صادر کرتی ہے وہ قائم رہیں گے جب تک حکومت بے کار یا صراحتاً یا ضمنا تبدیل نہ ہو جائے۔(حافظ غانم:ص ۱۴۰۔ثروت بدوی ص ۵۲ موجز القانون الدستوری للدکتور عثمان خلیل والدکتور سلیمان للطحاوی ص ۱۲ حامد سلطان حوالہ سابقہ ص ۱۸۵،محاضرات فی النظیر ۃ العامۃ للحق للدکتور شمس الدین وکیل:ص ۱۱۳)۔❷ الامامۃ والسیاسۃ ابن قتیبۃ ص ۱۶،۵۰۔❸ تاریخ الاسلام السیاسی لحسن ابراہیم ۱/۲۰۳،نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے امارت کے متعلق فرمایا:یہ امانت ہے اور قیامت کے دن ندامت ورسوائی کا سبب ہے ہاں جس نے اس کے حق کے ساتھ اسے لیا اور اس کا حق ادا کیا،رواہ مسلم عن ابی ذر (شرح مسلم للنووی ۱۲/۲۰۹)۔❹ الاحکام السلطانیۃ الماوردی ص ۱۵ حجۃ اللہ البالغہ ۲/۱۱۲۔نظام الحکم فی الاسلام یوسف موسیٰ،ص ۱۲۴۔❺ البدائع: ۷/۱۶،۳۷،المدخل الی نظریۃ الالتزام العامۃ فی الفقہ الاسلامی للاستاذ الزرقاء ص ۲۶۲ ف/۱۸۶۔❻ شرح السیر الکبیر: ۳/۲۵۴ الخراج لابی یوسف ص ۲۴،۲۷،۳۵ القسطلانی شرح البخاری ۵/۲۰۰،الاموال ص ۵۸،فتوح البلدان للبلاذری: ص ۲۷۵۔

فقہاء نے اس مفہوم کو مستحکم کیا ہے چنانچہ انہوں نے اس بات کو ثابت کیا ہے کہ وہ مسلمانوں کی جماعت کے لئے وقف ہیں۔ امام مالک رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں: جن زمینوں پر مسلمانوں کا قبضہ زبردستی ہوا ہو وہ مسلمانوں پر وقف ہیں جب وہ آباد ہو جائیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے: بادشاہ کو اختیار ملے چاہے تو مجاہدین میں انہیں تقسیم کر دے تو اس صورت میں یہ عشری زمین بن جائیں گی اور چاہے تو ان پر خراج مقرر کر کے مشرکین کی ملکیت میں واپس دے دے، اس صورت میں یہ زمین خراجی ہو گی اور مشرکین اس میں ذمی ہوں گے اور چاہے تو تمام مسلمانوں کے لئے وقف کر دے۔ اور حنابلہ کا ان کے نزدیک سب سے راجح قول یہ ہے۔ بادشاہ ہمیشہ کے خراج کے مقابلہ میں جو اجرت کی طرح ان زمینوں پر مقرر کرے ان کی تقسیم اور وقف میں جو زیادہ بہتر سمجھے وہی کرے۔ اسی طرح وہ مملوکہ زمین جو معافی کی وجہ سے ملکیت میں آئی ہوں اور وہاں کے مالک خوف کی وجہ سے نکل جائیں ان پر قبضہ کی وجہ سے وقف ہو جائیں گی۔ اسی طرح وہ زمین جن پر صلح کے نتیجہ میں غلبہ ہوا ہو اور صلح اس شرط پر ہوئی ہو کہ زمین کی ملکیت ہماری ہے تو اس صلح کی وجہ سے دارالاسلام کے وقف میں شامل ہو جائیں گی۔ ان کی خرید و فروخت اور انہیں گروی رکھنا ناجائز ہے۔ ❶ اسی طرح فقہاء کرام کا قول ہے "بیت المال" اس کا وارث ہے جس کا کوئی وارث نہیں ❷ یعنی یہ ایسا حق ہے جو اس کے لئے ثابت ہے اور یہ ظاہر ہے کہ بیت المال حکومت کا سب سے خاص حق ہے۔ بلکہ اس کا وجود قائم رکھنے والا اہم سبب ہے۔ اور فقہی احکام میں ہے!

شفعہ کے ذریعہ جو فروخت شدہ جائیداد کی ملکیت میں شرکت کی وجہ سے ہے بیت المال کو لینے کا حق حاصل ہے۔ ❸

۳۵/ ۲۔ رہا حکومت کی پابندیوں کی نسبت سے تو اس کے بارے میں ہمارے فقہاء فرماتے ہیں: وہ قائم رہیں گی۔ مثلاً معاہدوں کے بارے میں بحث کرتے ہوئے ان حضرات کا کہنا ہے: معاہدہ نافذ رہے گا ہم پر اسے پورا کرنا لازم ہے یہاں تک کہ اس کی مدت گزر جائے یا دشمن اسے توڑ دے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد عالی ہے: اے ایمان والو! عہد و پیمان کو پورا کرو۔ ❹ المائدہ: ۱

حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: "مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں جب وہ حق کے موافق ہوں" ❺ اگر وہ بادشاہ فوت ہو جائے جس نے صلح کا عقد کیا یا کسی کو معزول کیا، تو وہ عہد صلح نہیں ٹوٹے گا بعد کے بادشاہ پر اسے پورا کرنا لازم ہے اس واسطے کہ سابقہ عقد اجتہاد کی وجہ سے تھا دوسرے اجتہاد سے اسے توڑنا جائز نہیں۔ جیسا کہ حاکم کے لئے جدید اجتہاد سے سابقہ احکام کو توڑنا جائز نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اہل نجران سے کئے گئے عقد کو پورا کیا تھا۔ ❻ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حکومت ایک ہے جسے بادشاہ پیش کرتا اور اس کے نام سے عقد و پیمان کرتا ہے۔ اور اس طرف بھی اشارہ ہے کہ مسلمانوں میں سے ایک شخص کا کسی مرد یا عورت کو امان دینا اس کا اثر تمام مسلمانوں پر پڑتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے "مسلمان اپنے خونوں کا باہمی بدلہ دیتے ہیں وہ ان کا ادنیٰ شخص ان کی ذمہ داری کی کوشش کرتا ہے

---

❶ ..... الاحکام السلطانیة للماوردی ص ۱۳۲، ولابی یعلی ص ۱۳۰، تفصیل کے لئے مولف کی کتاب اموال الحربیین دیکھئے، ف/ ۸۴، ۸۸۔ ❷ جس کا کوئی وارث نہ ہو اس کا مال مذاہب اربعہ کے اتفاق سے بیت المال میں چھوڑ دیا جائے گا۔ البتہ احناف وحنابلہ کا کہنا ہے: یہ میراث کے طریق سے نہیں بلکہ مصلحت کی رعایت سے اس کا تعلق ہے کہ یہ ضائع ہونے والا مال ہے لہٰذا اسے مصالح عامہ کے لئے صرف کیا جائے۔ متاخرین مالکیہ کا قول ہے اور شافعیہ کے نزدیک راجح ہے: بیت المال اس شرط کے ساتھ وارث ہے کہ وہ منتظم ہو (شرح السراجیة ص ۱۱، نظام المواریث للشیخ عبدالعظیم فیاض ص ۲۰، ط الثانیة) ❸ اسنی المطالب ۲/ ۲۶۵، فتح الجلیل للشیخ علیش: ۳/ ۵۸۴۔ ❹ المائدہ: ۱۔
❺ "رواہ الحاکم عن انس وعائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا (الفتح الکبیر) ورواہ الترمذی عن عمرو بن عوف (المسلمون علی شروطھم ......" (نیل الاوطار ۵/ ۲۵۴) ❻ الدر المختار ۳/ ۲۵، البدائع ۷/ ۱۶، القوانین الفقھیة ص ۱۵۵، مغنی المحتاج: ۴/ ۲۶۱ المغنی ۸/ ۴۶۲، البحر الزخار ۵/ ۴۵۰

اور وہ اپنے علاوہ دوسروں کے مقابلہ میں ایک قوت ہیں۔(۱) اس حدیث سے مسلمانوں کی جماعت کے لئے ایک فرض حیثیت (شخصیۃ اعتباریہ) کے وجود کا پتہ چلتا جسے ان میں کا ایک شخص پیش کرے اور اس کی طرف سے صادر ہونے والی امان کو ان کے لئے لازم سمجھا جائے۔ اس بارے میں فقہی احکام کی جو حیثیت ہے اسے ہمارے فقہاء کرام نے بیان کیا ہے:

جن فقراء کی خبر گیری کرنے والا کوئی نہیں ان کا خرچ بیت المال کے ذمہ ہے۔(۲)

وہ تعزیراتی اور شہری ذمہ داری کے دائرہ کے متعلق کہتے ہیں: بادشاہ جب مصالح عامہ کو قائم کرنے کے دوران، شرعی سزاؤں کو عملی تشکیل دینے کے علاوہ حالت میں کوئی چیز تلف کردے تو تلف ہونے والی چیزوں کا ہرجانہ حکومت برداشت کرے گی کیونکہ اس کی حیثیت فرضی جسے حاکم مسلمانوں کی جماعت کا نائب بن کر پیش کرتا ہے۔ عزالدین عبدالسلام کا قول ہے: امام یا حاکم جب کوئی جان یا کوئی مال مصالح کے استعمال میں ضائع کردے تو وہ حاکم اور امام کے اور امام شافعی کے قول کے مطابق ان کی عاقلہ کے بجائے بیت المال پر واجب ہے اس لئے کہ ان دونوں نے جب مسلمانوں کے لئے تصرف کیا تو گویا ایسا ہوا کہ مسلمانوں نے ہی تلف کیا ہے۔ کیونکہ ایسا ان دونوں کے حق میں بکثرت ہوتا ہے۔ جس سے ان دونوں کا اور ان دونوں کی عاقلہ کا۔(۳) حنفی فقہاء کا بیان ہے: قاضی سے جب اللہ تعالیٰ کے خالص حقوق میں سے کسی حق میں (یعنی معاشرتی حقوق میں) غلطی ہوجائے۔ جیسے اس نے حد زنا یا چوری یا شراب نوشی کا فیصلہ کیا اور پوری حد لگ گئی بعد میں معلوم ہوا کہ گواہ عادل نہ تھے مثلاً انہیں حد قذف لگی تھی تو اس صورت میں ضمان بیت المال سے وصول ہوگا اس لئے کہ قاضی نے اس بارے میں عام مسلمانوں اور ان کے نفع کی خاطر یہ کام کیا ہے اور وہ ڈانٹ ہے تو اس بنا پر اس کی غلطی ان کے ذمہ ہوگی لہٰذا بیت مال سے (دیت) دی جائے گی۔ قاضی اپنے خاص مال کی وجہ سے ضامن نہیں ہوگا(۴) اس سب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حکومت کو اسے بنانے والے افراد سے الگ مستقل ذمہ داری اور کامل وجوب کی اہلیت حاصل ہے حکومت کی فرضی حیثیت سے یہی مراد ہے۔(۵)

المبحث الثانی.....اسلامی حکومت کے خصائص وامتیازات اور موجودہ حکومت سے اس کا موازنہ

المطلب الاول: اسلامی حکومت کے امتیازات.....اس کی دو قسمیں ہیں۔

اول.....اس کا نظریاتی حکومت ہونا اور حیات بشری کی اصلاح کے لئے اصول ہونا

۳۶.....اسلام میں حکومت کا نظریہ جس بنیاد پر قائم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ ایک نظریاتی حکومت (الٰہی طریقے والی) ہے جس کی بنیاد محدود واضح اغراض اور اصولوں پر ہے جو اسلامی عقیدہ کے موافق اس کے مقتضیات اور اس کے ان تشریعی نظاموں کے مطابق جو مجوزین کی خواہشات اور مخصوص زمینی دائرے کے ضمن میں علاقائی حدود سے متاثر نہیں ہوتے۔ ساری بشری حیات کی اصلاح کا اعلان کرتی ہے۔ اسلام کا دستور تو ہر اس شخص کو شامل ہے جو انسانوں میں سے اس پر ایمان لائے اس میں جنس، ذات، قوم اور وطن کا تنگ مفہوم کے ساتھ امتیازات کا کوئی اعتبار نہیں۔ جیسا کہ اسلام کے سائے میں حکومت قائم کرنے کی دعوت کا بھروسا مادی روابط اور تاریخی تعلقات پر نہیں جن پر حکومتیں اور قومیتیں اپنی موجودہ بنیاد میں بھروسا کرتی رہیں۔

---

(۱).....اخرجہ احمد وابوداؤد وابن ماجہ عن حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ مرفوعا وفی الصحیحین ومسند احمد عن علی: (ذمۃ المسلمین واحدۃ یسعی بہا ادناھم (نیل الاوطار: ۲۷/۷)(۲) السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ ص ۵۱ الاحکام السلطانیۃ للماوردی ص ۱۲۲، المہذب ۱۶۷/۲۔(۳) قواعد الاحکام فی مصالح الانام: ۱۶۵/۲، ط۔ الاستقامۃ، تفصیل کے لئے دیکھئے نظریۃ الضمان وہبۃ الزحیلی: ص ۳۳۷۔(۴) البدائع ۱۶/۷ رد المحتار: ۳۵۵/۴، ط الحلبی۔(۵) المدخل الی نظریۃ الالتزام فی الفقہ للاستاذ الزرقاء: ص ۲۶۳، حوالہ سابقہ۔

اس لحاظ سے اسلامی حکومت ایک نظریے، موضوعی طریقے اور دائمی پیام والی حکومت ہوئی جس کا اہم کام اسلامی عقیدہ کی نشرواشاعت کرنا۔ اور لوگوں کی مرادوں کی تصحیح عالم الغیب والشہادۃ کی طرف کرنا: درست حل اور اجتماعی، اقتصادی اور عمرانی زندگی کے لئے صحیح طریقوں کو پیش کر کے ایسے انداز پر لانا جو فرد اور جماعت کے لئے سعادت فائدے اور بھلائی کو ثابت کرے۔ اس سے مسلمانوں کی دوسری اقوام کے سامنے بلند مقصدیت واضح ہوتی ہے: اور وہ یہ ہے کہ اسلام اس کے لئے اس کے اصل لوگوں کے ہاتھوں بڑھوتری، عروج، اس کی عزت ومنزلت کی حفاظت کرنا اور اس کے فوائد اور پوشیدہ صلاحیتوں کو برقرار رکھنا چاہتا ہے۔ جو سراسر اس کے برخلاف ہے۔ جسے آج کل استعماری حکومتیں کرتی ہیں۔ اس واسطے کہ اسلام کے نظریے کی نشرواشاعت کی رغبت سے ایسا کوئی فتنہ اور شر پیدا نہیں ہوتا جسے حصول منفعت کے ارادے سے اقتدار کی نشرواشاعت کی رغبت پیدا کرتی ہے۔ جس کا نام انہوں نے استعمار رکھا ہے۔ ❶ لہٰذا نظریہ وہ اسلام ہوا۔ اور اسلام کا نظریہ جو وطن کے نظریے کے قائم مقام اس کے اچھے معنی میں قائم ہوتا ہے اس سے دوسروں کی یا لوگوں کی دوسری جماعت کی زمین سے حصول منفعت کی خواہش نہیں پیدا ہوتی۔

ثانی.....حکومت کا مقصد اسلام کے پیام کی ادائیگی ایسے اعتقاد سے ہونا جو وجوبی ہو

۳۷.....اسلامی حکم کا اصلی مقصد یہ ہے کہ حکومت اپنے مختلف نظاموں میں اسلام کا پیام پھیلانے، دین کی حفاظت اور اس کے دفاع کی کوشش کرے۔

بلکہ فقہاء نے تو یہاں تک صراحت کی ہے کہ جہاد کا مقصد لوگوں کو قتل کرنا یا انہیں دین پر مجبور کرنا نہیں وہ تو رہنمائی ہے اس کے علاوہ عمدہ طریقے اور آزادی تسلیم ورضا سے شہادت ہے۔ ❷

ماوردی اور ابویعلی کا قول ہے..... امام وحاکم کے لئے سب سے پہلا لازمی کام یہ ہے کہ وہ دین کی ان کے مقرر اصولوں کے مطابق اور جن امور پر امت کے سلف نے اجماع کیا ہے حفاظت کرے چنانچہ اگر بدعتی ظاہر ہو یا کوئی شبہ والا گمراہ رونما ہو تو اس کے سامنے دلیل کو واضح کرے۔ اور درست راہ کو آشکارہ کرے، اور ان حقوق اور حدود کے ذریعے اس کی گرفت کرے جو لازم نہیں تاکہ دین خلل اندازی سے محفوظ رہے اور امت لغزش سے باز رہے۔) ❸

(شاہ ولی اللہ) دہلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: (اہم مقاصد یہ امور ہیں: ان میں سے ایک خطبوں اماموں، واعظوں اور مدرسین کو مقرر کرنا ہے تاکہ ملت کی حفاظت ہو۔) ❹

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

اسلام کے تمام اختیارات ولایات کا مقصد یہ ہے کہ دین سارے کا سارے اللہ کا ہو اور اللہ تعالیٰ کا کلمہ بلند ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو اسی کے لئے پیدا فرمایا ہے اور اسی کے لئے کتابیں نازل کیں اور رسول بھیجے اور اسی پر رسول اور مومنوں نے جہاد کیا اللہ تعالیٰ کا فرمان عالی ہے: میں نے جنوں اور انسانوں کو محض اپنی عبادت (واحدانیت) کے لئے پیدا کیا ہے۔ الذاریات ۵۱/۵۶

اور ارشاد باری تعالیٰ ہے''ہم نے آپ سے پہلے جتنے رسول بھیجے ان کی طرف یہی وحی نازل کی کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں ایک رسول بھیجا (اور اسے یہ پیام دیا) کہ اللہ کی عبادت کرو اور طاغوت (جس کی اللہ کے علاوہ عبادت و پکار کی جاتی ہو) بچو! ❺ النحل ۱۶/۳۶

❶.....نحو مجتمع اسلامی للمرحوم سید قطب : ص ۹۷۔ ❷ مغنی المحتاج ۲۱۰/۴، بجیر می المنہج: ۲۲۷/۴۔ ❸ الاحکام السلطانیۃ للماوردی: ص ۱۴، ولابی یعلی : ص ۱۱۔ ❹ حجۃ اللہ البالغۃ ۱۳۲/۲۔ ❺ الحسبۃ ص ۴، ط المدینہ۔

اسی طرح ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ریاستوں سے ضروری مقصود: مخلوق کے اس دین کی اصلاح ہے جو جب کبھی بھی ان سے چھوٹا تو واضح نقصان اٹھائیں گے۔ اس کے مقابلہ میں انہیں دنیا کی نعمتیں کچھ فائدہ نہ دیں گی۔ اور ان کی دنیا کا وہ معاملہ جس ہی سے دین کی اصلاح ہوگی اس کی دو قسمیں ہیں: مال کی مستحقین میں تقسیم اور تجاوز کرنے والوں کو سزائیں دینا، سو جس نے ظلم وزیادتی نہیں کی اس کا دین اور دنیا درست رہے گی۔ اسی بنا پر حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمایا کرتے تھے: میں نے اپنے گورنر اس لئے تمہارے پاس بھیجے ہیں تاکہ تمہیں تمہارے رب کی کتاب اور تمہارے نبی کی سنت سکھائیں۔ اور تم میں تمہارے دین کو قائم رکھیں۔ پھر جب کچھ تبدیلی رعیت وعوام میں اور کچھ حکمرانوں میں پیدا ہوئی تو امور ٹوٹ گئے۔ پس جب حکمران حسب امکان لوگوں کی دینی اور دنیاوی اصلاح کی کوشش کرتا ہے تو اپنے زمانے کے لوگوں میں سب سے افضل ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنے والے لوگوں میں سب سے افضل ہوتا ہے۔ چنانچہ مروی ہے: منصف حاکم کا ایک دن ساٹھ سالہ عبادت سے افضل ہے۔ ❶

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلامی حکومت کا مقصد دین ودنیا کی اصلاح، عدل گستری، اعلاء کلمۃ اللہ تعالیٰ (یعنی قرآن وسنت میں بیان تعلیمات کو عملی شکل دینا) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے۔ اس سے اسلامی حکومت وہ اعلیٰ مثال بن کر ثابت ہوتی ہے جس کا اسلام بشریت کے لئے اعلان کرتا ہے اور شرعی احکام کو نافذ کرنا، اور مسلمان کو اس بات کی قدرت دینا کہ وہ شریعت کے مطالبات کے مطابق زندگی بسر کر سکے اس لئے کہ دین اسلامی زندگی کے تمام انتظامات کی بنیاد ہے۔

چنانچہ لفظ (دین) تمام انسانی سرگرمیوں کو شامل ہے خواہ ان کا تعلق جنس بشری کے سیاسی نظام کے میدان سے ہو یا ان کا رشتہ اخلاق، اقتصاد، معاشرہ، سیاست، ثقافت اور تربیت سے ہو جن سب کو قرآن کریم شامل ہے۔ ❷

مختصر الفاظ میں: اسلامی حکومت کا اہم کام انسانی بلند مہر والی تہذیب کو فروغ دینا ہے۔

المطلب الثانی.....اسلامی حکومت کا موجودہ حکومت سے موازنہ

اس کی دو قسمیں ہیں۔

قسم اول.....موجودہ حکومت کے اصول وادیان سے تعلق کی گنجائش کا بیان

۳۸.....آج کل ہم حکومتوں کی تقسیم ان کے مذاہب کے مطابق نہیں پاتے اور نہ عام حکومتی قانون حکومت کے مذہب کی حیثیت کا اہتمام کرتا ہے وہ تو علاقائی بنیاد پر عالم میں منقسم حکومت کا اعتراف کرتا ہے۔ لیکن مشہور یہ ہے کہ مذاہب کے اعتبار سے حکومتوں کی چار بڑی قسمیں ہیں۔ ❸

پہلا مجموعہ.....عیسائی حکومتیں۔

دوسرا مجموعہ.....لادینی (علمانی) اور ملحد حکومتیں۔

تیسرا مجموعہ.....بدھ مت، ہندو اور برہمن حکومتیں۔

---

❶.....السیاسۃ الشرعیۃ: ص ۲۴، ط دار الکتاب العربی بمصر۔ ❷ بحث مفہوم الدولۃ فی الاسلام، للدکتور محمد عزیز احمد المنشور فی مجلۃ (المسلمون) المجلد الرابع، العدد السادس: ص ۵۹۔ ❸ دیکھئے بحث (مکان الاسلام فی مفہوم الدولۃ) للاستاذ عبدالرحمٰن خضر، جو (المسلمون) رسالہ جلد خامس نمبر شمار اول کے صفحہ ۶۷ میں شائع ہوا ہے۔

حکومت بدھ مت مذہب کو خاص مقام دیتی ہے کیونکہ یہ یہاں کی اکثریت کا مذہب ہے۔اور تھائی لینڈ کے شہروں میں: دستور کا آرٹیکل (۷) اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ بادشاہ بدھ مت مذہب کو قبول کرے گا اور اس کے رسوم کی تعظیم کرے گا۔ ❶

۳۸/۱: رہا دوسرا مجموعہ: علمانی حکومتیں اور اس کی قسمیں......علمانی حکومتیں تو اس کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم......جن کا قانون اتنا کہنے پر اکتفا کرتا ہے کہ وہ (علمانی) لادینی (کمیونسٹ) نہیں یعنی دین و مذہب کو حکومت سے لازمی طور پر جدا کرنے کی قائل ہیں۔جیسے فرانس جس نے سب سے پہلے ۱۸۸۹ءم کے انقلاب کے بعد اس بدعت کو دکیا اور ترکی نے مصطفیٰ کمال کی قیادت میں اس بدعت کی پیروی کی۔

ہندوستان کی حکومت اسی قسم میں شامل ہے۔

دوسری قسم......یہ ملحد حکومتیں ہیں۔جن کا قانون اتنا کہنے پر اکتفا نہیں کرتا کہ وہ (علمانی) ہیں بلکہ دین ومذہب کی تبلیغ کرنے سے منع کرتا ہے اور مذاہب کے خلاف پروپیگنڈہ کرنے کو عام حقوق میں سے ایک حق قرار دیتا ہے۔

سب سے پہلے اس کا اقدام روس کی متحد ریاستوں نے کیا اور ۱۹۸۹ءم میں اس کا خاتمہ ہوگیا۔

۳۸/۲۔رہا تیسرا مجموعہ......بدھ مت،کونفوشیہ (چینی ادبی مذہب) اور ہندومت حکومتیں تو یہ جاپان اور چین کی قدیم حکومت کی طرح ہیں۔ان میں سے ہندوستان، ہندوؤں، مجوسیوں (آتش پرستوں) اور باقی ادیان اور مختلف مذاہب سے خلط ملط (Mexed) ہے۔ آزادی کے بعد ہندوستانی حکومت کے دستور نے اس بات کی وضاحت کی کہ یہ لادینی حکومت ہے اور پاکستان کے قانون نے یہ صراحت کی کہ وہ اسلامی حکومت ہے۔

۳۸/۳۔رہا چوتھا مجموعہ جو اسلامی حکومتوں پر مشتمل ہے......تو اس نام سے یہ ملحوظ رہے کہ اسلام کے اصول اس پر حکمرانی کرتے ہیں یہ بات نہیں کہ یہاں کوئی دینی طبقہ ہے جسے فیصلہ کرنے کے مخصوص اختیارات حاصل ہیں۔بلکہ انتظام میں برابری کے لئے ہر مسلمان اس کے انتظام میں شریک ہوتا ہے۔

رہی پروٹسٹنٹ حکومتیں تو وہ سب اس کا اعلان کرتی ہیں کہ ان کی تہذیب مسیحی اور ان کی شہریت انجیلی ہے اور وہ اس راہ سے ہٹنے والی نہیں۔

قسم ثانی......اسلامی حکومت کا اشتراکی حکومت کے ساتھ موازنہ

۳۹......اسلامی حکومت اور اشتراکی۔(شیوعی کیمونسٹ حکومت ایک مزاج میں آپس میں ملتی ہیں اور وہ یہ کہ ان دونوں کی بنیاد نظریے اور دعوت پر ہے۔نہ کہ مادی مصلحتوں یا علاقائی جغرافیائی حدود سے ملنے یا بنیادی قومی رابطے پر، دونوں حکومتوں میں سے ہر ایک اطراف عالم میں اپنے نظریے کو پھیلانے کا قصد کرتی ہے۔اس شخص کی نسبت جو اس نظریے کو مانتا ہے کوئی مانع نہیں کہ وہ کسی دوسری حکومت سے تعلق رکھنے والا ہو۔یعنی نظریے والے شخص کی نسبت تعلق میں دہراپن ہے۔

---

❶......اس صورت حال پر امیر شکیب ارسلان نے حاشیہ لکھا ہے جو رسالہ (المسلمون) کی جلد خامس شمار ثالث ص ۵۱۔۵۴ میں ہے فرماتے ہیں: سیاست سے دین کو جدا کرنے کی خرافت جو یورپ میں پھیلی ہوئی ہے اور مشرق کے بعض گمراہ کن منہ پھاڑ پھاڑ کر اسے بیان کرتے ہیں اس کی سوائے اس انتظامی مفہوم کے جو اسلام کے علاقوں میں بھی جاری ہے کوئی اصل نہیں تمام کیتھولک حکومتیں سوائے فرانس کے کیتھولک مذاہب سے بڑا گہرا ربط رکھتی ہیں۔بلکہ فرانس حکومت جسے بعض لوگ کیمونسٹ حکومت سمجھتے ہیں عمومی طور پر تمام حکومتوں سے زیادہ نصرانیت کی اور خصوصی طور پر کیتھولک کی حفاظت کرتی ہے۔

المبحث الثالث......اسلامی حکومت کی ذمہ داری ❶

تمہید......اسلامی حکومت کی ذمہ داری (ڈیوٹی) کی تعریف کے متعلق

۴۰......عربی جاہلیت میں جو نظام رائج تھا اسلام مصالح کی ان دو قسموں کی حفاظت کرنے کے ذریعے اس سے ممتاز ہے اور ان دونوں سے ملت اور شہروں کا انتظام ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم انہی کے لئے مبعوث ہوئے، امام وحاکم آپ کا نائب ہے اس سے ان دونوں کے بارے میں پوچھا جائے گا۔ ❷

اسی بنا پر اسلامی حکومت کی ذمہ داری باقی قانونی پارلیمانی حکومتوں سے مختلف ہے کیونکہ اس کی اہم ذمہ داری دین دنیا کے معاملات کی حفاظت کرنا ہے اور یہاں دین اور حکومت میں کوئی فرق نہیں۔ جیسا کہ (اس فرق کو ملحوظ رکھنے کے لئے) مسیحی مذہب کے پیروکاروں نے کیا۔ ❸ خلیفہ یا امام جس طرح شرعی عدالتی، احکام نافذ کرنے اور دنیا کے باقی معاملات کے اختیارات رکھتے ہیں۔ اسی طرح ان کے لئے نماز کی امامت کرنا، امیر حج بننا، مساجد میں شعائر کو قائم کرنے کی اجازت دینا، جمعوں اور عیدین میں خطبہ دینا اور اس کے علاوہ دنیاوی معاملات بھی شامل ہیں کیونکہ انہیں قائم کرنے سے مقصد یہ ہے کہ وہ دین کی حفاظت اور دنیا کی سیاست دونوں کو قائم کئے ہوئے ہے۔ ❹

۴۱......اس ذمہ داری کی پہچان اس سے ہو سکتی ہے جو علماء نے خلافت کی مختلف تعریفیں کی ہیں۔ ان میں سے مندرجہ ذیل ہیں: ❺

(شاہ ولی اللہ) دہلوی فرماتے ہیں: خلافت وہ عام ریاست ہے، جس میں دین کو قائم کرنے کی کوشش دینی علوم کو زندہ کرنے کے ذریعے، ارکان اسلام کو قائم کرنے جہاد کرنے اور اس کے متعلق لشکروں اور لڑائی کے لئے قوانین کی ترتیب، مجاہدین کو غنیمت دینا، عدالتی نظام قائم کرنا، حدود قائم کرنا، مظالم ہٹانا، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا شعبہ قائم کرنا شامل ہے۔ ❻

البحر الزخار میں فرماتے ہیں: امامت: مخصوص شخص کے لئے شریعت کے حکم کے مطابق عام ریاست وسرداری ہے، جس (شریعت) پہ کوئی اور طاقت نہ ہو۔ ❼ ماوردی کا قول ہے: امامت: نبوت کی خلافت کے لئے دین کی حفاظت اور دنیا کی سیاست کرنے کے بارے میں وضع (مقرر) کی گئی ہے۔ ❽

سعد تفتازانی، المقاصد میں فرماتے ہیں: نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خلافت ❾ میں دین ودنیا کے معاملات کے بارے میں عام ریاست وسرداری، امامت ہے بظاہر یہ سب سے بہتر تعریف ہے۔ امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے تعریف میں ایک قید اور بڑھائی ہے وہ فرماتے ہیں: یہ دین ودنیا کے بارے میں اشخاص میں سے ایک شخص کے لئے عمومی ریاست وسرداری ہے فرماتے ہیں: یہ پوری امت سے احتراز ہے جب وہ بادشاہ کو اس کے فسق کی وجہ سے معزول قرار دے دیں۔ ❿ ایجی نے اس تعریف پر اعتراض کیا ہے کہ کبھی اس کا انطباق (Fit) نبوت

---

❶......میں یہاں عام اصولوں کا ذکر کر دینا کافی سمجھتا ہوں اور تفصیل کے لئے ان موضوعات کا حوالہ دے دیتا ہوں جو الموسوعۃ الفقہیۃ میں ہیں: امامت، حقوق الانسان، ذمی، امن طلب کرنے والے، اور اسی طرح کی قانونی، عدالتی اور اجتماعی بحثیں۔ ❷ حجۃ اللہ البالغۃ للدھلوی ۱۱۲/۲، ط اولی۔ ❸ سیدنا عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا: (جو قیصر کے لئے وہ قیصر کے لئے اور جو اللہ کا اللہ حق ہے وہ اللہ کے لئے چھوڑ دے۔) ❹ الماوردی وابن خلدون، دونوں حوالہ آ رہے ہیں۔ السیاسۃ الشرعیۃ للاستاذ خلاف ص ۵۸۔ ❺ الموسوعۃ الفقھیۃ امامۃ۔ الامامۃ الکبریٰ۔ ❻ نقلا عن (اکلیل الکرامۃ فی تبیان مقاصد الامامۃ) لصدیق حسن خان ص ۲۳۔ ❼ ج ۵/۳۷۴-۳۔ ❽ الاحکام السلطانیہ ص ۳۔ ❾ یہ ملحوظ رہے کہ خلافت، امامت کبری اور مومنین کی امارت مترادف الفاظ ہیں جن کا معنی ایک ہے۔ (النظریات السیاسیۃ الاسلامیۃ للدکتور ضیاء الدین الریس ص ۹۲-۱۰۳ ط الثانیۃ۔ ❿ المواقف ۳۴۵/۸، ط المغربی سنۃ ۱۹۰۷، الخلافۃ الرشید رضا: ص ۱۰، السیاسۃ الشرعیۃ للشیخ محمد البنا: ص ۱۴۔

کے مقام پر ہوتا ہے جو (ایک شخص کے لئے انہی امور میں عمومی ریاست ہے)❶ وہ فرماتے ہیں: یوں کہنا بہتر ہے: (ملت کی حدود کی حفاظت اور دین کو قائم کرنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خلافت ہے جو اس انداز میں ہو کہ پوری امت پر اس کی پیروی واجب ہو۔)❷ ابن خلدون کا بیان ہے: خلافت کی تعریف ہے (سب کو اس شرعی غور وفکر کے تقاضا کے مطابق تیار کرنا جو ان کی دنیاوی اور اخروی مصلحتوں کے بارے میں اور ان کی طرف لوٹنے والی ہوں) اس لئے شارع کے نزدیک دنیا کے تمام حالات آخرت کے مصالح کا اعتبار کرنے کی طرف لوٹتے ہیں۔ اس لحاظ سے حقیقت میں یہ (امامت) دین کی حفاظت اور دنیا کی سیاست کے بارے میں صاحب شریعت کی خلافت ہے۔

بعض متاخرین علماء کا قول ہے:

خلافت وہ ریاست عظمیٰ اور ولایت عامہ ہے جو جامع اور دین ودنیا کی حفاظت کو قائم رکھتی ہے۔❸

گفتگو کا خلاصہ یہ ہوا: ماضی میں خلیفہ یا اسلامی حکومت کی ذمہ داری دو باتیں تھیں۔ دین اسلام کو قائم رکھنا اور اس کے احکام کو نافذ کرنا، اور جن حدود کو اسلام نے مقرر کیا ہے ان میں حکومت کی سیاست کو قائم رکھنا۔ یا بالفاظ دیگر: ذمہ داری اور ڈیوٹی ایک ہے۔ اور اسلام کو قائم رکھنا ہے۔ اور جیسا کہ موجودہ دور کی اصطلاح میں مشہور ہے اسلام دین اور حکومت ہے۔

حاکم کے واجبات یا حکومت کی ذمہ داریوں کی تفصیل

ماوردی اور ابویعلی نے حکومت کی ذمہ داریاں یا حاکم کے واجبات کو واضح کیا ہے اور دونوں نے دس امور میں ان کی حد بندی کی ہے جو یہ ہیں:❹

۱......دین کے ان اصولوں کی حفاظت کرنا جن پر امت کے سلف صالحین کا اجماع ہے۔ تاکہ دین خلل اندازی سے محفوظ اور امت لغزش سے باز رہے۔

۲......جن لوگوں کا آپس میں جھگڑا ہے ان کے درمیان احکام کو نافذ کرنا اور جھگڑے کا خاتمہ کرنا۔ تاکہ انصاف ظاہر ہو اور کوئی ظالم دست تعدی دراز نہ کر سکے اور کوئی مظلوم دب کر نہ رہے۔

۳......اصل وفطرت کی حفاظت اور محدود علاقے کا دفاع تاکہ لوگ معاشی میدان میں آزادی سے تصرف کر سکیں اور سفروں کے لئے امن وامان سے پھیل سکیں۔

۴......حدود کو قائم کرنا تاکہ اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزوں کی بے حرمتی نہ ہو اور اس کے بندوں کے حقوق ضائع کئے جانے یا ضائع ہونے سے محفوظ رہیں۔

۵......مضبوط تیاری اور مدافعانہ طاقت کے ذریعے ملکی حدود وثغور کی حفاظت تاکہ دشمن کسی چال میں کامیاب نہ ہو سکیں مبادا وہ کسی مقام کی بے حرمتی کریں یا کسی مسلمان یا ذمی کا خون بہائیں۔

---

❶......المواقف، سابقہ مقام۔ ❷ اس تعریف میں فائدہ یہ ہے کہ یہ امامت کے ذریعے شخصی گوشے سے دور ہوگئی اور اس کی طرف ماوردی کی نظر لوٹ آئی وہ اس سے مختلف نہیں۔ البتہ انہوں نے حراسۃ الدین کی جگہ لفظ اقامۃ وضع کیا ہے بسا اوقات لفظ اقامت زیادہ قوی ہوتا ہے کیونکہ اس سے صرف حفاظت کے علاوہ نافذ کرنے کا پتہ چلتا ہے لیکن دنیا کی سیاست کے مسئلہ میں واضح نہیں۔ (النظریات السیاسیۃ الاسلامیۃ حوالہ سابقہ ص ۱۱٦۔ ❸ مقدمۃ ابن خلدون، ص ۱۹۱، ط التجاریۃ۔ ❹ التراتیب الاداریۃ للاستاذ عبدالحی الکتانی: ۲/۱ ط الاھلیۃ بالرباط۔

۶.....دعوت کے بعد جو اسلام سے دشمنی رکھے اس سے جہاد کرنا تا کہ یا مسلمان ہو جائے یا ذمیوں میں داخل ہو جائے۔

۷.....بغیر ظلم زیادتی کے زکوٰۃ اور غنیمت کی اتنی وصولیابی جتنی شریعت نے نص یا اجتہاد سے واجب قرار دی ہے۔

۸.....وظیفہ کا اندازہ کرنا اور جتنے کا بیت المال میں بغیر کسی زیادتی کے حق بنتا ہے اور کسی وقت اس کا دینا جس میں تقدیم و تاخیر نہ ہو۔

۹.....ذمہ داروں اور خیر خواہوں کو جو کام سپرد کرنے ہیں اور جو اموران کے حوالے کرنے ہیں وہ انہیں عطا کرنا اور قابل کفایت کا مطالبہ کرنا تا کہ کام مضبوط ہوں اور اموال محفوظ رہیں۔

۱۰.....کاموں کی نگرانی خود کرے اور احوال کی چھان بین کرے تا کہ امت کی سیاست اور دین کی حفاظت کا اہتمام ہو سکے۔ خود کسی لذت یا عبادت میں مشغول رہ کر سپردگی پر تکیہ نہ کرے۔ اس لئے کہ بعض دفعہ امانت دار سے خیانت اور خیر خواہ سے دھوکہ دہی کا ارتکاب ہو جاتا ہے۔ جب کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: (اے داؤد! ہم نے تمہیں زمین میں خلیفہ بنایا لہٰذا اپنی خواہش کی پیروی نہ کرنا اور لوگوں کے درمیان انصاف سے فیصلہ کرنا)۔ص،۳۸/۲۶

تو اللہ تعالیٰ نے خود کرنے کے بجائے حوالے کرنے پر اکتفا نہیں کیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: تم میں سے ہر ایک نگہبان ہے اور ہر ایک سے اس کی نگہبانی کے بارے میں سوال ہوگا۔ ❶

یہ اسلامی حکومت کی اہم ذمہ داریاں ہوئیں ان میں سے پہلی دینی ذمہ داری ہے جب کہ تیسری، پانچویں اور چھٹی دفاعی ذمہ داری ہے، دوسری اور چوتھی عدالتی ذمہ داری ہے ساتویں اور آٹھویں مالی اور نویں اور دسویں انتظامی ذمہ داری ہے۔

ان ذمہ داریوں کو ایک اور طریقے سے بھی تقسیم کیا جا سکتا ہے اور ان کی دو قسمیں بنائی جا سکتی ہیں: داخلی اور خارجی جیسا کہ آئندہ کی دو بحثوں میں بیان ہوگا۔ ❷

پہلی ذمہ داری: حکومت کی داخلی ذمہ داری......اس ذمہ داری کا تقاضا یا تو اجتماعی ضروریات بنتی ہیں جسے معاشرہ کے لئے فائدے کی عام چیزوں کا امن فراہم کرنا۔ یا بنیادی مقاصد جن کا پیام والی حکومت ارادہ کرتی ہے۔ اس کی بحث آئندہ دو مطالب میں کی جائے گی۔

اول......معاشرے کے مصالح کو پر امن بنانا

۴۳.....جیسا کہ ہم نے ان دس امور کا ملاحظہ کیا جن کا ذکر پہلے گزر چکا ہے جو حاکم کے لئے لازم ہیں۔ اسلامی حکومت کی ذمہ داری موجودہ حکومت کی ذمہ داریوں سے مختلف نہیں۔ اور جو ہمارے لئے اس مقام میں مختصر الفاظ میں اہم ہے وہ دنیا کے معاملات اور ان کی تدبیر میں غور و فکر کرنا ہے۔ اور یہ ذمہ داریاں ہمارے موجودہ دور میں آج کل اس کے مشابہ ہیں جس کے ساتھ دو اقتدار کارروائی اور عدالتی (کے محکمے) خاص ہیں۔ اور یہ بات مشہور ہے کہ انتظامی کمانڈ کے کچھ سیاسی، انتظامی، جنگی اور فضائی حقوق ہوتے ہیں۔ ❸

انتظامی حقوق...... ❹ یہ حقوق قوانین نافذ کرنے، حکومت کے انتظام اور اس کے فائدے کی عمومی چیزوں کے متعلق ہیں جس کے

---

❶.....الاحکام السلطانية للماوردی ص ۱۴ ولابی یعلی: ص ۱۱، حجة الله البالغة ۱۳۲/۲ ماوردی نے ان واجبات کو دوسری عبارت میں سات کی تعداد میں شمار کیا ہے۔ ادب الدنیا والدین مع شرحه منهاج اليقين لخان زاده ص ۲۳۴۔۲۳۶۔ ❷روواه مسلم عن ابن عمر (شرح مسلم للنووی: ۲۱۳/۱۲۔) ❸موجز القانون الدستوری للاستاذین الدکتورین عثمان خليل وسليمان الطماوی: ص ۲۴۳ ط، الرابعة۔ ❹ یہاں بحث حکومت کی اندرونی ذمہ داریوں کو خاص کرتی ہے، اسی بنا پر سیاسی اور حربی حقوق کے متعلق گفتگو دوسری بحث میں ہوگی جو حکومت کی خارجی ذمہ داریوں کو مخصوص کرتی ہے۔

ساتھ ملازمین کو مقرر کرنے اور معزول کرنے کا حق بھی ہے۔ یہ وہ حقوق ہیں جن سے ہمارے فقہاء کرام نے تعرض اور بحث کی ہے جن کا ذکر ماوردی نے حاکم کے دس اہم کاموں میں ذکر کیا ہے۔

خصوصاً ان میں سے آخری دو۔ (شاہ ولی اللہ) دہلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: (اہم مقاصد یہ امور ہیں: شہر کا انتظام اور حفاظت، عدالت، حدود اور محاسبہ کا محکمہ قائم کر کے اس کی سیاست کرنا۔ ان میں سے مشترکہ منافع میں جیسے نہروں کو کرائے پر دینا اور پلوں کی تعمیر وغیرہ)۔ ❶

عدالتی حقوق...... جیسے خاص اور عام معافی کا حق اور جیسے بعض احکام کی تصدیق اور منظوری کرنا۔ یہ تو اصول کی حیثیت ہوئی ماوردی نے اس کا دوسری اور چوتھی ذمہ داری میں ذکر کیا ہے ورنہ فقہاء نے اس بارے میں تفصیل سے کلام کیا ہے چنانچہ احناف فرماتے ہیں: حاکم کے سامنے مقدمہ پیش ہو تو شرعاً اس کے لئے ناجائز ہے کہ ان سزاؤں کو معاف کرے جن کی مقدار مقرر ہے (حدود) اور ان میں کوئی سفارش کرے۔ ❷ رہی وہ سزائیں جن میں تعزیر ہے تو حاکم کے لئے جائز ہے کہ حق دار کی اس سے معاف کرنے کی حالت میں مصلحت کے مطابق معاف کردے۔ یا اس میں جماعت کا حق ہو۔ بالفاظ دیگر: حاکم اس وقت تعزیر ترک کرسکتا ہے جب اس کے ساتھ کسی آدمی کے حق کا تعلق نہ ہو۔ ❸ رہا عدالتی اختیار تو یہ قانون کی وضاحت کرتا اور اسے ان واقعات پر منطبق (Fit) کرتا، جو جھگڑوں میں ان پر پیش آتی ہیں۔ اسلام میں یہ قاضی کی ذمہ داری ہے کیونکہ وہ احکام شریعت کو پوری دقت اور امانت سے نافذ کرتا ہے عہد اسلام میں عدالت کا نظام ❹ اس بلند حد تک پہنچ گیا، کوئی اس سے آگے نہ بڑھ سکا۔

یہاں میں حکومت کی اندرونی اہم انتظامی اور عدالتی ذمہ داریوں کے بارے تفصیل سے گفتگو کروں گا جو مندرجہ ذیل ہیں۔

ا......امن ونظام کی حفاظت اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر

۴۴......عہد اسلامی میں انتظامی پولیس کے اہلکاروں کا دائرۂ اختیار ان امور میں تھا۔

الف: نظام کی حفاظت...... یہ انارکی، راستوں اور عام جگہوں میں جمگھٹوں سے باز رکھتا ہے۔ قافلوں کی حفاظت، امیر یا صاحب اختیار کی آمد ورفت میں رفاقت تاکہ اس کی ہیبت کا اظہار ہو اور لوگوں کو اس سے باز رکھا جائے اور اس کے احکام وصول کئے جائیں۔

ب: امن کی حفاظت...... اور یہ ان کی شریروں، لچوں اور چوروں کڑی نظر رکھنے اور انہیں ان کے مقامات سے تلاش کرنے اور ہر اس شخص کا ہاتھ روکنے سے جو دوسرے پر زیادتی کا ارتکاب کر رہا ہو یا ایسا کام کر رہا ہو جس سے لوگ بھڑک سکتے ہوں اور فتنہ برپا ہوسکتا ہو۔ ماوردی کا قول ہے: چوتھا قاعدہ جس سے دنیا کی اصلاح ہوتی ہے: ایسا امن عام ہے جس سے دلوں کو اطمینان ہو اور ہمتیں اس میں پروان چڑھیں اور مخلوق کو سکون حاصل ہو، کمزور کو اس سے انس ہو اس لئے کہ خوفزدہ کو کوئی راحت نہیں ملتی اور نہ ڈرنے والا مطمئن ہوتا ہے۔ کسی حکیم کا قول ہے: "امن وامان بہترین زندگی اور انصاف سب سے مضبوط لشکر ہے۔" ❺

---

❶......حجة الله البالغة ۱۳۲/۲۔ ❷المبسوط ۱۱۳/۹ فتح القدير ۱۹۷/۴، البدائع ۵۶/۷ الدر المختار ورد المحتار ۱۸۹/۴۔ ❸الدر المختار ۲۰۴/۳۔ ❹رواه احمد وابو داؤد والنسائی وابن عدی والعقيلی من حديث عائشه رضی الله تعالیٰ عنها وقال العقيلی: له طريق وليس فيها شئی يثبت (التلخيص الحبير، ص ۳۶۱، جامع الا صول: ۳۴۴/۴، مجمع الزوائد: ۲۸۲/۶ نيل الا وطار: ۱۳۵/۷۔) ❺رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث سفینہ میں فرد اور جماعت کے درمیان اس باہمی ذمہ داری کو نہی عن المنکر کی عمدہ مثال سے بیان کیا ہے آپ علیہ السلام نے فرمایا: جسے امام بخاری اور ترمذی نے حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نقل کیا ہے: جو شخص اللہ تعالیٰ کی حدود پر قائم ہو اور جو ان میں پڑا ہو اس کی مثال اس جماعت کی سی ہے جنہوں نے قرعہ اندازی سے بحری جہاز کو حصوں میں بانٹ رکھا ہو بعض کو اوپر والی منزل اور بعض کو نچلی منزل ملی ہو اب نیچے والوں کو جب بھی پانی کی ضرورت پڑتی ہے تو اوپر والوں کے پاس جاتے ہیں: پھر وہ کہنے لگیں: اگر ہم اپنے حصے میں ایک سوراخ کرلیں اور اوپر والوں کو اذیت نہ دیں تو کیا ہی بہتر ہے۔ پس اگر یہ لوگ انہیں ان کے ارادے سے نہ روکیں گے تو سب ہلاک ہوجائیں گے اور اگر انہیں روک دیا تو وہ اور سب نجات پائیں گے (جامع الاصول: ۳۴۰/۴، الترغیب والترہیب: ۲۳۵/۳)

۴۶.....لیکن اسلامی حکومت کا دور صرف افراد کے اطمینان، امن کی ضمانت اور فراہمی پر، ان کی زندگی اور ان کے اموال کی حفاظت، خارجی اور داخلی دشمن کا دفعیہ، احکام اور نظاموں کی فرمانبرداری کرانے پر توجہ دینے پر اکتفانہیں کرتا۔ بلکہ حکومت اور افراد کی ذمہ داری بنتی ہے کہ وہ ایک ساتھ باہمی ضمانت اور باہمی تعاون کے ذریعے ایسے امتیازی سبب کو وجود دینے کا ایجابی اور مثبت قدم اٹھائیں جو دوسروں کے حقوق کا احترام، اور جس نظام کا اتباع کیا جاتا ہے اس کی فرمانبرداری کرنے کا باعث بنے۔ اور یہ چیز امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی ذمہ داری کو قائم کر کے حاصل ہوسکتی ہے۔ تاکہ شریعت کا بنیادی مقصد ثابت ہو جائے: اور وہ معاشرے کی اصلاح یعنی اجتماعی حیات کی ایسی بنیادی اصلاح جس میں امن عام اور لوگوں میں عدل وانصاف برقرار رہے اور ذاتی محرک اور دوسروں کی مصلحتوں کے لئے خالص محبت سے بنیادی آزادیوں کی حفاظت ہو۔

نیکی کا حکم کرنے میں ہر فرد اپنے آپ کو ذمہ دار سمجھے پھر وہ کوتاہی کرے تو وہ گنہگار اور خطا کار ہوگا۔ آج کل اس اصل کی ذمہ داری لی جاتی ہے جسے تنقید کی آزادی کہا جاتا ہے اور جدید اصطلاح میں اسے دفاع کا عام شرعی حق کہا جاتا ہے۔ ❶

لیکن اسلام نے اسے واجب شمار کیا ہے اور یہ بیان کیا ہے کہ تنقید کی کچھ حدود ہیں جو اسلام میں اس کی حد بندی کرتی ہیں۔ تاکہ تنقید غیر منہدم بنیاد پر قائم ہو۔ نووی منہاج میں لکھتے ہیں: (امر بالمعروف اور نہی عن المنکر فرض کفایہ میں سے ہے) اس پر شارح یہ حاشیہ لکھتے ہیں: ''امام پر واجب ہے کہ ایک محتسب ❷ مقرر کرے جو نیکی کا حکم کرے اور برائی سے روکے'' ❸ ماوردی لکھتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے اپنے زجروں کو منکرین کا ان سے انکار کے ساتھ ثابت کیا ہے اس لئے امر بالمعروف جو واجب ہے کو لازم کیا ہے اور نہی عن المنکر۔ جو حرام ہے ❹ کو واجب کیا ہے۔ وجوب کا یہ حکم فقہاء کے اتفاق سے ہے البتہ جمہور کا کہنا ہے: یہ جہاد کی طرح فرض کفایہ ہے اور بقول بعض: حج کی طرح استطاعت وقدرت رکھنے والے پر فرض عین ہے۔ ❺

۴۶: **امر بالمعروف**......اسلامی قواعد کے مطابق جس کام کا کرنا یا کہنا مناسب ہو اس کی ترغیب دینا ہے اور **نہی عن المنکر**: اسلامی مراسم کے مطابق جس کام کا چھوڑنا مناسب ہو یا جس کی تبدیلی مناسب ہو۔ ❻

معروف...... ہر وہ قول یا فعل ہے جس کا کہنا یا کرنا شریعت اسلامیہ کی نصوص کے مطابق ہو اور اس کے عام اصولوں اور روح کے موافق ہو۔ ❼ جیسے فضیلت والے اخلاق اپنانا، اور قدرت کے وقت معاف کرنا، دو جھگڑنے والوں میں صلح کرانا، دنیا پر آخرت کو برتری دینا، فقراء مساکین کے ساتھ بھلائی کرنا، تعلیم گاہوں، کیمپوں اور اسپتالوں کو قائم کرنا، مظلوم کی مدد کرنا، فیصلہ کرنے میں فریقین کے درمیان برابری

---

❶ التشریع الجنائی الا سلامی للاستاذ عبد القادر عودة ۱/۸۶، ۹۱۔ ❷ احتساب اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں یوں فرق کیا جاتا ہے کہ دوسرا دینی واجب ہے رہا حسبہ تو وہ ایسا نظام ہے جو عدالتی احکام اور مظالم کے احکام کے درمیان واسطہ ہے جو نگرانی، گرفتاری اور ڈانٹ ڈپٹ کو قائم کرتا ہے اسلام میں اس کے کچھ قواعد اور ثابت اصول ہیں اس کا مقصد امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے واجب کو ثابت کرنا ہے۔ (ر: الا حکام السلطانیۃ للماوردی ص ۲۳۱، لابی یعلی ص ۲۶۸، دونوں کا کہنا ہے: احتساب اس وقت نیکی کا حکم دیتا ہے جب اس کا ترک کرنا ظاہر ہو جائے اور نہی عن المنکر ہے جب اس کا کرنا ظاہر ہو جائے، الحسبۃ لابن تیمیہ: ص ۸، احیاء علوم الدین: ۲/۲۷۴، ط العثمانیۃ، عبقریۃ الاسلام فی اصول الحکم ص ۳۳۵)۔ ❸ المنهاج مع مغنی المحتاج: ۴/۲۱۱، الحسبة لا بن تيميه۔ ❹ ادب الدنيا والدين: حواله سابقه ص ۱۵۶۔ ❺ المحلى: ۹/۴۴۰، تفسير الكشاف: ۱/۳۴۰ تفسير ابن كثير: ۱/۳۹۰، تفسير الرازى: ۳/۱۹، تفسير الآ لوسى: ۴/۲۱، احياء علوم الدين ۲/۲۶۹، احكام الجصاص ۲/۳۵، ۵۹۲، ط، البهية المصرية تفسير الطبرى: ۴/۳۸، ط الثانية الحلبى، تفسير القرطبى: ۴/۱۶۵، طبعه مصورة.
❻ الاسلام واوضاعانا السياسية للاستاذ عودة: ص ۷۱۔ ❼ الفاظ دیگر: معروف وہ سارے کلی اصول ہیں جنہیں اسلام نے اسلامی معاشرے کی بہتری کے لئے فرض کیا ہے اور ہر وہ چیز ہے جس کی بنیاد اس پر ہو کہ پختہ عقلیں اور فطرت سلیمہ اسے اچھا سمجھے۔ (ر: تفسیر المنار ۴/۲۷، التفسیر الواضح ۹/۳۰، ۱۰/۶۱، ۱۴/۵۸ نظام الحکم فی الاسلام للدکتور عبداللہ العربی ص ۴۵ و ۶۱)

رکھنا، مشورہ کرنے والی کمیٹی کی طرف بلانا، جماعت کی رائے کو تسلیم کرنا، اور اس کی مشیئت ورضا کو جاری کرنا، عام اموال کو ان کے مصارف میں خرچ کرنا وغیرہ ❶۔

اور منکر...... ہر وہ گناہ ہے جسے شریعت نے حرام قرار دیا ہے خواہ وہ کسی مکلّف سے سرزد ہو یا غیر مکلّف سے، ❷ چنانچہ اگر کسی نے بچہ یا مجنون کو شراب پیتے دیکھا تو اس پر لازم ہے وہ اسے روکے اور شراب کو بہادے اور جس نے کسی مجنون کو کسی مجنون عورت کے ساتھ زنا کرتے دیکھ لیا یا کسی چوپائے سے بدفعلی کرتے پایا ہے تو اس پر روکنا لازم ہے، ❸ امام غزالی نے منکر کی یہ تعریف کی ہے: ہر وہ ایسا کام جس کا شریعت میں کرنا ممنوع ہے۔ ❹

۷ ۴...... اللہ تعالیٰ نے حکومت اور افراد پر امر ونہی کی ذمہ داری واجب کی ہے۔ اس لئے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کے حکم کو قائم کرنا اور اسلام کے مخالف ہر کام کو منہدم کرنا ہے۔ جیسا کہ ماوردی نے ذکر کیا ہے حکومت کی سب سے اہم ذمہ داری، اسلام کا شرک اور اس کے مظاہر کا خاتمہ کرنا اور اللہ تعالیٰ کے دین حنیف کو قوت دینا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد عالی ہے: تم میں سے ایک گروہ ایسا ہونا چاہئے جو بھلائی کی طرف بلائے، نیکی کا حکم دے، برائی سے روکے یہی لوگ فلاح پانے والے ہیں۔ آل عمران ۳/۱۰۴

''وہ لوگ ایسے ہیں اگر ہم انہیں زمین میں قدرت دیں تو وہ نماز قائم کریں، زکوٰۃ ادا کریں، نیکی کا حکم دیں اور برائی سے روکیں، تمام امور کا انجام اللہ تعالیٰ کے قبضہ میں ہے۔'' سورۃ الحج ۲۲/۴۱

''تم بہترین امت ہو جسے لوگوں کے لئے نکالا گیا ہے تم نیکی کا حکم دیتے اور برائی سے منع کرتے اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو''۔ آل عمران ۳/۱۱۰

بنی اسرائیل میں سے جن لوگوں نے کفر کیا ان پر داؤد اور عیسیٰ بن مریم علیہما السلام کی زبانی لعنت کی گئی۔ کیونکہ وہ نافرمان ہو گئے تھے اور زیادتیاں کرنے لگے تھے انہوں نے ایک دوسرے کو منکر کاموں سے روکنا چھوڑ دیا تھا برا طرز عمل تھا جو انہوں نے اختیار کیا۔ المائدہ ۵/۷۸۔۷۹

قرآن کریم نے بھی اس واجب کو قائم کرنے کے لئے ایمان والوں کے تعاون کی ضرورت کی ترغیب دی ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

''ایمان والے مرد اور ایمان والی عورتیں ایک دوسرے کے مددگار ہیں نیکی کا حکم دیتے اور برائی سے روکتے ہیں۔'' (التوبۃ ۹/۷۱) اور سنت نبوی نے اس مفہوم کی اس طرح تائید کی ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے تم میں سے ہر شخص نگہبان ہے اور تم میں سے ہر ایک سے اس کی نگہبانی کے بارے میں پوچھ ہو گی۔ لہٰذا حاکم نگہبان ہے اس سے اس کی نگہبانی کے متعلق سوال ہو گا۔'' ❺ تم میں سے جسے کوئی برائی نظر آئے وہ اسے اپنے ہاتھ سے ہٹادے، اگر ہاتھ کی استطاعت نہ ہو تو زبان سے اور اگر اس کی طاقت بھی نہ ہو تو دل سے (برا جانے) یہ سب سے کمزور ایمان (کا درجہ) ہے'' ❻ لوگ جب کسی ظالم کو دیکھ کر اس کا ہاتھ نہیں روکتے تو اللہ تعالیٰ عنقریب انہیں عمومی عذاب میں گرفتار کر لے

---

❶...... التشریع اجنائی الا سلامی: ۱/ ۴۹۲۔ ❷ دوسرے الفاظ میں: منکر ہر وہ چیز ہے جسے شریعت کے کلی اصول روک دیں اور ہر اس چیز کو اس پر قیاس کیا جا سکتا ہے جس سے معاشرے کو نقصان پہنچے اور عقل وفطرت اسے برا سمجھے۔ (الدکتور العربی سابقہ مقام) ❸ التشریع الجنائی۔ ۳ احیاء علوم الدین للغزالی ۲/۲۸۵، ط، العثمانیہ، امام غزالی فرماتے ہیں: ہم نے معصیۃ کا لفظ چھوڑ کر (محذور الوقوع) اس لئے اختیار کیا ہے کیونکہ منکر معصیت سے عام ہے اس لئے کہ اگر کسی کو کوئی بچہ یا پاگل شراب پیتا نظر آئے تو اس پر شراب بہانا اور اسے روکنا لازم ہے اسی طرح کوئی کسی پاگل مرد کو کسی پاگل عورت یا چوپائے سے زنا کرتے دیکھ لے تو اس پر روکنا لازم ہے۔ ❹ رواہ احمد والشیخان وابوداؤد والترمذی عن ابن عمر (جامع الاصول ۴/۴۴۴، الفتح الکبیر، مجمع الزوائد ۵/۲۰۷)۔ ❺ رواہ مسلم وابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ (جامع الا صول ۱/۲۲۸) ❻ رواہ الترمذی وابو داؤد ومن حدیث قیس بن ابی حازم عن ابی بکر (جامع الاصول ۱/۲۳۳) وذکرہ ابن تیمیۃ فی السیاسیۃ الشرعیۃ ص ۷۵۔ بلفظ: ان الناس اذا راوا المنکر فلم یغیروہ اوشک ان یعمہم اللہ یعقاب منہ)

گا، ❶ سب سے افضل جہاد ظالم جابر بادشاہ کے روبرو حق بات بیان کرنا ہے، ❷ ''اس ذات کی قسم! جس کے دست قدرت میں میری جان ہے یا تو تم لوگ ضرور بالضرور نیکی کا حکم کرنے لگ جاؤ گے اور برائی سے منع کر کے رہو گے یا اللہ تعالیٰ تم پر اپنا عذاب بھیج دے پھر تم اس سے دعا مانگو گے وہ تمہاری دعا نہیں قبول کرے گا۔'' ❸

ان قرآنی آیات اور احادیث نبویہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی حکومت کا مقصد سلبی نہیں بلکہ اس کا ایجابی مقصد ہے یعنی اس کے مقاصد میں صرف ظلم وتعدی سے روکنا اور لوگوں کی آزادی کی حفاظت کرنا نہیں بلکہ اس کا ہدف بہت بلند ہے اور وہ اجتماعی عدالت کا نظام ہے جسے اللہ کی کتاب نے پیش کیا۔ اور اس سلسلہ میں اس کی غرض وغایت ان تمام منکرات سے روکنا ہے جن سے اللہ تعالیٰ نے منع کیا ہے۔ ابن تیمیہ رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں: معاش (دنیا) معد (آخرت) کی بہتری اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی فرمانبرداری میں ہے جس کی تکمیل امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے ہی ہوتی ہے۔ اور اس کی وجہ سے یہ امت وہ بہترین امت کہلاتی جسے لوگوں کے لئے نکالا گیا۔ ❹

۴۸.....منکر کو ختم کرنے کے بہت سے وسائل ہیں۔ ان میں سے تعریف اور وضاحت، وعظ وارشاد دعوت وتبلیغ، تربیت وتعلیم، سختی سے ملامت کرنا، ہاتھ سے دور کرنا، مارنے اور قتل کرنے سے دھمکانا، دوسرے سے مدد لینا، سیاسی قوت، رائے عامہ، حالات واحوال کے مطابق اجتماعی اقتدار شامل ہیں۔ ❺ اس میدان میں حکومت کو تعمیری حصہ لینا چاہئے لہٰذا وہ منکر کے ازالہ کے لئے اسے خاص کرے جسے اسلام میں محتسب کہا جاتا ہے وہ ایسا مکلّف (عاقل بالغ) مسلمان ہوتا ہے جسے امر بالمعروف اور دفع منکر اور ظلم کے دفع کی قدرت ہوتی ہے جو والیوں، قاضیوں اور کچہریوں کے بس کا روگ نہیں۔ ❻ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: (تمام اسلامی ریاستوں کا مقصود امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے اس میں جنگ کی بڑی ولایت جیسے نائب السلطنت کا عہدہ اور چھوٹی جیسے پولیس، حکم یا ولایت مال جو کچہریوں اور احتساب کا محکمہ برابر ہیں۔ ❼ یہاں ایک فلسفی مسئلہ ہے جس سے علماء نے بحث کی ہے وہ یہ کہ آیا منکر سے روکنا شرعاً واجب ہے یا عقلاً۔ ❽

۲.....عدل کا قیام اور عدالت کا نظام

۴۹.....اسلامی حکومت کا مقصد لوگوں کی مصلحتوں کو ثابت کرنا اور ان سے ضرر کو ہٹانا ہے جو ان کے درمیان عدل وتوازن قائم رکھ کر اور ان کے باہمی ظلم وزیادتی کو روک کر حاصل ہو سکتا ہے۔ چونکہ عدالت کا نظام اور قاضیوں (ججز) کا تقرر عدل قائم کرنے کا ایک مظہر ہے۔ اس لئے یہ سب سے عظیم واجب ہوا جس کا اسلام کے فقہاء اور اس کے خلفاء نے اہتمام کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے اس کی شرطیں رونما کیں اس کا نقشہ بنایا اور باریک بینی سے لوگوں کے درمیان فیصلہ کرنے کے طریقے مقرر کئے۔ خلیفہ کا قاضی کو منتخب کرنا یہ مثال کے طور پر لوگوں کے مصالح کی حفاظت کی ایک مثال ہے۔ ❾ اس لئے کہ عدالت کا مقصد جس سے وہ اسلام میں ممتاز ہوتی ہے اس اعتبار سے عدل قائم کرنا ہے کہ عدل

---

❶.....رواه ابوداؤد والترمذی من حدیث ابی سعید الخدری واللفظ لابی داؤد (جامع الاصول ۱/۲۳۵) ❷ رواه الترمذی عن حذیفہ بن الیمان وقال: حدیث حسن غریب ورواه ابن ماجه من حدیث عمرو بن ابی عمرو (جامع الاصول، سابقه مقام، تخریج احادیث احیاء علوم الدین للعراقی ۲/۲۷۰۔) ❸ السیاسة الشرعیة: ص ۷۳۔ ❹ احیاء علوم الدین: ۲/۲۷۷، ط، العثمانیة مختصر منهاج القاصدین ص ۱۲۷، الثانیة، التشریع الجنائی الاسلامی ۱/۵۰۵ نظریة الاسلام السیاسیة للمودودی ص ۴۵۔ ❺ احیاء علوم الدین ۲/۲۷۴، الاحکام السلطانیة للماوردی وابی یعلی حواله سابقه، التراتیب الاداریة للکتانی ۱/۲۸۴، منیر العجلانی ص ۳۴۲۔ ❻ الحسبة ص ۸۔ ❼ کسی متکلم کا کہنا ہے: عقلاً واجب ہے جب کہ اوروں کا کہنا ہے: عقل کے بجائے شرعاً واجب ہے۔ (ادب الدنیا والدین مع شرحه: ص ۱۵۸)۔ ❽ السیاسة الشرعیة لابن تیمیة ص: ۲۰، ۵۲، ۱ وباب القضاء کتب فقه میں۔ ❾ حواله سابقه ص ۱۵۶۔

عالمین کی بنیاد ہے۔ دنیا وآخرت کی بہتری اسی سے ❶ حاصل ہوتی ہے۔

عدل ہی لوگوں کے جھگڑوں اور مناقشوں کو ختم کرنے کا نشان ہے۔ عدل کا اہم ضابطہ حاکم ومحکوم کے درمیان فرق کئے بغیر اللہ تعالیٰ کی شریعت کے احکام کو نافذ کرنا ہے۔ اس واسطے کہ سب اللہ کے حکم کے سامنے سر تسلیم خم کرتے ہیں۔

یہ اسلامی عدالت ہی کا نظام ہے کہ اس نے والیوں، گورنروں اور اصحاب اقتدار کے محکمہ میں غور وفکر کے لئے ❷ مظالم کے نام سے معروف ومشہور ادارہ خاص کیا ہے۔

جو آج کل اپنے بعض اختیارات میں (ریاستی کونسل) کے مشابہ ہے ❸ مرجانی وفیۃ الاسلام ❹ میں لکھتے ہیں: مظالم کی دیکھ بھال کی ذمہ داری قاضی کی ڈیوٹی سے زیادہ وسیع ہے یہ شاہانہ سطوت ودبدبے اور عدالت کے انصاف سے رلی ملی ہے۔ اور واضح طور پر بلند۔ اور رغبت کے لحاظ سے عظیم ہے۔ جھگڑا کرنے والوں میں سے ظالم کو دباتا اور زیادتی کرنے والے کو دھمکاتا ہے۔ اور جو کام قاضیوں اور ان کے ماتحتوں سے نہیں ہوسکتا اسے یہ محکمہ جاری کرتا ہے۔ اس کی غور وفکر دلائل، رپوٹ علامات وقرائن کے اعتماد کے بارے میں ہوتی ہے حق کے واضح ہونے تک فیصلہ کو مؤخر کرتا ہے۔ اور فریقین کو صلح کی ترغیب دیتا ہے، گواہوں سے قسمیں لیتا ہے۔ المھتدی باللہ کے دور تک خلفاء اس کام کو خود کرتے تھے اور کبھی اپنے قاضیوں کے سپرد بھی کرتے تھے۔ استاذ کتانی نے اس پر حاشیہ لکھا ہے کہ:

یہ ایسی ذمہ داری تھی جسے خود سیدنا مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم انجام دیتے تھی کیونکہ آپ اپنے قاضیوں اور گورنروں کے احکام کی چھان بین کرتے تھے۔ ❺

ماوردی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے...... جو چیز مظالم کی دیکھ بھال کے ساتھ خاص ہے وہ دس اقسام پر مشتمل ہے۔

پہلی قسم...... والیوں کی رعایا پر ظلم زیادتی کرنے اور ان کا بری سیرت اپنانے کے بارے میں غور وفکر کرنا ہے۔ یہ مظالم کی دیکھ بھال کے لوازمات میں سے ہے جو ظلم کی فریاد کرنے والے کے ظلم پر موقوف نہیں۔ اس کا کام والیوں کی سیرت وکردار کی چھان بین اور ان کے حالات سے آگاہی ہے تاکہ اگر وہ انصاف کررہے ہیں تو انہیں تقویت دی جائے اور اگر وہ سختی برت رہے ہیں تو انہیں روکا جائے اور اگر وہ انصاف نہیں کرتے تو انہیں تبدیل کیا جائے۔ ❻

۵۰...... البتہ اسلام میں قاضی شہری مسائل (یا نظام الاموال) اور شخصی حالت کے علاوہ غور وفکر نہیں کرتے تھے۔ رہا جرائم میں جزائی عدالتی نظام، حدود کا قائم کرنا اور مظالم کی دیکھ بھال تو وہ خلفاء اور امراء کا اختیار تھا صرف امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور میں ایسا ہوا کہ انہوں نے بعض محدود جزائی مسائل میں غور وفکر کے حق سے دست برداری اختیار کی اور خاص قاضی کے حوالے کردیئے۔

عدالتی اختیار کے نظام کو مقرر کرنے میں کوئی شرعی مانع نہیں جو اس کے اختیارات کی حد بندی کرے اور احکام کے جاری کرنے کی ضمانت لی۔ اور اس کے رجال کاروں ❼ کو لوگوں کے درمیان انصاف قائم کرنے کے لئے آزادی کی ضمانت لے۔ یہ ہر دور کا ایسا ضروری امر ہے جس میں پرہیزگاری کی قلت اور خواہشات کی کثرت اور جھگڑوں کی بھرمار ہوتی ہے جس میں زمانے کی تبدیلیوں کی رعایت رکھی جاتی ہے۔

۵۱...... یہ بات معلوم ہے کہ قرآن وسنت نبویہ نے صرف عدالت وقضاء کے میدان میں ہی نہیں بلکہ انتظام اور حکم کے مختلف احوال اور عام وخاص ہر قسم کے احکام میں مطلق عدل کے التزام کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد عالی ہے:

---

❶...... الاحکام السلطانیۃ ص ۷۳ میں ماوردی لکھتے ہیں: مظالم کی دیکھ بھال دبدبہ سے باہمی ظلم کرنے والوں کو ایک دوسرے سے انصاف دلانے کی طرف لانا اور ہیبت سے جھگڑنے والوں کو باہمی انکار سے ڈرانا۔ ❷ التراتیب الاداریۃ للکتانی ۱/۲۶۶، النظریات السیاسۃ الاسلامیۃ للدکتور الرئیس ص ۶۷۔ ❸ ص: ۳۶۶۔ ❹، ❺ التراتیب الاداریۃ سابقہ مقام۔ ❻ الاحکام السلطانیۃ ص ۷۶، ولابی یعلی ص ۶۱۔ ❼ السیاسۃ الشرعیۃ للاستاذ علاف ص ۴۹، عبقریۃ الاسلام فی اصول الحکم لمنیر العجلانی ص ۴۴۰۔

بے شک اللہ تعالیٰ عدل وانصاف کا حکم دیتا ہے۔ النحل: ۱۶/ ۹۰

اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلہ کرنے لگو تو انصاف سے کرو۔ النساء ۴/ ۵۸

اور جب تم بات کہو تو انصاف کی کہو خواہ معاملہ اپنے رشتہ داری کا کیوں نہ ہو۔ الانعام ۶/ ۱۵۲

کسی قوم کی دشمنی تمہیں اتنا مشتعل نہ کرے کہ انصاف سے پھر جاؤ، انصاف کرتے رہو یہ خدا ترسی سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے۔ المائدہ ۵/ ۸

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے ''قیامت کے دن وہ شخص اللہ تعالیٰ کو سب سے زیادہ پسند ہوگا اور اس کی مجلس اس (کے عرش) کے قریب ترین ہوگی جو منصف حاکم ہوگا۔ اور جو اللہ تعالیٰ کو سب سے زیادہ مبغوض ہوگا اور اس کی مجلس اس سے بعید ترین ہوگی وہ ظالم بادشاہ ہوگا۔ ❶ اسی طرح آپ علیہ السلام کا ارشاد مبارک ہے: ''وہ امت پاک نہیں کی جاتی جس میں حق کے ساتھ فیصلہ نہیں ہوتا اور نہ کمزور زور آور سے اپنا حق وصول کر سکتا ہے مگر جھنجھوڑ کر'' ❷ منصف حاکم کا ایک دن ساٹھ سالہ عبادت سے افضل ہے۔ ❸ ماوردی کا قول ہے: جان رکھو! جس چیز سے دنیا کی بہتری ہے یہاں تک کہ اس کے تمام حالات نظم وضبط پر آ جائیں اور اس کے قواعد واصول ہیں۔ اور وہ دین ہے جس کا اتباع کیا جائے، غلبے والا حاکم، سب کو شامل عدل، امن عام، ہمیشہ کی خوشحالی اور کشادہ امید ہے۔ ❹ خلاصہ یہ ہوا: کہ عدل حکومت کی ذمہ داریوں اور اسلامی حکم کے عمومی مقصد کا جامع ہے یہاں تک کہ دشمن کے ساتھ بھی۔ امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں، (اس پر اجماع ہے کہ جو حاکم بنے اس کے لئے انصاف سے فیصلہ کرنا لازم ہے)۔ ❺

اور مذکورہ روایات جیسی دیگر آیات حوالے میں پیش کی ہیں۔ جیسا کہ علماء کا اجماع ہے کہ عدل۔ اللہ تعالیٰ کے حکم کو نافذ کرنے کا نام ہے۔

۳......فائدے کی عام چیزوں کا انتظام

۵۲......اسلام میں فائدے کی عام چیزوں کا طریقہ جیسا کہ مساجد، مدارس، ہسپتال، پل، ڈاکخانہ، دفاع، عشور (کسٹم) آبپاشی اور پانیوں کی سپلائی وغیرہ۔

آج کل جس طریقہ کی پیروی کی جاتی ہے اس سے ملتا جلتا ہے اور وہ عملی طور پر فائدہ حاصل کرنے کا طریقہ ہے۔ جس کا مقتضاء یہ ہے کہ حکومت بذات خود (یا آج کل ضلع اور شہر اور ماضی میں امارت یا ولایت) عام ضروریات کا انتظام سنبھالے اور اپنے اموال اور ملازمین سے مدد حاصل کرے اور اس بارے میں عام قانون کے وسائل کو کام میں لائے۔ موجودہ دور میں اسی طریقہ سے بھی عام انتظام ضروریات کا انتظام چلایا جاتا ہے۔ ❻ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ماضی میں اسلامی انتظام اس پر کاربند تھا کہ وزارت کی دو قسمیں بنا تا: قانونی اختیار کی وزارت اور احکام جاری کرنے کی وزارت، ❼ اور شہروں پر امارت کی دو قسمیں بنا تا: خاص امارت اور عام امارت، ❽ پھر

---

❶......رواہ الترمذی والطبرانی فی الاوسط من حدیث ابی سعید الخدری (جامع الاصول: ۴/ ۴۴۷۔ ❷ رواہ الطبرانی ورجالہ ثقات من حدیث معاویہ بن ابی سفیان (مجمع الزوائد ۵/ ۲۰۹)۔ ❸ رواہ الطبرانی فی الکبیر والاوسط من حدیث ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما، قال الہیثمی: وفیہ سعد ابو غیلان الشیبانی ولم اعرفہ وبقیہ رجالہ ثقات ولہ الفاظ اخری (التلخیص الحبیر ۴/ ۱۸۳، مجمع الزوائد ص ۵/ ۱۹۳) ❹ ادب الدنیا والدین مع شرحہ منہاج الیقین للعلامہ اویس وفا الارزنجانی العریف بخان زادہ ص ۲۲۶ وہ مذکورہ شرح ص ۲۴۰ میں لکھتے ہیں: عدل عدالت کے معنی میں مصدر ہے اور وہ اعتدال اور استقامت ہے اور حق کی طرف مائل ہونے کا نام ہے۔ اور شریعت میں حق کے طریقے پر استقامت اور دین میں ممنوع کام سے اجتناب کرنے سے عبارت ہے۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں: جو کبائر سے بچے اور صغیرہ گناہوں پر اصرار نہ کرے اور اس کا ثواب غالب ہو اور گھناؤنے کاموں سے پرہیز کرے جیسے راستے میں کھانا یا پیشاب کرنا۔ ❺ التفسیر الکبیر ۳/ ۳۵۵۔ ❻ مبادی القانون الاداری للدکتور سلیمان الطماوی: ص ۶۵، ۹۵۵، ام۔ ❼ الاحکام السلطانیۃ للماوردی ص ۲۰۔ ۲۶ ولابی یعلی ص ۱۳۔ ۱۵، ❽ الماوردی ص ۲۷۔ ۳۰، ابو یعلی ص ۱۷۔ ۲۱

ان میں وزارت تفویض (قانون اختیار کی وزارت) کی صورت یہ ہوتی کہ حاکم کسی ایسے شخص کو وزیر منتخب کرتا جس کے حوالہ امور کا انتظام اپنی رائے اور انہیں اپنے اجتہاد کے ذریعے جاری کرنے کا کام کرتا۔ قانونی اختیار کا وزیر حکومت کا نظم ونسق بناتا، ملازمین کو عہدوں پر مقرر کرتا اور برطرف کرتا اموال وصول کرتا اور انہیں خرچ کرتا تھا۔ لشکروں کو روانہ کرتا انہیں ساز وسامان مہیا کرتا اور مظالم کے لئے بیٹھتا اور ان کے فیصلے کرتا تھا۔ ❶ رہی وزارت تنفیذ یا باریک مفہوم میں (احکام جاری کرنے کا محکمہ) تو یہ ان کاموں کو نافذ کرنے کے لئے ہوتی جو حکومت کے اندر اور باہر سیاست کا انتظام کرنے کے لئے بادشاہ کی طرف سے صادر ہوتے۔ احکام جاری کرنے کا وزیر بادشاہ اور رعایا اور والیوں کے درمیان واسطہ شمار ہوتا وہ بادشاہ کے احکامات پہنچاتا اور اس کی طلب کو جاری کرتا اور اس کے حکم کو نافذ کرنے، والیوں کو مقرر کرنے لشکروں اور محافظوں کی تیاری سے آگاہ کرتا اور ان سے آنے والے امور پیش کرتا اور جو نئی صورت حال پیش آئے اس کے بارے میں حکم کا منتظر رہتا تا کہ اس پر عمل کرے۔

رہی خاص امارت وریاست، تو وہ لشکروں کا انتظام کرنے، رعایا کا نظم ونسق چلانے، حکومت کے ڈھانچے کا دفاع کرنے اور شہروں کی حدود کی حفاظت کرنے کے لئے ہوتی ہے۔ پھر عام ریاست کی دو قسمیں ہیں: امارت استکفاء وامارت استیلاء، امارت استکفاء خلیفہ کی مرضی اور اس کے چناؤ سے بنتی ہے۔ اور اس کا ذمہ دار سات امور کی دیکھ بھال کرتا ہے: فوج، احکام، قاضیوں اور حکام کو مقرر کرنے کا انتظام کرنا خراج وصول کرنے، زکوٰۃ لینے، گورنروں کو متعین کرنے، مقدس مقامات کی حفاظت، علاقوں کا دفاع تغیر وتبدل سے دین کی حفاظت، اللہ تعالیٰ کے حق میں حدود کو قائم کرنا، لوگوں کے خاص حقوق دینا، جماعتوں اور جمعوں کی امامت کرانا، حاجیوں کو آسانی فراہم کرنا۔ حکومت کے دواوین (صیغے) یا مصالح کا انتظام ان لوگوں کی مصلحتوں کا فیصلہ کرنے کے ساتھ خاص ہوتا ہے جو حکومت کے زیر اقتدار زندگی بسر کرتے ہیں۔ اسلام میں دواوین (کچہریوں) کا طریقہ سب سے پہلے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے وضع کیا۔ ❷

۵۳..... یہ ملحوظ رہے کہ سب سے اہم چیز جس کی وجہ سے ضروریات عامہ کا نظام اسلام میں ممتاز ہے وہ اس کا دینی رنگ رہنا ہے۔ والی ارکان اسلام کی حفاظت کا ذمہ دار ہوتا۔ بلکہ گورنروں کی ولایت کا نام (امارۃ الصلوٰۃ والخراج) یا (امارۃ علی الصلوٰۃ) تھا جس سے مقصود لوگوں کی نماز کی امامت ہی نہ تھی حقیقت میں تمام امور میں ان پر اختیار مراد ہوتا تھا۔ چنانچہ جب بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم قبائل کی طرف کسی صحابی کو دینی سوجھ بوجھ اور قرآنی تعلیم دینے کے لئے بھیجتے تو اس سے مراد قبیلہ کے تمام معاملات کی مصلحتیں لی جاتیں۔ ❸

۴..... حکومت کی حفاظت کے لئے تیاری اور عوام کو مشق (ٹریننگ) کرانے کی دعوت اور اسلحہ سازی

۵۴..... جیسا کہ میں نے (ماوردی وغیرہ کے حوالہ سے) ذکر کیا ہے کہ حکومت کی سب سے اولین ذمہ داری حکومت کے ڈھانچہ کا دفاع اور سرحدوں کی مضبوطی، عوام کی حفاظت، مناسب تیاری، مارنے کی طاقت اور جنگ کی تربیت، جنگی فنون کو سیکھنا، اور زمان ومکان کے لحاظ سے اسلحہ سے کام لینے کی کیفیت ہے اسی بنا پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے قائدانہ وصف کی وجہ سے یا اللہ تعالیٰ کی طرف سے مبلغ اور رسول ہونے کے ساتھ ساتھ حاکم بھی تھے مسلمانوں کو جنگی معرکوں میں کود پڑنے کے لئے تیار کرتے، جس سے دشمنوں کے خلاف زبردست قسم کی نصرت اکثر ان معرکوں میں جن میں آپ خود بنفس نفیس شریک ہوئے یا اسے تیار کیا ثابت ہوگئی۔ اور پہلے مسلمانوں نے جہاد کے لئے جنگی اسلحہ اور آلات حرب بنانے میں مصروف ہوئے جیسے تلواریں، تیر، نیزے، زرہیں، خود (لوہے کی ٹوپی) وغیرہ جن کی ماضی میں مہارت، مشق اور تعلیم ہوتی تھی۔

---

❶..... منیر العجلانی ص ۲۲۶ حوالہ سابقہ. ❷ الماوردی ص: ۱۹۱، ۲۱۱، ابو یعلی: ص ۲۲۱، ۲۴۱۔ ❸ منیر العجلانی، المرجع السابق ص ۲۸۲، النظم الاسلامیة للدکتور صبحی الصالح: ص ۳۰۸.

خلفاء لوگوں کو مختلف جنگی فنون اور آلات چلانے کی ترغیب دیتے اور امت کی حفاظت کرنے کے لئے سرحدوں کو محفوظ کرتے اور ان سے (دشمنوں کے) تجاوز کو ہٹاتے، جیسا کہ اسلامی فتوحات کی تاریخ سے عیاں ہے۔ مسلمانوں کا دستور وقانون اسلام ہمیشہ انہیں دشمن سے ہوشیار رہنے، اس سے مڈ بھیڑ کے لئے تیاری کرنے، لشکر اور مناسب اسلحہ کی، مرعوب کرنے اور بے دھڑک جنگی حملوں کے لئے تیاری کرنے کو فرض قرار دیتا ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد عالی ہے: اے ایمان والو! مقابلہ کے لئے ہر وقت تیار رہو پھر جیسا موقع ہو الگ الگ دستوں کی شکل میں نکلو یا اکٹھے ہو کر۔ النساء ۴/۷۱

اور جہاں تک تمہارا بس چلے ان کے مقابلہ کے لئے زیادہ سے زیادہ طاقت اور تیار بندھے رہنے والے گھوڑے مہیا رکھو تا کہ اس کے ذریعے اللہ کے اور اپنے دشمنوں کو اور ان دوسرے اعداء کو مرعوب کر دو جنہیں تم نہیں جانتے مگر اللہ تعالیٰ انہیں جانتا ہے۔ الانفال ۸/۶۰

یہ آیت تمام مادی اور عقلی طاقتوں کی مناسب تیاری کے بارے میں لازمی حکم ہے جن کے ذریعے دشمن کو خوفزدہ کیا جا سکے۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی جنگی فنون کی تربیت حاصل کرنے اور اسلحہ استعمال کرنے کا حکم دیا ہے حضرت سلمہ بن الاکوع رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قبیلہ اسلم کے چند لوگوں کے پاس سے گزر ہوا جو بازار میں ❶ تیر اندازی کی مشق کر رہے تھے، آپ نے فرمایا: اے اولاد اسمٰعیل تیر اندازی کرتے رہو کیونکہ تمہارا جدامجد تیر انداز تھا، تیر اندازی کرو میں بنی فلاں کے ساتھ ہوں ❷ حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا: ان کے مقابلہ کے لئے جتنا ہو سکے طاقت کو تیار رکھو سنو! وہ طاقت تیر اندازی، آگاہ رہو! وہ تیر اندازی کی طاقت ہے، اور فرمایا: جس نے تیر اندازی سیکھ کر چھوڑ دی وہ ہمارے گروہ سے نہیں۔ ❸

۵۵.....اسی طرح آپ علیہ السلام نے اسلحہ سازی کا حکم دیا اور اس پر ابھارا چنانچہ ارشاد گرامی ہے: اللہ تعالیٰ ایک تیر کی وجہ سے تین آدمیوں کو جنت میں پہنچا دیتا ہے۔ اس کا وہ کاریگر جو اس کی صنعتکاری میں بھلائی کی امید رکھتا ہے (دوسرا) وہ جو اسے اللہ کی راہ میں تیاری کے لئے دیتا ہے (تیسرا) وہ جو اسے اللہ کی راہ میں چلاتا ہے۔ ❹

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام قسموں کی جنگی دوڑوں اور حربی مشقوں کی حوصلہ افزائی فرمائی ہے چنانچہ ارشاد گرامی ہے: اونٹ، گھوڑے (خچر، گدھے) اور نیزہ بازی کے علاوہ بازی نہیں۔ ❺ فقہاء نے مقابلہ کرنے والوں کے علاوہ انعام رکھنے کے جواز پر اتفاق کیا ہے جیسے حاکم مقابلہ جیتنے والے کو وہ انعام دیتا ہے۔ اور جمہور فقہاء کا کہنا ہے: مقابلہ کرنے والوں میں سے کوئی ایک بھی انعام رکھ سکتا ہے۔ ❻ اور فقہاء کرام نے مختلف صنعتوں اور حرفتوں کا سیکھنا خصوصاً اسلحہ سازی کو مسلمانوں کی جماعت پر فرض کفایہ شمار کیا ہے۔ ❼ علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: (باوجود یہ کہ جب زیادہ صلاحیت رکھنے والا موجود ہو نا اہل کو ضرورت کے لئے مقرر کرنا جائز ہے پھر بھی اس کے ساتھ اصلاح احوال کی کوشش کرنا واجب ہے یہاں تک کہ لوگوں میں ریاستوں اور امارتوں کے ضروری امور وغیرہ مکمل ہو جائیں جیسا کہ تنگدست پر اپنے قرضہ کی ادائیگی کے لئے کوشش کرنا لازم ہے اگرچہ فی الحال اس سے اتنا ہی مطالبہ ہو گا جو اس کے بس میں ہے اور جیسا کہ جہاد کے لئے تیار بندھے رہنے

❶.....آپس میں تیر اندازی کر رہے تھے۔ ❷روہ احمد والبخاری عن سلمہ بن الا کوع (نیل الاوطار ۸/۸۴۔ ❸رواھما احمد ومسلم عن عقبہ (نیل الاوطار ۸/۸۵) ❹رواہ احمد واصحاب السنن الاربعة عن عقبہ بن عامر (نیل الاوطار سابقہ مقام)۔ ❺رواہ احمد واصحاب السنن الاربعة عن ابی هريرة ولم يذكر فيه ابن ماجه: اونصل (نیل الاوطار ۸/۷۷)۔ ❻البدائع ۶/۲۰۶، مغنی المحتاج ۴/۳۱۳ المهذب ۱/۴۱۵ المغنی ۸/۶۵۴، نیل الا وطار ۸/۷۸۔ ❼مغنی المحتاج نعاية المحتاج ۷/۱۹۴ ردالمحتار على الدرالمختار ۱/۴۰ ط الاميرية غاية المنتهی ۱/۴۴۱، الطرق الحكمية لابن قيم ص ۲۴۷ ط انصار السنة المحمدية الشرح الكبير للدردير ۲/۱۷۴۔

والے گھوڑے اور طاقت کو مہیا رکھنا واجب ہے جو عاجزی کی وجہ سے اس کے ساقط ہونے کے وقت ہے کیونکہ جس سے واجب کی تکمیل ہوتی ہے وہ بھی واجب ہوتی ہے۔ ❶ ان سب دلائل سے معلوم ہوا کہ مسلمانوں پر ہر اس چیز کا سیکھنا ضروری ہے جس سے تقویت اور فوجی برتری وقت اور جگہ کی ضروریات کے مناسب حاصل ہو جس میں جنگی آلات اور ان کی تیاری میں دوسروں سے سبقت، جنگی سامان کی تیاری اس کے استعمال کی مہارت، مختلف طریقوں سے اسلحہ اٹھانے اور برتنے، جنگی صنعت کاریوں کو وجود دینے، تربیت اور ٹریننگ کی ہمیشگی وغیرہ شامل ہے جس کے ذریعہ دشمن کو خوفزدہ کرنے اور مسلمانوں کے لئے کفایت کرنے والی بھرپور قوت کی تیاری ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: طاقتور مسلمان، کمزور مسلمان سے بہتر اور اللہ کو زیادہ محبوب ہے ❷ (اور دونوں میں اپنی اپنی جگہ بھلائی ہے)۔

ثانی......اسلامی حکومت کے امتیازات سے وابستگی اور اس کے اہداف کو ثابت کرنا

تمہید:۵۶......ہم جان چکے ہیں کہ اسلامی حکومت ایک نظریاتی حکومت ہے جس کا انہی عدل سے مضبوط تعلق ہے۔ اس کے اولین امتیازات کو تین میں مختصراً بیان کرنا ممکن ہے۔ ❸

۱......اس میں حقیقی حاکم وہ اللہ تعالیٰ ہے اور حقیقی اقتدار اسی ذات عالی کا ہے، لوگوں میں سے کسی کو حاکمیت کا حق نہیں اصل میں حاکم وہ اللہ کی رعایا ہے جو اللہ تعالیٰ کی شریعت کو جسے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے لئے ہمیشہ کا قانون اور دوٹوک فیصلہ بنا کر پسند فرمایا ہے نافذ کرنے میں امت کے نائب بنتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد عالی ہے: حکم اللہ ہی کا ہے۔ الانعام ۶/ ۵۷

آ گاہ رہو اسی کا حکم ہے اور وہ حساب لینے میں بہت تیز ہے۔ الانعام ۶/ ۶۲

۲......جسے اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے لئے شریعت بنایا اللہ کے علاوہ کسی کو شریعت سازی کی اجازت اور اختیار نہیں۔ حق تعالیٰ کا ارشاد عالی ہے: جو لوگ اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلہ نہ کریں وہی کافر ہیں۔ المائدہ ۵/ ۴۴

۳......حکومت کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ کی شریعت کو نافذ کرنے اور اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ کرنے اور جو احکام نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے رب کے ہاں سے لائے انہیں عملی شکل دینے میں منحصر ہے۔ اور اس کا استحقاق فرمانبرداری ہے جو اس میں مرہون ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ہم نے یہ کتاب حق کے ساتھ آپ کی طرف نازل کی ہے تاکہ جو راہ راست اللہ تعالیٰ نے آپ کو دکھائی ہے اس کے مطابق لوگوں کے درمیان فیصلہ کریں۔ النساء ۴/ ۱۰۵

اسلامی حکومت کا مقصد اور اس کا سب سے بلند ہدف اس اجتماعی نظام عدالت کو ثابت کرنا ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے یعنی نازل کردہ اساس پر انسانیت کے عادلانہ نظام کا قیام۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے واضح فرمایا ہے ارشاد گرامی ہے: میں تم میں دو عظیم امر چھوڑے جا رہا ہوں جنہیں جب تک تم لوگوں نے تھامے رکھا ہرگز گمراہ نہیں ہوگے۔ اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت، ❹ قول کا خلاصہ یہ ہوا ہے: اسلامی حکومت اللہ تعالیٰ کی شریعت کی پابند، عدل وخیر، قوت اور نظام پر قائم ہے اور عقیدۂ توحید کی، تمام انبیاء ورسل پر ایمان لانے کی دعوت دینے پر قائم ہے۔ آپ علیہ السلام کا ارشاد مبارک ہے: سب سے بہترین بات اللہ تعالیٰ کی کتاب ہے اور سب سے عمدہ طریقہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ ہے اور سب سے برے کام بدعات ہیں۔ ❺ اس بنا پر حکومت مندرجہ ذیل ذمہ داریوں کی پابندی کرتی ہے:

---

❶......السياسة الشرعية ص ۲۱۔ ❷رواه مسلم عن ابی هريرة (شرح مسلم: ۲۱۵/۱۶) ❸نظرية الاسلام السياسة للمودودی ص ۳۱۔۴۴۔ ❹مالک فی المؤطا بلاغا (جامع الاصول ۱۸۶/۱) ❺اخرجه البخاری عن ابن مسعود رضی الله تعالیٰ عنه (جامع الاصول ۱۹۷/۱)

ا......امت کی وحدت، باہمی تعاون اور اس کے افراد میں بھائی چارے کو تقویت دینا

۵۷......سابقہ گفتگو سے ہمیں معلوم ہوا۔ مسلمان آپس میں بھائی بھائی اور ایک امت ہیں اگر چہ ان کے شہر دور دراز ہوں۔ اس کا تقاضا ہے کہ ان سب پر مصائب وآلام میں باہمی شرکت کرنا، اور بڑی امیدوں کی برآری کی کوشش کرنا، بہترین جماعت کی راہ میں تعمیری تعاون کرنا، امت کی وحدت کو محفوظ رکھنا، آپس کے مشترکہ روابط کو آگے بڑھانا واجب ہے اور حکومت جو مسلمانوں کی نمائندگی کر رہی ہے پر لازم ہے کہ وہ باہمی بھائی بندی کی تعاون والی کڑیوں کو اور امت کی وحدت اور اس کے افراد کے درمیان باہمی تعاون کے ستون کو مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی اور عسکری میدانوں میں مضبوط کرے تا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کو نافذ کیا جا سکے ”تمہاری یہ امت ایک امت ہے اور میں تمہارا رب ہوں سو میری ہی عبادت (پکار) کرو۔ الانبیاء ۲۱/ ۹۲

سب مل کر اللہ کی (دین والی) رسی کو مضبوطی سے تھامے رکھو اور (دین کے اصولوں میں) تفرقہ میں نہ پڑو اور اللہ تعالیٰ کی اس نعمت کو یاد کرو جو اس نے تم پر کی جب تم (آپس میں ایک دوسرے کے) دشمن تھے تو اس نے تمہارے دلوں کو جوڑ دیا پھر تم اس کی نعمت (اسلام) سے بھائی بھائی بن گئے۔ اور تم لوگوں کی یہ حالت تھی کہ جہنم کے گڑھے کے قریب پہنچ چکے تھے (بس موت کی دیوار حائل تھی) تو اس نے تمہیں اس سے بچالیا، اسی طرح اللہ تعالیٰ تمہارے لئے اپنی آیات بیان کرتا ہے تا کہ تم راہ راست پر رہو۔ (آل عمران ۳/ ۱۰۳) ایمان والے تو آپس میں بھائی بھائی ہیں۔ الحجرات: ۴۹/ ۱۰

(حضرت) محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) تو اللہ کے رسول ہیں اور جو لوگ ان کے ساتھ ہیں وہ کافروں کے مقابلہ میں انتہائی سخت اور آپس میں بے حد رحم دل ہیں۔ الفتح ۴۸/ ۲۹

چنانچہ وحدت سے اسلامی حکومت ایسی جاوید ترقی تک پہنچ جائے گی جو زندگی کی تمام ضروریات کو شامل ہوگی اور مضبوط بارعب اقتدار والی بن جائے گی۔

اسلامی اتحاد اور بھائی چارے کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ مسلمانوں کے لئے تنگ علاقائی حیثیتوں سے اوپر بلندی کو ثابت کرتی ہے رہی آج کل کی حکومتوں کی حالت تو وہ اس ملکی وحدت کو ثابت ومستحکم کرنے کی کوشش کرتی ہیں جو مخصوص زمین کے دائرہ میں جکڑی ہوتی ہے اور ایک قوم ہونے کی علامت کے تحت ہوتی ہے جس کے ساتھ اندرونی طور پر کئی خلیجیں اور کٹھن حالات بھی ہوتے ہیں۔

۲......ان بنیادی مصالح کو مستحکم کرنا جن پر شریعت کا مدار ہے۔

اسلام نے تفرقہ بازی، فتن اور اختلاف سے ڈرایا ہے اور ہر دور میں مسلمانوں کو یہ یاد دلایا ہے کہ مقصود وحدت کی حفاظت کے لئے خوشی غمی سختی نرمی میں بھائی بھائی ہیں، چنانچہ ارشاد ہے: مسلمان، مسلمان کا بھائی ہے نہ اس پر ظلم کرتا ہے نہ اسے بے یار ومددگار چھوڑتا ہے نہ اس سے جھوٹ بولتا ہے اور نہ اسے حقیر سمجھتا ہے۔ ❶ مومن، مومن کے لئے عمارت کی طرح ہے جس کی ایک اینٹ دوسری کی مضبوطی کا ذریعہ ہے۔ ❷ اپنے ظالم اور مظلوم بھائی کی مدد کر، عرض کی: ظالم کی کیسے مدد کر دے؟ فرمایا: اسے ظلم سے باز رکھو یہی اس کی مدد ہے۔ ❸ تاریخ کے

---

❶......رواہ مسلم وغیرہ عن ابی ھریرۃ (الترغیب والترھیب ۳/ ۶۰۹، شرح مسلم ۶/ ۱۳۹) مسلم کی زھری سے حوالہ سالم عن ابیہ کی ایک اور روایت میں ہے کہ مسلمان مسلمان کا بھائی ہے نہ اس پر ظلم کرتا ہے نہ اسے (دشمن کے) حوالہ کرتا ہے جو اپنے بھائی کی ضرورت میں مصروف رہتا ہے اللہ تعالیٰ اس کی ضرورت پوری کر دیتا ہے جس نے مسلمان سے کوئی پریشانی دور کی اللہ تعالیٰ اس سے قیامت کی پریشانیاں دور کر دے۔ جس نے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس پر پردہ ڈالیں گے۔ (شرح مسلم ۱۶/ ۱۳۴) ❷رواہ الشیخان والترمذی والنسائی عن ابی موسیٰ الاشعری (الفتح الکبیر)۔ ❸رواہ احمد والبخاری والترمذی عن انس (الفتح الکبیر) انظر شرح مسلم ۱۶۱/ ۱۳۸۔

زوایہ سے ہم دیکھتے ہیں اسلام اپنے ان تمام ادوار میں غالب رہا ہے جن میں مسلمان متحد اور بھائی بن کر رہے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کے درمیان عملی بھائی چارے کا آغاز کیا، ❶ پھر ان کے سامنے ان میں دائمی اور بڑے بھائی چارے کے مفہوم کو ثابت کیا اور عرب اسلام کی نعمت سے ایک بلاک بن گیا جب کہ جاہلیت میں متفرق قبائل تھے جنہیں عداوتوں، کینوں اور پرانی دشمنیوں نے پارہ پارہ کر رکھا تھا۔ ''اور ان کے دل جوڑ دیئے آپ روئے زمین کی ساری چیزیں بھی صرف کر ڈالتے پھر ان میں اتفاق نہ پیدا کر سکتے۔لیکن اللہ تعالیٰ نے انہیں یکجا کر دیا وہی غالب حکمت والا ہے۔'' الانفال ٨/ ٦٣

نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں نے دشمنوں پر قابو پایا تو محض صفوں میں اتحاد اور ہدف کی یکتائی کی وجہ سے جیسا کہ جنگ یرموک، مغلوں اور تاتاریوں سے جنگ میں ہوا۔ عین جالوت کے معرکہ میں اور معرکہ حطین میں مسلمان غالب رہے اور بلاد مشرق سے صلیبیوں کو ہٹایا اور بیت المقدس کو فتح کیا۔

٥٨.....حکومت کی اولین ذمہ داری مصالح یا۔ ان مقاصد کی حفاظت کرنا ہے جن پر شریعت قائم ہے اور انہیں مستحکم کرنا اپنا ہدف سمجھتی ہے: اور وہ یہ ہیں: ان پانچ کلی اصولوں کی حفاظت کرنا جو ضروریات سے مشہور ہیں۔ جو کسی مذہب میں مباح نہیں ہوئیں۔ اور وہ دین، جان، عقل، نسل اور مال ہے انہیں ضروریات اس وجہ سے کہا جاتا ہے کیونکہ ان پر لوگوں کی دینی ودنیاوی زندگی موقوف ہے اس لئے کہ جب یہ نہ ہوں دنیا میں زندگی کا نظام بے کار ہو کر رہ جاتا ہے نعمتیں ضائع ہو جاتی ہیں اور انسان آخرت میں عذاب کا مستحق بن جاتا۔

شریعت نے دو جہتوں سے ان اصول کی حفاظت کی ہے۔

پہلا طریقہ.....انہیں مستحکم کرنا اور وجود دینا۔

دوسرا طریقہ.....ان کی بقا کی حفاظت۔

اب مثلاً دین کے اصول کو اسلام کے پانچ ارکان پر عمل کر کے مستحکم ومضبوط کیا جائے گا اور اس کے ساتھ جہاد کے ذریعے اس کی حفاظت کرنا جو اسے باطل کرنا چاہتا ہے اور (نعوذ باللہ) اس سے مرتد ہونے والے کو قتل کر کے سزا دینا اگر وہ کفر سے تائب نہ ہو۔ اور جان شادی کے ذریعہ پائی جاتی اور وجود میں آتی ہے جو نوع انسانی کی بقا کا ذریعہ ہے اس کی بقا کی حفاظت اس کے قاتل پر سزا لازم وفرض کر کے کی جاتی ہے جو قصاص کہلاتا ہے۔ لہٰذا جانوں اور خون کی حفاظت کے لئے قصاص مشروع ہوا ہے کیونکہ قصاص اس زندگی کو برقرار رکھنے کے لئے ہے۔ جو سب سے بڑی نفع مند چیز ہے۔ جب اللہ تعالیٰ انسان کو عقل بخشتا ہے تو وہ ہر اس چیز کو مباح کر کے اس کی حفاظت کرتا ہے جو اس کی سلامتی کی ضامن ہو اور ہر اس چیز کو حرام کر کے جو اسے خراب کرے یا کمزور کرے جیسے شراب نوشی، نشا آور چیزوں کا استعمال۔ اور شراب پینے والے پر حد قائم کرنا، اور بغیر طبی ضرورت کے بھنگ اور افیون پینے والے کو سزا دینا۔ اور نسل کو قائم رکھنے کے لئے مشروع طریقے کے ذریعے شرم گاہوں کو حلال سمجھنا جائز کیا گیا ہے۔ اور اس کی حفاظت کے لئے۔ زنا کی حد شرعاً مقرر ہوئی اور عزتوں اور شرافتوں کو محفوظ رکھنے کے لئے حد قذف (تہمت لگانے کی حد) مشروع ہوئی۔

اور مال کو وجود دینے کے لئے رزق کی تلاش اور لوگوں کے آپس کے معاملات مشروع ہوئے۔ اور اس کی حفاظت کے لئے ہاتھ کاٹنے کے ذریعہ چوری کی حد مقرر ہوئی۔ اور ناجائز طریقہ سے مال لینے کے وقت ضائع شدہ چیزوں کا تاوان دینا، سود اور ملاوٹ کی حرمت مقرر ہوئی۔ ❷ امام غزالی مذکورہ مقاصد کو یکجا کرتے ہوئے فرماتے ہیں: (خلق سے شریعت کا مقصود پانچ چیزیں ہیں: ان کے دین، جانوں

---

❶.....مجمع الزوائد ٨/ ١٧١۔ ❷الموافقات للشاطبی ٣/ ٨،فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٣/ ٦٣، التقریر والتحبیر ٣/ ١٤٤ شرح العضد علی مختصر المنتہی ٢/ ٢٤٠، روضۃ الناظر ١/ ٤١٤، المدخل الی مذہب احمد ص ١٣٧ شرح الاسنوی ٣/ ٦٣ الا بھاج شرح المنھاج ٣/ ٣٨۔

عقلوں، نسلوں اور اموال کی حفاظت کرنا۔ جو چیز بھی ان پانچ اصولوں کی حفاظت کی ضامن ہوگی وہ مصلحت کہلائے گی اور جس سے یہ پانچ اصول فوت ہوتے ہوں وہ مفسدہ کہلائے گا جس کا دفعیہ مصلحت ہے۔) ❶

اسی بنا پر افراد کے ان بنیادی حقوق کی حفاظت کرنا اسلامی اقتدار کے ابتدائی ستونوں میں شمار ہوتا ہے جو تمدنی زندگی کو منظم کرنے والے قواعد کو شامل ہوتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے حجۃ الوداع والے خطبہ میں ارشاد فرمایا: لوگو! تمہارے خون، اموال اور عزتیں تمہارے لئے ایسے ہی محترم ہیں جیسے تمہارا آج کا دن اس مہینے اور تمہاری اس جگہ میں محترم ہے۔ ❷ سارے کا سارا مسلمان دوسرے مسلمان کے لئے محترم ہے: (خواہ) اس کا خون، مال اور عزت ❸ (ہو)۔

۵۹......میں مناسبت سے کہاں کرتا ہوں کہ مادی حقوق حاصل کرنے یا مال تک پہنچنے کی راہ میں ٹکراؤ اور تعارض کے وقت انفرادی اور اجتماعی مصالح کو مستحکم کرنے میں حکومت کا اہم کردار (رول) ہے۔ کیونکہ اسلام تو فرد اور جماعت کی مصلحت کا محافظ ہے اور اس نے دونوں مصلحتوں کے درمیان ایسا کارگر توازن قائم رکھا ہے جو اجتماعی باہمی ضمانت اور کفالت کو مضبوط رکھتا ہے۔ چنانچہ اسلام نے عمومی حالات میں مجموعی حساب پر سرکشی کرنے یا اس کی حدود سے تجاوز کرنے کی فرد کو اجازت نہیں دی اور نہ جماعت کو اس کی گنجائش دی ہے کہ وہ معاشرتی حساب کے لئے فرد کی مصلحت کو کچل ڈالے۔

یوں اسلام کے نظام میں فرد کی شخصیت ضائع نہیں ہوتی اور نہ جماعت کی مصلحت رائیگاں جاتی ہے۔ کیونکہ اسلام میں حقیقتاً انسانی زندگی کا مقصد بعینہ جماعت کا مقصد ہے جیسا کہ میں نے ذکر کیا یعنی دنیا میں قانون الٰہی کو نافذ کرنا اور آخرت میں اس کی رضا جوئی۔ اور اس سے ایک ساتھ دونوں مصلحتوں کی رعایت رکھتے ہوئے اسلامی لحاظ سے انفرادیت اور اجتماعیت کے درمیان وہ توازن مضبوط ہوتا ہے جو مطلوب ہے۔ یہاں تک کہ ایک طرف فرد مضبوط ہو اور دوسری جانب عوامی جماعت کی بنیاد پڑے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اسلام نے ہر اس کام کو حرام قرار دیا ہے۔ جس سے مالداری توازن میں خلل پڑے یا حصول منفعت کا ذریعہ ہو جیسے سود، ذخیرہ اندوزی، جوا، ملاوٹ، رشوت ستانی، دھوکہ دہی، نقصان، فریب، ❹ ناپ تول میں کمی اور سونے چاندی کو جمع کرنا وغیرہ۔ مالداروں پر لازم کیا ہے کہ فقیروں پر خرچ کریں۔ اور حکومت کو مالداروں کے مال میں اتنے حصے کی اجازت دی ہے جو علاقوں کی دفاعی ضروریات کی ضمانت کے لئے مالی مشکلات میں کافی ہو۔ عوام پر حاکم کے ظلم اور انہیں نقصان پہنچانے کو منع کیا ہے کیونکہ اسلام میں نقصان اور باہمی ضرر کی گنجائش نہیں، اور آپ علیہ السلام نے فرمایا: جس نے نقصان پہنچایا اللہ اسے نقصان دے گا اور جس نے مشقت پیدا کی اللہ اس پر مشقت ڈالے گا۔ ❺ اور حکمران سے رعیت کے معاملہ کا اہتمام کرنے کا مطالبہ کیا ہے۔ جیسا کہ سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ شہروں میں منتقل ہو کر اور راتوں میں گشت کر کے کیا کرتے تھے۔ ❻

والیوں اور گورنروں سے ان کے وہ اموال ضبط کر لینا جو انہوں نے ناحق جمع کر لئے ہوں۔ ❼ اور حکمران کو عام مصلحت کے حصول اور دفع ضرر کے لئے خاص ملکیتوں میں دخل دینے کی اجازت دی ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے، کھجور کے درخت کے مالک کو حکم دیا کہ وہ انصاری کے باغ سے کھجور کا درخت اکھیڑ لے جو اذیت کا باعث تھا اور اس سے فرمایا: تم نقصان پہنچانے والے ہو، ❽ عملی طور پر کیا۔ اور جیسا

---

❶......المستصفی: ۱/۱۴۰، ط التجاریة، الا حکام للآمدی ۳/۵۴۔۵۵، اعلام الموقعین ۳/۱۴۔ ❷رواہ مسلم وابو داؤد والنسائی من حدیث جابر بن عبداللہ۔ اطول الحدیث(ر: شرح مسلم: ۸/۱۸۲، ۱۱/۱۶۷، مجمع الزوائد۳/۲۶۵، جمع الفوائد ۱/۴۷۲)۔ ❸رواہ مسلم وغیرہ عن ابی ہریرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ (شرح مسلم: ۱۶/۱۲۰، الترغیب والترھیب ۳/۳۰۹) ❹نیل الا وطار: ۵/۱۸۹، ۲۱۲، ۲۲۰، سنن ابی داؤد ۲/۲۷۰، ط الحلبی۔ ❺ رواہ ابو داؤد عن ابی صرمة (سنن ابی داؤد ۲/۲۸۳) ❻سیرة عمر بن الخطاب للاستاذ علی طنطاوی واخیہ ۱/۲۰۷، ۳۰۹، السیاسة الشرعیة لابن تیمیة ص ۱۴۱۔ ❼التلخیص الحبیر ص ۲۵۴، السیاسة الشرعیة ص ۴۵۔ ❽رواہ محمد الباقر عن ابیہ علی زین العابدین واخرجہ ابو داؤد عن سمرة بن جندب (سنن ابی داؤد ۲/۲۸۳، الا حکام السلطانیة لا بی یعلی ص ۲۸۵)۔

کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کیا آپ نے ضحاک بن خلیفہ نامی شخص کو محمد بن مسلمہ کی زمین میں پانی کا نالہ گزارنے کی اجازت کا یہ کہہ کر حکم دیا: ''اللہ کی قسم وہ اسے گزار کر رہے گا خواہ تمہارے (محمد بن مسلمہ) پیٹ پر سے گزارے۔'' ❶

۳......زمین کو آباد کرنا

۶۰......اللہ تعالیٰ نے زمین میں بشر کو کائنات کو آباد کرنے، اسے بڑھانے، اس کے خزانوں اور دولتوں سے فائدہ اٹھانے کے قصد سے خلیفہ بنایا اور لوگ اس میں ایک دوسرے کے شریک ہیں۔ اور مسلمان اللہ تعالیٰ کے حکم اور اس کے مقاصد کو نافذ کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد عالی ہے: اسی نے تمہیں زمین سے پیدا کیا اور اس میں تمہیں آباد کیا۔ (ھود ۱۱/۶۱) استعمار کا مطلب ہے قدرت پانا اور تسلط جمانا جیسا کہ اس کی وضاحت اس ارشاد باری سے ہوتی ہے:

یقیناً ہم نے تمہیں زمین میں اقتدار دیا اور اس میں گزران کی چیزیں رکھیں تم بہت تھوڑا شکر کرتے ہو۔ الاعراف ۷/۱۰

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ وہی تو ہے جس نے زمین کی ساری چیزیں تمہارے لئے پیدا کیں۔ البقرۃ ۲/۲۹

اور اس میں سے جو کچھ زمین میں اور آسمانوں میں ہے سب کو تمہارے کام میں لگا دیا۔ الجاثیۃ ۴۵/۱۳

جس نے زمین کو تمہارے لئے بچھونا اور آسمان کو عمارت بنایا۔ البقرۃ ۲/۲۲

جس نے زمین کو تمہارے لئے پنگھوڑہ بنایا اور اس میں راستے چلائے، آسمان سے پانی اتارا جس سے ہم نے مختلف نباتات کے جوڑے نکالے۔ (طٰہٰ ۲۰/۵۳) اسی نے زمین کو تمہارے لیے رام (فرمانبردار) کر دیا سو اس کے کشادہ راستوں پر چلو اور اس کی دی ہوئی روزی کھاؤ اور اسی کی طرف تم نے جمع ہونا ہے۔ الملک ۶۷/۱۵

اور ''لکم'' میں مخاطبوں کو نفع حاصل کرنے کے طور پر اختصاص کا فائدہ دیتا ہے یعنی یہ تمہارے ساتھ خاص ہے جس سے زمین کی تمام مخلوقات سے فائدہ اٹھانے اور اس میں جو بھلائیاں ہیں جن کی اجازت بلکہ وہ شرعاً مطلوب ہے ان کا پتہ چلتا ہے۔ ❷

زراعت و کاشتکاری کے وہ اصول جن سے ان معیشتوں کی تکمیل ہوتی ہے جن کے ذریعہ دین دنیا کی مضبوطی ہے ان کے سیکھنے کو فقہاء نے فرض کفایہ ❸ میں شمار کیا ہے۔ اس لئے کہ ہر فرد اپنی ضروریات پوری کرنے سے عاجز ہے، ❹ فقہاء نے (بیٹ زمینوں کو آباد کرنے) کے متعلق گفتگو کے لئے ایک باب مخصوص کیا ہے یا ہماری تعبیر میں (بے کار چھوڑی ہوئی زمینوں کو قابل اصلاح بنانا) جیسے انہوں نے (زکوٰۃ) کی بحث میں جامد اور مائع کانوں اور زمین میں گاڑی ہوئی چیزوں کے متعلق تفصیل سے کلام کیا ہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے ہارون الرشید کے لیے کتاب (الخراج) تحریر کی جس میں زمین سے فائدہ حاصل کرنے کی کیفیت، زرعی نہروں سے آب پاشی کے طریقوں کو بیان کیا، اور خراج وغیرہ سے بیت المال کی آمدنیوں کے ذریعہ کو تفصیل سے ذکر کیا۔ ❺ اسلام نے عمومی طور پر زمین میں چلنے پھرنے (یعنی تجارتی سفر کرنے)

---

❶......رواه محمد الباقر عن ابيه على زين العابدين واخرجه ابوداؤد عن سمرة بن جندب (سنن ابى داؤد ۲/۲۸۳، الا حكام السلطانية لا بى يعلى ص ۲۸۵)۔ ❷المؤطا: ۲/۲۱۸۔ ❸ردا لمحتار ۱/۴۰، الطرق الحكمية لا بن قيم ص ۲۴۷ غاية المنتهىٰ ۱/۴۴۱، الشرح الكبير للدردير ۲/۱۷۴۔ ❹ردالمحتار ۱/۴۰، الطرق الحكمية لا بن قيم ص ۲۴۷ غاية المنتهىٰ ۱/۴۴۱، الشرح الكبير للدردير ۲/۱۷۴۔ ❺ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سنا کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہہ رہے ہیں: اللہ! مجھے اپنی مخلوق میں سے کسی کا محتاج نہ کرنا'' آپ علیہ السلام نے فرمایا: یوں نہ کہو، کیونکہ ہر ایک کو لوگوں کی ضرورت ہے عرض کی: تو پھر میں کیسے کہوں؟ فرمایا: کہو۔ اللہ مجھے اپنی بری مخلوق کا محتاج نہ کر'' میں نے عرض کی: بری مخلوق کون لوگ ہیں؟ آپ نے فرمایا: وہ لوگ ہیں جب انہیں دیا جائے تو مطمئن ہوتے ہیں اور جب روکا جائے تو عیب نکالتے ہیں اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو دعا کرتے سنا: اللہ! میں تجھ سے صبر مانگتا ہوں آپ نے فرمایا: تم نے اللہ سے مصیبت مانگی، بلکہ اللہ سے عافیت کا سوال کرو، امام احمد نے ایک شخص کو اللهم لاتحوجنى الى احد من خلقك کہتے سنا تو فرمایا: اس شخص کی موت کی تمنا ہے۔

کی ترغیب دی ہے۔جس میں ان کے راستوں پر تیز کوشش کرنا، خشکی اور تری میں رزق کے حاصل ہونے والے مقامات کو تلاش کرنا،معیشت کے اسباب کی بھرپور فراہمی ان کے کمانے میں مشروع رہیں، انشاء تعمیر وترقی، بھلائی کے تمام کاموں میں ایک دوسرے سے آگے بڑھنا ہے خواہ وہ دنیاوی ہوں یا اخروی، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا بشر کو خلیفہ بنانے اور ان کی اللہ کی طرف سے خلافت ارض کا مطلب یہ ہے کہ خلیفہ بنانے والے کی مکمل اطاعت کی جائے، نیز اللہ تعالیٰ کی طرف سے انسان کو زمین پر قابو دینے کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں بھلائی کی تمام صورتوں سے فائدہ اٹھایا جائے،جن میں فصلوں کی پیداوار، دودھیا جانوروں کو حیات کا سامان مہیا کرنا، درختوں کی افزائش، کانوں اور ٹیلوں کی کھدائی، کوئلے کی کانوں، پتھر کی کانوں، اور پتھر نکالنے کے مقامات سے فائدہ اٹھانا، گھروں، کارخانوں، بستیوں اور شہروں کو قائم کرنا تا کہ ان سب چیزوں سے اللہ تعالیٰ کی عظمت وقدرت کی پہچان ہو کیونکہ وہی تمام موجودات کو حیات بخشنے والا ہے۔

۶۱......اور یہ مکمل طور پر اس تاریک مادی جانب کے برخلاف ہے جو لوگوں کو اس انسان کی الوہیت کا شعور دینے کی طرف متوجہ کرتی ہے کیونکہ اس نے فطرت اور اس کی آمدنیوں کے ذریعوں پر غلبہ حاصل کر لیا ہے اور اس نے علمی، مہارتی اور فنی دنیا میں پیش قدمی کا مقام پالیا ہے جو مادہ کی بندگی کا باعث ہے اور انسانیت کو بہت سی پریشانیوں، اضطرابات، عداوتوں، دشمنیوں اور تباہ کرنے والی جنگوں میں دھکیل دیا ہے۔اسلام میں زمین کی آبادکاری اور اس سے حصول منفعت دونوں چیزیں اللہ تعالیٰ کی اطاعت، اس کی ہدایت کے مطابق چلنے اور جن چیزوں سے اس نے منع کیا ہے ان سے باز رہنے اور اس اعتقاد کے ساتھ پابند نہیں کہ سب لوگ فطرت سے حاصل ہونے والی مباح چیزوں میں شریک ہیں۔لہٰذا ان کے لئے کام اور پیداوار میں باہمی تعاون اور ایک دوسرے پر رحم کرنا بغیر کسی خصوصیت،جنس، رنگ نسل بلکہ دین تک میں بشری امتیاز کے بغیر ناگزیر اور ضروری ہے۔اسی بنا پر آج کل جو مفہوم پایا جاتا ہے اسلام میں کینہ،فوقیت یا استعمال کی گنجائش نہیں۔یا دوسروں پر زمین سے آزادانہ فائدہ حاصل کرنے کی پابندی لگانے کی اجازت نہیں۔کیونکہ انسان اللہ کی مخلوق ہے اور اللہ کو وہ شخص زیادہ پسند ہے جو اس کی مخلوق کے لئے زیادہ نفع رساں ہو، ❶ ایک قوم کا دوسری قوم یا ایک علاقے کا دوسرے علاقہ سے فائدہ حاصل کرنے کا کوئی معنی نہیں۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”یہ بھی اس کی نشانی ہے کہ اس نے تمہیں مٹی سے پیدا کیا اور پھر تم بشر بن کر پھیلنے لگے۔الروم ۳۰/ ۲۰

اے اولاد آدم! کیا میں نے تمہیں ہدایت نہ کی تھی کہ شیطان کی بندگی نہ کرنا بے شک وہ تمہارا کھلا دشمن ہے۔یٰس ۳۶/ ۶۰

ماوردی فرماتے ہیں: جن اصولوں سے دنیا کی اصلاح ہوتی ہے ان میں سے پانچواں قاعدہ اور اصول یہ ہے: ایسا خوش حال علاقہ ہو جس میں مختلف حالات کے دوران دلوں کو وسعت ملے، جس میں مالدار وغریب شریک ہوں تا کہ نرخ ارزاں ہوں اور لوگوں میں حسد کم ہو، ان سے نہ ہونے کا باہمی بغض ختم ہو اور کشادگی میں دل وسیع ہوں، غمگساری اور باہمی میل جول بڑھے جو دنیا کی بہتری کا سب سے قوی ذریعہ اس کے حالات کے نظم کا سبب ہے۔

اس لئے کہ خوشحالی سے مالداری پیدا ہوتی ہے اور مالداری سے امانت اور سخاوت جنم لیتی ہیں۔❷

۴......اسلامی آداب کی حفاظت

۶۲......شریعت کے ان بنیادی مقاصد کی حفاظت جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے حکومت سے اپنے لئے معاشرہ میں دائمی حمایت کا مطالبہ کرتے ہیں۔کیونکہ رائج اخلاق کا افراد پر بہت گہرا اثر ہوتا ہے اور زندگی گزارنے اور معاملات کرنے میں اس کا عملی عکس ہوتا ہے اسی بنا پر اسلام میں دین اور اخلاق دو لازم وملزوم امر ہیں۔آپ علیہ السلام کا ارشاد گرامی ہے: اخلاق دین کا برتن ہے۔❸ اور وہ اس طرح کہ دین اور

---

❶......آپ علیہ السلام نے فرمایا: سب مخلوق اللہ کی محتاج ہے اور اللہ تعالیٰ کو وہ شخص زیادہ محبوب ہے جو اس کی مخلوق کے لئے زیادہ نفع پہنچانے والا ہو، رواہ البزار والطبرانی (مجمع الزوائد ۸/ ۱۹۱ الفتح الکبیر) یہ روایت ضعیف ہے۔❷ ادب الدنیا والدین مع شرحہ ص ۲۴۲۔❸ رواہ الحاکم الترمذی عن انس بن مالک (الفتح الکبیر)۔

اخلاق دونوں درست مسلم شخصیت سازی میں پہلو بہ پہلو شریک ہوتی ہیں ورنہ جماعت خراب ہوجائے اور اسے وہن اور کمزوری لاحق ہوجائے گی، امن میں خلل پڑ جائے گا اور نظام درہم برہم ہو کر رہ جائے گا۔ اسلامی اخلاق کا ایک اصول ہے: نیکی اور فضیلت کے تمام وسائل مباح ہیں۔ اور فساد و شر کے تمام اسباب حرام ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا قول ہے: (گناہ رزق میں کمی اور دشمن سے خوف کا سبب ہے ایسا کہ کتاب وسنت سے اس کا پتہ چلتا ہے شر اور معصیت کے مادہ کو جڑ سے اکھیڑ دینا مناسب ہے اور اس کے سبب کو بند کر دینا چاہئے۔ (1) جب اس میں کوئی قابل اہمیت مصلحت نہ ہو۔ (2) اور قرافی کا قول ہے (ذریعہ وہ وسیلہ ہے جیسے حرام کا وسیلہ حرام ہے اسی طرح واجب کا وسیلہ بھی واجب ہے جیسے جمعہ اور حج کے لئے کوشش کرنا)۔ (3)

اور شرعاً حکومت پر آداب کی حفاظت اور اخلاق کی حمایت، گناہوں سے روکنا اوباشوں کو قابو رکھنا، منکرات کو ختم کرنا، نافرمانوں کو سزا دینا لازم ہے تاکہ اسلامی زندگی عیوب سے صاف، گندگیوں، انارکی اور انحراف کے اسباب سے دور ہوجائے ماوردی فرماتے ہیں: حاکم کے لئے لازم ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزوں کی بے حرمتی سے حفاظت کے لئے حدود کو قائم کرے۔ اور بندوں کے حقوق صائع کئے جانے یا ضائع ہونے سے محفوظ رہیں۔ (4) حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ارشاد ہے:

لوگوں کے لئے اچھی یا بری امارت وریاست کا ہونا ضروری ہے، کسی نے عرض کی: اچھی ریاست تو ہمیں معلوم ہوگئی بری ریاست کیا ہے؟ فرمایا: جس میں حدود قائم کی جائیں۔ راستے محفوظ ہوں، وہاں دشمن سے نبرد آزمائی کی جائے اور مال غنیمت تقسیم ہوتا ہو۔ (5)

٥......اجتماعی عدالت وانصاف پسندی قائم کرنا

٦٣......اسی طرح حکومت پر لازم ہے کہ وہ لوگوں کے درمیان اجتماعی ذمہ داری کو مضبوط کرے۔ کیونکہ وہ رعیت کی ذمہ دار ہے اسی طرح عدل قائم کرنے اور ظلم وغیرہ سے روکنا اس کی ذمہ داری بنتی ہے۔ نیکی اور تقویٰ پر باہمی تعاون کو مستحکم کرنا یعنی حقوق کی وصولیابی اور مستحقین کو پہنچانا بھی اس کے ذمہ ہے۔ (6) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: مومن، مومن کے لئے ایک دیوار کی مانند ہے جس کی ایک اینٹ دوسری کو مضبوط کرتی ہے (7) ”جو کوئی بوجھ یا ضائع ہونے والے کو چھوڑ جائے میں اس کا ذمہ دار ہوں“ وہ شخص مومن نہیں جو خود تو شکم سیر ہو لیکن اس کے پاس اس کا پڑوسی بھوکا ہو۔ (8) اللہ تعالیٰ نے مسلمان مالداروں پر ان کے اموال میں ان کے فقراء کی جتنی مقدار سے کفایت ہوجائے اتنی مقدار کو فرض قرار دیا ہے۔ فقراء جب بھوکے یا ننگے ہوتے ہیں تو ان کے مالداروں کی روش سے ہی ہلاک ہوتے ہیں۔ آگاہ رہو اللہ تعالیٰ ان سے سخت حساب لے گا اور انہیں دردناک عذاب دے گا۔ (9) ”جس علاقہ میں کوئی شخص بھوک کی حالت میں صبح کا سامنا کرے تو اللہ تعالیٰ کا ذمہ ان سے بری ہے۔“ (10)

---

(1)......الذریعہ: وسیلہ۔ (2) السياسة الشرعية: ص ٦٨، ١٤٠۔ (3) الفروق ٢/٣٣، اعلام الموقعين لابن قيم ٣/١٤٧۔ (4) الاحكام السلطانية ص ١٤، پہلے ذکر ہوچکا ہے۔ (5) السياسة الشرعية لا بن تيمية ص ٦٣۔ (6) تخریج پہلے گزر چکی ہے۔ (7) رواه البخاری ومسلم ورواه ابوداؤد عن المقدام بن معديكرب بلفظ ”من ترک كلا فالی“ ورواه احمد والبيهقی بلفظ ”من ترک كلا فالی الله ورسوله“ (صحيح البخاری ٨/٢٧٣، جامع الاصول ١٠/٣٨٤، شرح مسلم ١١/٦١ الفتح الكبير) بوجھ قرض اور عیال دونوں کو شامل ہے اور ضائع ہونے والی چیز سے مراد چھوٹی اولاد اور وہ بے سہارا لوگ ہیں جو اپنی ضرورت خود نہیں پوری کر سکتے۔ (8) رواه البيهقی عن ابن عباس وكذا رواه الطبرانی وابو يعلی عنه ورجاله ثقات (مجمع الزوائد: ٨/١٦٧) (9) رواه الطبرانی فی الاوسط والصغير وادی عن علی بن ابی طالب رضی الله تعالیٰ عنه وهو اشبه (الترغيب والترهيب: ١/٥٣٨، مجمع الزوائد ٣/٦٢) (10) رواه احمد والحاكم وفی اسناده اصبغ بن زيد وكثير بن مره، والاول مختلف فيه والثانی قال عنه ابن حزم: انه مجهول وقال غيره: معروف ووثقه ابن سعد وروی عنه جماعة واحتج به النسائی (نيل الاوطار: ٥/٢٢١).

۶۴ ......رعایا کی معیشت کو امن فراہم کرنے والے حکومت کے کئی وسائل ہیں جن میں سے اہم ترین یہ ہیں: مشروع کمائی کے طریقوں کو مہیا کرنا، عزت والے کام کے وسائل کا یکساں مواقع کے ساتھ ملنا، بنیادی ضروریات رہائش، خوراک اور لباس کا سب سے پہلے ثابت کرنا اور جو شخص کام کاج سے لاچار ہو اس کا خرچ اس کے مالدار رشتہ دار پر ہے اگر انہیں اس کی دسترس نہ ہو تو پھر بیت المال کے ذمہ ہے جیسا کہ فقہاء کے ہاں مشہور ہے۔

ماوردی فرماتے ہیں: (تیسرا اصول جس سے دنیا میں انسان کی حالت سنورتی ہے: اتنے مادہ کا ہونا جو کافی ہو اس لئے کہ انسان کی ضرورت لازمی ہے جس سے کوئی بشر خالی نہیں اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کے متعلق فرمایا: ہم نے ان کے ایسے جسم نہیں بنائے تھے کہ وہ کھانا نہ کھاتے ہوں اور نہ وہ ہمیشہ رہنے والے تھے۔ الانبیاء ۲۱/۸

جب وہ مادہ معدوم ہو جاتا ہے جو نفس کی بنیاد ہے تو اس کی حیات برقرار نہیں رہتی اور نہ اس کی دنیا سیدھی رہتی ہے جب اس میں سے کوئی چیز اس کے لئے مشکل ہو جاتی ہے تو اس کے اندر کمزوری اور اس کی دنیا میں اتنا خلل واقع ہو جاتا ہے جتنی مادہ میں مشکل پیدا ہوئی ہے۔ اس لئے جو چیز دوسرے کے ساتھ قائم ہو وہ اس کے کامل ہونے کے ساتھ کامل ہوتی اور اس کے خلل انداز ہونے کے ساتھ خلل انداز ہوتی ہے۔ ❶ قرآن مجید نے انسان کے لئے مباح چیزوں سے فائدہ اٹھانے کی آزادی کو مطلق رکھا ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے" وہ پاکیزہ چیزیں کھاؤ جو ہم نے تمہیں دی ہیں۔ طٰہٰ ۲۰/۸۱

اے ایمان والو! ان پاکیزہ چیزوں میں سے جنہیں اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے حلال کیا ہے حرام نہ ٹھہراؤ۔ المائدہ ۵/۸۷

جو لوگ کام کاج سے عاجز ہیں انہیں امن فراہم کرنا اور مسلمانوں کی تکلیفوں کو کفایت کی حد تک دور کرنا فقہاء کرام نے حکومت کی ذمہ داری شمار کی ہے۔

نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: یہ باتیں فرض کفایہ سے تعلق رکھتی ہیں: مسلمانوں کی تکلیف اور ضرر کو دور کرنا جیسے ننگے کو پہننے کے لئے کپڑا دینا اور بھوکے کو کھانا کھلانا جب زکوٰۃ اور بیت المال سے یہ کام نہ چل رہے ہوں۔ منہاج کے شارح خود ہیں سوال اٹھاتے ہیں (کیا ضرورت کو پورا کرنا کافی ہے یا بھرپور کفایت کرنا واجب ہے، جس سے اس شخص کا کام نکل سکے جس پر خرچ لازم ہے؟ اس کی دو صورتیں ہیں: ایک قول ہے، جس سے سدرمق (اتنی مقدار جس سے جان باقی رہے) ہو۔ زیادہ بہتر وہ صورت ہے جس سے کفایت ثابت ہو) ❷ اور ابن حزم فرماتے ہیں: ہر شہر کے مالداروں پر لازم ہے کہ وہ وہاں کے فقراء کی خبر گیری کریں۔ اگر زکوٰۃ سے ان لوگوں کی حالت نہ سدھرے تو بادشاہ اس پر انہیں مجبور کرے۔ نہ کہ مسلمانوں کے باقی اموال میں، پھر ان کے لئے ضروری خوراک کا بندوبست کیا جائے۔ اور اسی طرح گرمی سردی کا لباس کا مہیا کرنا اور ایسے گھر کا بندوبست کرنا جو انہیں بارش، گرمی دھوپ اور ان لوگوں کی نظروں سے محفوظ رکھے جو گزرتے ہیں۔ ❸ اسی بنا پر حاکم پر لازم ہے کہ وہ عمومی مصلحت کی رعایت رکھنے کے لئے فقراء اور مالداروں کے درمیان اجتماعی عدالت کو قائم رکھے۔ اس کے لئے گنجائش ہے کہ وہ اس مقصد کی روائی کے لئے زکوٰۃ کی فرضیت کے ساتھ ان لاگتوں اور ٹیکسوں سے مدد لے جو وہ مالداروں پر حسب ضرورت لاگو کرتا ہے۔ ❹ اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: مال میں زکوٰۃ کے علاوہ بھی حق ہے ❺ یہاں تفصیل کی گنجائش نہیں۔ ❻

---

❶ ......ادب الدنیا والدین مع شرحہ ص ۳۶۳۔ ❷ المنهاج مع مغنی المحتاج ۴/۲۱۲۔ ❸ المحلی ۶/ ۴۵۲ م ۷۲۵۔ ❹ الاعتصام الشاطبی ۲/۱۲۱ المستصفی اللغزالی ۱/۱۴۰۔۱۴۲، ط التجارية تفسير القرطبی ۲/۲۳۲۔ ❺ رواه الترمذی عن فاطمة بنت قيس وقال: اسناده ليس بذاک وروی ابن حزم عن ابن عمر انه قال: (فی مالک حق سوی الزكوٰة) ثم قال: وصح عن الشعبی ومجاهدو طاؤس وغيرهم كلهم يقول: فی المال حق سوی الزكوٰة ثم ذكر انه لاخلاف فی هذا الا عن الضحاک بن مزاحم وهوليس بحجة (التلخيص الحبير ص ۱۷۷، احكام القرآن للجصاص ۱/۱۵۳ سنن الترمذی باب الزكاة: ۳/۲۱ ط حمص۔ ❻ ر: زكوٰة، ضريبة۔ ❼ مغنی المحتاج سابقه مقام نهاية المحتاج ۷/۱۹۴۔

اسلام میں یہ اصول تمام اہل وطنوں کو شامل ہے خواہ وہ مسلمان ہوں یا ذمی جیسا کہ فقہاء کرام نے اس دلیل سے واضح کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک بوڑھے ذمی سے جزیہ لینا معاف کر دیا تھا اور بیت المال سے اس کی کفایت کا وظیفہ مقرر کر دیا تھا اور خزانچی سے فرمایا: ''اس جیسے اور لوگوں کو تلاش کرنا، اللہ کی قسم یہ انصاف کی بات نہیں کہ ہم اس کی جوانی (کی کمائی) تو کھائیں اور بڑھاپے میں اسے بے یارو مددگار چھوڑ دیں۔'' ⓫ حضرت خالد بن ولید کے اہل حیرہ والے خط میں ہے: (میں نے یہ کیا ہے کہ جو بوڑھا شیخ کام کاج سے عاجز آ گیا ہو یا اسے کوئی مصیبت پہنچی ہو یا پہلے وہ مالدار تھا اب نادار ہو گیا اور اس کے مذاہب والے لوگ اس کی امداد کرتے ہیں اس کا جزیہ معاف کر دیا جائے وہ مسلمانوں کے بیت مال کا محتاج ہے جب تک دار الہجرت یا دار الاسلام میں مقیم رہے)۔ ⓬

۶......اسلامی لحاظ سے افراد کے لئے حیات طیبہ کو ثابت کرنا:

۶۵......اجتماعی اسلامی نظام کا اہم اصول لوگوں کے لئے حیات طیبہ کو ثابت کرنا ہے جو دنیا وآخرت کی دونوں بھلائیوں کو یکجا کرنے والی ہو اور مادی اور روحانی طور پر عمل صالح کی اساس پر قائم ہو، کیونکہ عمل کی بہتری کا اثر بھرپور بھلائی، سعادت اور آسودہ حالی کے ساتھ فرد اور معاشرے پر پڑتا ہے۔

جس کی دلیل باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''جس مرد یا عورت نے درآنحالیکہ وہ ایماندار ہو نیک عمل کیا ہم ضرور بالضرور اسے حیات طیبہ بسر کرائیں گے اور لازماً انہیں ان کے بہترین اعمال کے مطابق اجر عطا کریں گے۔'' (النحل ۱/۹۷) حیات طیبہ سے مقصود بھرپور سعادت، خوشحالی، قناعت، غیر سے بے نیازی اللہ تعالیٰ کی طرف توجہ، تنگی اور مشقت سے دوری ہے۔ عبداللہ تستری کا قول ہے'' حیات طیبہ یہ ہے: بندہ سے اس کی تدبیر وانتظام چھین لیا جائے اور حق کی جانب اس کی تدبیر لوٹا دی جائے)۔

بقول بعض: یہ مخلوق سے بے نیازی اور حق کی محتاجی ہے، علامہ ابن کثیر سابقہ آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں: (یہ اللہ تعالیٰ کی طرف اس شخص کے لئے وعدہ ہے جو عمل صالح کرے اور وہ ایسا عمل ہو جو اللہ تعالیٰ کی کتاب اور اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق ہو، عمل کرنے والا اولاد آدم سے مرد ہو یا عورت، اور قلبی طور اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول علیہ السلام پر ایمان رکھتا ہو، اور یہ عمل جس کا حکم دیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کی جانب سے مشروع ہو تو اللہ تعالیٰ اسے دنیا میں پاکیزہ زندگی بسر کرائیں گے اور آخرت کے گھر میں اس کے بہترین عمل کا اسے بدلہ دیں گے حیات طیبہ راحت کی تمام صورتوں کو شامل ہے خواہ وہ جس جہت سے ہو۔ ⓭ حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے فرمایا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ مومن پر اس نیکی کا جس کی وجہ سے اسے دنیا میں دیا جاتا ہے اور آخرت میں اسے ثواب ملتا ہے ظلم نہیں کرتا ہے رہا کافر تو اسے دنیا میں اپنی نیکیوں کی وجہ سے کھلایا جاتا ہے یہاں تک جب وہ آخرت کی طرف روانہ ہوتا تو اس کے پاس کوئی نیکی نہیں رہتی جس کی اسے بھلائی ملے۔ ⓮ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: بے شک اللہ تعالیٰ پاکیزہ ہے اور پاکیزہ (قول، عمل اور مال) ہی قبول کرتا ہے۔ ❺

۶۶......دنیا میں مال اور عمل کی طرف نگاہ کرنے کے دوران حیات طیبہ کا طریق وراستہ واضح ہوتا ہے۔ اسلام کی مال کی طرف نگاہ سے تو وہ اللہ کا مال ہے اور رہی عمل کی طرف نگاہ سے تو وہ رزق حاصل کرنے کے لئے اس کی قدرت رکھنے والے کا وسیلہ ہے قرآن مجید نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں اس کی ترغیب دی ہے'' سو چلو اس کے راستوں پر اور اللہ کا رزق کھاؤ اور اسی کی طرف تم کو دوبارہ زندہ ہو کر جانا ہے (الملک ۶۷/۱۵) اور سنت نے اعمال کی مضبوطی کا مطالبہ کیا ہے''۔ ''اللہ تعالیٰ یہ بات پسند کرتا ہے کہ جب تم میں سے کوئی عمل کرے تو اسے مضبوط

---

❶......منتخب کنز العمال من مسند احمد ۲/۳۰۹، الخراج لابی یوسف ص ۱۲۶. ⓬الخراج ص ۱۴۴. ⓭تفسیر القرآن العظیم ۲/۵۸۵. ⓮رواہ مسلم واحمد (فیض القدیر والفتح الکبیر). ❺رواہ مسلم واحمد وابن عدی والترمذی عن ابی ہریرۃ (کشف الخفاء للعجلونی)

کرے۔'' (۱) شخصی مقام اور عزت نفس کی حفاظت کی ضرورت کے پیش نظر احادیث میں آیا ہے ''تم میں سے کوئی اپنی رسی اٹھا کر پہاڑ کی راہ لے لکڑیاں کاٹ کر بیچے اور (ان کا معاوضہ لے کر) کھائے اور (جو بچ جائے اسے) صدقہ کرے یہ اس کے لئے لوگوں سے مانگنے سے کہیں زیادہ بہتر ہے'' (۲) ضروریات کو عزت نفس کے ساتھ تلاش کیا کرو کیونکہ تمام امور تقدیر کے مطابق طے پاتے ہیں۔ (۳) ''اوپر والا ہاتھ نیچے والے ہاتھ سے بہتر ہے'' (۴) ''مالداری سامان کی شہرت کا نام نہیں لیکن حقیقی مالداری دل کی بے نیازی ہے'' (۵) ''مالدار اور درست حالت والے کے لئے زکوٰۃ لینا جائز نہیں'' (۶) وہ زہد و بے رغبتی جس کی اسلام میں ترغیب دی گئی ہے اس سے مقصود، ایجابی عمل ہے۔ جس سے دوسروں کو نفع ہو اگرچہ شخصی خوشحالی چھوڑنی پڑے یا مصالح کے تنازعہ اور کوششوں کے ٹکراؤ کے وقت مشروع راستوں پر اکتفاء کرنا جو قناعت کے ساتھ ممتاز ہیں۔ شارحین حدیث لکھتے ہیں: ''دنیا سے بے رغبت ہو جا اللہ تعالیٰ کا محبوب بن جائے گا اور جو کچھ لوگوں کے پاس ہے اس سے بے رغبت ہو جا لوگ تجھے پسند کرنے لگیں گے۔'' (۷)

زہد: کسی چیز کو چھوٹا سمجھنے کی وجہ سے اعراض کرنا یا اسے حقیر جان کر چھوڑنا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد عالی ہے: کہہ دو دنیا کا سامان تھوڑا ہے جب کہ آخرت تقویٰ اختیار کرنے والے کے لیے بہت بہتر ہے۔ النساء ۴/۷۷

کسی نے امام زہری سے کہا: زہد کسے کہتے ہیں؟ آپ نے فرمایا: ''یہ زہد نہیں کہ بالوں کو پراگندہ کیا جائے، حالت و ہیئت خراب رکھی جائے، بلکہ نفس کو شہوت سے موڑنے کا نام ہے''۔

ابن السماک فرماتے ہیں: زاہد وہ ہے جسے اگر دنیا ملے تو خوش نہ ہو اور جب کوئی مصیبت پہنچے تو غمگین نہ ہو، لوگوں میں خوش باش اور خلوت میں اشکبار رہے، یعنی جب تنہائی میں اللہ تعالیٰ کا ذکر کرے۔ (۸)

۶۷......حیات طیبہ کو ثابت کرنے میں حکومت کا کردار اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے خوشحالی اور اقتصادی آسودگی بڑھانے کا قصد کیا ہے، جس میں پیداوار کے وسائل کی حوصلہ افزائی ہے جیسے صنعت، تجارت اور زراعت جو اسلام کے افضل مکاسب و کام ہیں۔ اسی طرح یہ امید و عمل کے میدانوں کو بے کارگی کا خاتمہ کرنے کے لئے کھولتی اور تعلیم، دینی تہذیب، اخلاقی تربیت کے دائرہ کو وسیع کرتی اور ہم وطنوں کے لئے بھرپور بھروسے، امن و اطمینان کا بندوبست اس طرح کرتی ہے کہ دشمن کو ہٹاتی اور نافرمانوں کو سزا دیتی ہے اور سرکش آرزوں کے اقتدار کی روک تھام کرتی اور غیر شرعی وسائل سے لڑتی اور فتنے، دشمنی اور انحراف کے ہر راستے کو ختم کرتی ہے اور شر و فساد کے ہر طریقے کو بے کار کرتی ہے جیسا کہ خلفاء راشدین اور اسلامی حکومتوں کے مسلسل قوت و شان والے ادوار میں ظاہر ہوتا ہے۔

۷:......بہترین معاشرے کو ثابت کرنا (Welfare State)

۶۸......بھلائی و بالی حکومت کی اہم ذمہ داری بھلائی کی دعوت دینا ہے اور معاشرہ کے لئے بھلائی کے تقاضوں کو مضبوط کرنے کے لئے ایجابی عمل کرنا، اور زندگی کے تمام گوشوں میں اس کے لئے فلاح و بہبود ثابت کرنا ہے۔ اسی تک پہنچنے کے لئے مغرب میں سیاسی قانون ادارہ

(۱)......رواه البيهقي فى شعب الايمان عن عائشة: قال السيوطي: حديث ضعيف (فيض القدير شرح الجامع الصغير) (۲) رواه مالك والبخارى ومسلم والترمذى والنسائى عن ابى هريرة (الترغيب والترهيب: ۵۹۲/۱) (۳) ذكره تمام فى فوائده وابن عساكر فى تاريخه عن عبدالله بن بسر (فيض القدير شرح الجامع الصغير، والفتح الكبير). (۴) رواه مالك والبخارى ومسلم وابو داؤد والنسائى عن ابن عمر (شرح مسلم ۱۲۴/۷، الترغيب والترهيب ۵۸۵/۱). (۵) رواه البخارى ومسلم والترمذى والنسائى عن ابى هريرة (الترغيب حواله سابقه ۵۸۹/۱). (۶) رواه الطبرانى فى الكبير والبزار وفيه ابن لهيعة وفيه كلام (مجمع الزوائد ۹۱/۳). (۷) حديث حسن رواه ابن ماجه وغيره باسانيد حسنة عن ابى العباس سهل بن سعد الساعدى (الاربعين النوويه) (۸) تذكره الدعاة للبهى الخولى ص ۱۴۵۔

کر رہا جسے اس نے (Welfare State) کا نام دے رکھا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”تم میں سے ایک ایسی جماعت ہونی چاہئے جو خیر کی دعوت دے۔“ آل عمران ۳/ ۱۰۴

”نیکی کے کاموں میں آگے بڑھو۔“ البقرۃ ۲/ ۱۴۸

وہ لوگ نیکی کا حکم دیتے اور برائی سے روکتے اور بھلائی کے کاموں میں جلدی کرتے ہیں۔ آل عمران ۳/ ۱۱۴

وہ لوگ بھلائی کے کاموں میں جلدی کرتے اور ان میں سبقت کرتے ہیں۔ المؤمنون ۲۳/ ۶۱

رعیت کی بھلائی کی راہ میں ایجابی عمل کرنے کے دائرہ کی کوئی حد نہیں، وہ رعیت کی داخلی خارجی ہر طرح کے ظلم سے حفاظت کرنے، حکومت کے اطراف میں ضروریات کے موافق آبادی کو پھیلانے کا عمل، اور اس فقر ومحتاجی کو ختم کرنے کے لئے جسے اسلام ناپسند کرتا ہے قومی آمدنی کے اسباب کو پروان چڑھانا، تمام لوگوں کو کام کاج اور صنعتکاری کا اہل بنانا تا کہ کمائی کے یکساں مواقع میسر ہوں وغیرہ امور شامل ہیں۔ اس کے بعد کمائی سے عاجز ہر شخص کی کفالت وضرورت پوری کرنا تا کہ اس کے انسان ہونے کی حیثیت اور عزت محفوظ رہے معاشرے کے ہاتھوں چکر نہ کھاتی رہے جیسا کہ قرآنی رہنمائی میں آیا ہے ”تا کہ وہ (مال) تمہارے مالداروں کے درمیان ہی گردش نہ کرتا رہے۔“ الحشر ۵۹/ ۷

اس کے علاوہ وہ بھلائی کی صورتیں جن کی طرف قرآن نے دعوت دی ہے جو مرحلہ وار بشری ضروریات کے ساتھ مناسبت رکھتی ہیں۔ ❶

۸......انسانی زندگی کے تمام گوشوں میں افضل کو مضبوط کرنے پر جاری عمل

۶۹......اسلامی حکومت کا کردار صرف اقتصادی چولوں کی اصلاح یا مادی زندگی کے مقاصد کا اہتمام کرنے تک محدود نہیں جیسا کہ کیمونزم کا کہنا ہے۔ بلکہ اس کا مشن انسانی زندگی کی فکری، نفسیاتی، سیاسی اور اخلاقی تمام اطراف کو شامل ہے۔ اس لئے کہ اسلام ❷ دین فطرت ہے اور انسانی فطرت ان تمام جانبوں کی طرف توجہ دینے کا مطالبہ کرتی ہے جو ایک دوسرے کے ساتھ ملی ہوئی ہیں تا کہ تہذیب روشن ہو، معزز زندگی محفوظ ہو، آبادی میں اضافہ ہو اور دلوں کو اخلاقی عنصر کی تقویت سے راحت ملے جو اقتصادی قدروں وغیرہ کی حفاظت کرتا ہے۔ کیونکہ اسلام کے اندازہ میں حقائق اور ذاتی قدریں انسانی مادی زندگی کے مظاہر سے الگ چیزیں نہیں، اس لئے کہ اسلام کے پیام کا مقصد اسی صالح معاشرہ کو وجود دینا ہے جو صرف زندگی گزارنے کے بھرپور وسائل یا معیشت کی برابری کو ختم کرنے پر اکتفا کرنے والا نہ ہو، بلکہ حکومت کے لئے ضروری ہے کہ افراد کی روش کو قائم رکھنے اور ان کی اس عملی سرگرمی کو درست کرنے کے لئے اخلاقی زندگی اور وجدان وشعور کو ترقی دینے پر عمل کرے جو دنیا وآخرت کی دونوں بھلائیوں کو ان کی طرف راحت پانے اور اطمینان حاصل کرنے کے شعور کے ساتھ نہ کہ زبردستی اور مجبوری کے احساس کے ساتھ لوٹاتا ہے۔

اور اس اعتبار سے حکومت کی ذمہ داری بنتی ہے کہ یہ قرآن کی حکومت ہے کہ وہ اپنے ہم وطنوں کے لئے انسانی زندگی کے مختلف مادی اور ادبی گوشوں میں زیادہ افضل اور زیادہ بہتر کی کوشش کرے۔ وہ اسلام کے ارکان قائم کرے، امن کو پھیلائے، دشمنوں کے خطرات دور کرے، اور ترقی اور شہری تمام میدانوں میں علمی سبقت، اقتصادی آسودگی کو عام کرنے پیداوار، صنعت اور زندگی کے نئے انداز کی تبدیلی میں برتری فراہم کرنے میں جلدی کرے۔ تا کہ ایسا عمدہ معاشرہ قائم ہو جائے جسے اسلام دینی اور دنیاوی دونوں جہتوں سے قائم کرنا چاہتا ہے اللہ تعالیٰ کا

---

❶......نظام الحكم في الاسلام للدكتور محمد عبدالله العربي ص ٦٠ ـ ❷عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول صلى الله عليه وسلم : ما من مولود الا يولد على الفطرة ثم يقول اقرؤوا ”فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم“ رواه مسلم والمؤطا والترمذي وابوداؤد (جامع الاصول ١/ ١٧٨)

ارشاد عالی ہے: ”جو مال اللہ نے تجھے دیا ہے اس سے آخرت کا گھر بنانے کی فکر اور دنیا میں سے بھی اپنا حصہ فراموش نہ کر، احسان کر جس طرح اللہ تعالیٰ نے تیرے ساتھ احسان کیا ہے اور زمین میں فساد برپا نہ کر اللہ مفسدوں کو پسند نہیں کرتا۔ (القصص ۲۸/۷۷) ایک اثر (صحابی کے قول) میں آیا ہے اپنی دنیا کے لئے ایسے کام کر گویا تو نے ہمیشہ رہنا ہے اور اپنی آخرت کے لئے اس طرح عمل کر گویا تو نے کل ہی مرنا ہے۔“ ❶

۹......اندرون و بیرون دعوت و تبلیغ پھیلانے کے لئے داعیوں کی تیاری کرنا

۷۰......وہ بلند مقصد جس کی وجہ سے برتر حکومت کام کرتی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی توحید اور لوگوں کو اس پر ایمان لانے کے لئے جمع کرنا، زمین کو ہر رجس اور شرک سے پاک کرنا جس کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ کا کلمہ ہی سب سے بلند ہو اور سارے کا سارا دین (اقتدار) اللہ تعالیٰ کا ہو جائے۔ اسے مستحکم کرنے کے لئے حکومت پر لازم ہے کہ وہ ہر طرح کے وسائل بروئے کار لائے اور وہ سیاسی، تشریعی اور علمی، عملی نظام قائم کرے جو اس مقصد کے سائے میں لوگوں کے ٹھہراؤ کے ضامن ہوں۔ ❷ اس مقصد تک پہنچنے کے لئے حکومت اسلام کی طرف دعوت دینے کے طریقے ترتیب دے اور ایسے داعیوں کو تیار کرے جو اہل ہوں اور علم و اخلاق سے آراستہ ہوں تاکہ انبیاء کے مشن کو قائم کیا جائے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء کی جائے جو اپنے رب کی طرف سے آسمانی پیام (وحی) پہنچانے والے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے اس مشن کو بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے: اپنے رب کی راہ کی طرف حکمت اور اچھی نصیحت کے ذریعہ بلاؤ اور ان سے اس انداز میں بحث ومباحثہ کریں جو سب سے اچھا ہو۔ النحل ۱۶/۱۲۵

اے رسول! جو کچھ آپ پر آپ کے رب کی جانب سے نازل کیا گیا ہے اسے پہنچائے اگر (بالفرض) ایسا نہ کیا تو آپ نے اس کی پیمبری کا حق ادا نہ کیا اور اللہ آپ کو لوگوں سے محفوظ رکھے گا۔“ (المائدہ ۵/۶۷) دعوت دینے کو واجب کرنے کا سبب یہ ہے کہ اسلام اجتماعی اصلاحی پیام اور بڑی عالمی دعوت ہے جسے دے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے تاکہ وہ انسانیت کا کامل نظام بن کر اس کی روحانی اور مادی زندگی میں، ہر دور اور جگہ میں قائم ہو جائے۔ ❸ تمام لوگ اس کی تعلیمات اور اس کے نظام کو قبول کرنے کے مخاطب ہیں۔ ❹ جس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ”ہم نے آپ کو تمام لوگوں کے لئے خوشخبری اور ڈرسنانے والا بنا کر بھیجا ہے“ سباء ۳۴/۲۸

ہم نے تمام جہانوں پر رحمت کرنے کے لئے آپ کو رسول بنا کر بھیجا ہے۔ (الانبیاء ۲۱/۱۰۷) آپ کہہ دیجئے! اے لوگو! میں تم سب کی طرف اللہ کا رسول ہوں۔ الاعراف ۷/۱۵۸

صحیحین وغیرہ کتب میں یہ احادیث ثابت نہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی طرف دعوت دینے کے لئے جہان کے بادشاہوں اور عربی عجمی، لکھی پڑھی اور ان پڑھ انسانی پارٹیوں کی طرف اپنے خطوط بھیجے۔ اپنے صحابہ کو دینی سوجھ بوجھ اور تعلیم کے بعد بطور داعی اور اللہ تعالیٰ کی شریعت کا معلم بنا کر ان مختلف قبائل کی جانب روانہ کرتے جو اسلام قبول کرتے جاتے تاکہ یہ حضرات ان لوگوں کی اسلامی اصولوں کی طرف رہنمائی کر سکیں اور انہیں دینی معاملات کی سمجھ بوجھ دے سکیں۔ یہ اہتمام ان قاضیوں اور قانون دانوں کے علاوہ ہوتا جو ریاستوں اور بڑے شہروں کی حکمرانی کے لئے مقرر ہوتے۔ ❺

آپ علیہ السلام نے اپنی زندگی کے آخری مراحل میں حجۃ الوداع اور اس کے علاوہ کئی مواقع پر اپنے رب کو تبلیغی ذمہ داری ادا کرنے کا گواہ بنایا اور حکم دیا کہ حاضر، غائب تک پہنچا دے۔ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نمونہ ہیں اس لئے مسلمانوں کے اوپر لازم ہے خواہ وہ حکام ہوں

❶......فیض القدیر ۲/۱۲۔ ❷تذکرة الدعاة للبهی الخولی ص ۴۲، ط دار الكتاب العربي : ۱۹۵۱۔ ❸ایضاً ص ۱۴۔ ❹اعلام الموقعين ۲/۲۱۱، تحقيق محی الدین عبد الحميد، تفسير المنار ۶/۴۶۷۔ ❺تفسير ابن كثير ۲/۲۵۴، ط الحلبی سیرة ابن هشام ۲ • ۵۹۔ التراتيب الادارية للكتانی ۱/۱۹۴۔

یا رعیت کہ وہ اسلامی دعوت۔ پہنچانے اور اس کے لئے داعیوں کو تیار کرنے کا اہتمام کریں چاہے حکومتی علاقے کے اندر یا اس سے باہر، جس کے لئے ایک ایسی جماعت مخصوص کی جائے جو تعلیم یافتہ ہو اور شریعت کی تعلیم دے اور اسے پیش کرے، اور وہ پیشوائی کا عمدہ نمونہ بن جائے پھر اجنبی زبانیں (غیر ملکی) سیکھے، اور اس کے بعد اسے باقی علاقوں میں اللہ کی راہ میں دعوت دینے کے لئے بھیجا جائے۔ ⓫

ساتھ ساتھ اس جماعت کو ایسی کتابیں اور پمفلٹ دے کر مضبوط کیا جائے جن میں اسلام کے متعلق، اس کے عقائد، عبادات، اس کے شہری اور شخصی حالات اور اس کے حکومتی اور تعزیراتی قانون کی تفصیل ہو۔ اور یہ بات مسلمان امت پر فرض کفایہ میں سے ہے جیسا کہ قرآن نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور تم میں سے ایک جماعت تو ایسی ضرور ہی ہونے چاہئے جو نیکی کی طرف بلائے اور برائی سے روکے۔ (آل عمران ۳/ ۱۰۴) خیر سے مراد اسلام اور اس کی وہ شریعت ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے مقرر کیا ہے۔ ”مگر ایسا کیوں نہ ہوا کہ ان کی آبادی کے ہر حصہ میں سے کچھ لوگ نکل کر آتے اور دین کی سمجھ پیدا کرتے اور واپس جا کر اپنے علاقے کے باشندوں کو خبردار کرتے تا کہ وہ پرہیز کرتے۔“ التوبۃ ۹/ ۱۲۲

نووی فرماتے ہیں: (دین میں پیدا ہونے والے اشکالات کا حل کرنا اور دلائل قائم کرنا، اسی طرح شرعی علوم جیسے تفسیر، حدیث اور فروعی علوم جیسے فقہ وغیرہ کی نشر واشاعت کرنا تا کہ عدالت وقضا کی صلاحیت پیدا ہو فرض کفایہ ہے)۔ ⓬

جب کوئی جماعت اس فرض کفایہ کی ادائیگی کے لئے نہیں اٹھے گی تو سارے مسلمان گنہگار ہوں گے جیسا کہ مشہور ہے۔ اس واسطے کہ سابقہ قرآنی آیات کے مخاطب سارے مسلمان ہیں۔ وہی اس کے مکلف رہیں گے ایک ایسی جماعت کا انتخاب کریں جو اس فریضہ کو ادا کرے یا در ہے یہاں تو فریضے ہیں: ایک تمام مسلمانوں پر جن کی نمائندگی ان کی حکومت کرتی ہے اور دوسرا اس جماعت پر جسے یہ لوگ دعوت دہی کے لئے منتخب کرتے ہیں۔ ماوردی کا۔ جو پہلے گزر چکا ہے۔ قول ہے۔ خلیفہ کی سب سے پہلی ذمہ داری دین کی حفاظت اور اس کی دعوت دینا ہے۔ ⓭ احناف کا کہنا ہے: ”وہ جہاد جو فرض کفایہ ہے وہ دین حق کی طرف دعوت دینا اور اس شخص سے جنگ کرنا جو اسے قبول کرنے سے باز رہے۔“ ⓮

۱۷: عرف میں دعوت سے مقصود:..... لوگوں کو خیر اور ہدایت کی ترغیب دینا، نیکی کا امر اور برائی سے روکنا ہے تا کہ دنیا وآخرت کی سعادت سے سرخروئی ہو اس کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم..... امت محمدیہ (علی صاحبھا الصلاۃ والسلام) کا تمام امتوں کو اسلام کی دعوت دینا تا کہ وہ اس ہدایت اور دین حق میں مسلمانوں کے شریک ہو جائیں جس پر مسلمان قائم ہیں۔ یہ ذمہ داری اس امت کی اس وجہ سے ہے کہ یہ بہترین امت ہے جسے لوگوں کے لئے نکالا گیا ہے، اور اس بنا پر کہ جن مسلمانوں کو جنگ کی اجازت دی گئی ان کی صفت کے بارے میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وہ لوگ ایسے ہیں کہ اگر ہم انہیں زمین میں اقتدار دیں تو وہ نماز قائم کریں زکوٰۃ ادا کریں نیکی کا حکم دیں اور برائی سے روکیں۔“ الحج ۲۲/ ۴۱

دوسری قسم..... مسلمانوں کی ایک دوسرے کو بھلائی کی دعوت دینا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد عالی ہے۔ مگر ایسا کیوں نہ ہوا کہ ان کی آبادی کی ہر حصہ میں سے کچھ لوگ باہر نکلیں۔ التوبۃ ۹/ ۱۲۲

⓫..... حکومت سے باہر دعوت پھیلانے کی ذمہ داری کے بارے میں، مبحث ثانی، میں بحث کروں گا۔ ⓬المنهاج مع مغني المحتاج ۴/ ۲۱۰، غاية المنتهى عند الحنابله ۱/ ۴۴۱، الشرح الكبير للدردير عند المالكية ۲/ ۱۷۴، تفسير القرطبي ۴/ ۱۶۵، نسخة مصوره عن طبعة دارالكتب، تفسير الطبرى ۴/ ۳۸، ط، الثانية الحلبي۔ ⓭الاحكام السلطانية للماوردی ص ۱۴ ابويعلى ص ۱۱، العناية بهامش فتح القدير ۴/ ۲۷۹ احكام للجصاص ۲/ ۳۵، ۲ ۹ ۵، ط البهية المصرية۔ ⓮تفسير المنار ۴/ ۲۷، هداية المرشدين للشيخ على محفوظ ص ۱۷، ط العثمانية المصرية۔

تیسری قسم...... وہ دعوت جو افراد کے درمیان ایک دوسرے کو بھلائی کے کام کی طرف رہنمائی کرنے اور اس کی ترغیب دینے، برائی سے روکنے اور اس سے پرہیز کرانے کے ذریعے ہوتی ہے۔ ❶ جس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "قسم ہے زمانے کی، انسان خسارے میں ہے مگر وہ لوگ جو ایمان لائے اور نیک اعمال کرتے رہے اور ایک دوسرے کو حق بات اور صبر کی تلقین کرتے رہے۔ العصر ۱۰۳/۱۔۳

اور اس سے بہتر کس کی بات ہوگی جو اللہ کی طرف بلائے۔" فصلت ۴۱/۳۳

یعنی اللہ تعالیٰ کے دین کی طرف۔

۲۷: حکومت داعیوں کو کیسے تیار کرے...... اس کا علم ان اوصاف وآداب سے ہوگا جن کا علماء نے ذکر کیا ہے جن میں رہنمائی کرنے والے معلم، محتسب، نیکی کا حکم کرنے والے اور برائی سے روکنے والے کی ذمہ داریاں شامل ہیں اور وہ پندرہ صفات ہیں۔ ❷

۱...... قرآن وسنت خلفاء راشدین اور سلف صالحین کی سیرت وکردار کا علم اور اتنی مقدار شرعی احکام کی جو کافی ہو، شریعت کے رموز واسرار کا علم اور ساتھ ساتھ ان کی نشر واشاعت میں صدق (دل) ہو۔

۲...... اپنے علم کے مطابق عمل، لہٰذا اس کے قول فعل میں تضاد نہ ہو اور ظاہر باطن کا مخالف نہ ہو بلکہ جب تک کسی بات پر پہلے خود عمل نہ کرلے اس کی دعوت نہ دے۔

۳...... کشادہ دلی سے برداشت کرنا علم کا کمال بردباری سے حاصل ہوتا ہے اور گفتگو میں نرمی دلوں کی چابی ہے۔

۴...... بہادری، تاکہ حق کا اظہار کرنے میں نہ ڈرے اور نہ اسے اللہ تعالیٰ کی نصرت میں کسی ملامتی کی ملامت کا کوئی اثر ہو۔

۵...... لوگوں کے پاس جو چیزیں ہیں ان سے ناامیدی اور دامن بچانا۔

۶...... دنیا میں قناعت اور اس کی تھوڑی چیز پر راضی رہنا۔

۷...... بیان کی قوت، زبان کی فصاحت ورنہ نفع بہت کم ہوگا۔

۸...... مندرجہ ذیل امور کا واقف ہونا۔

جنہیں دعوت دی جارہی ہے ان کے معاملات، ان کی استعداد، ان کے علاقائی خواص، ان کے اخلاق کا علم ہونا یا آج کل کے عرف میں جسے اجتماعی حالت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ عام تاریخ کی پہچان، علم نفسیات، جنتری کا علم، علم اخلاق، مذاہب ومسالک اور امتوں کے مذاہب کی معرفت، اقوام کی زبان کی پہچان جنہیں دعوت دینے کا ارادہ ہے معاشرت وعمرانیات کا علم جس میں اقوام کے دیہاتی اور شہری اموال اور اس کے قوت وضعف کے اسباب کے بارے میں بحث کی جاتی ہے جیسا کہ مقدمہ ابن خلدون میں ہے۔

۹...... اللہ تعالیٰ کے وعدہ میں اللہ پر بھروسا کی طاقت اور فائدہ حاصل ہونے کے بارے میں مکمل امید، جب کبھی علاج میں دیر لگ جائے اور مشکلات بڑھ جائیں۔

۱۰...... تواضع وانکساری اور خود پسندی سے بچنا۔

---

❶...... تفسیر الکشاف ۱/۳۴۰، تفسیر المنار ۴/۲۶۔۴۸۔ الاحیاء للغزالی ۱/۴۹، ۲/۲۷۴ ادب الدنیا والدین ص ۱۰۸۔۱۱۹ منہاج القاصدین ص ۱۵، ۱۳۰، ہدایۃ المرشدین، علی محفوظ ص ۱۲۔۱۰۴ تذکرۃ الدعاۃ للخولی ص ۳۵، ۲۴۹۔

❷ ہمارے دور میں دنیا سے بے رغبتی کی تحقیق پہلے مفہوم کی وجہ سے مشکل ہے۔ کیونکہ ہم لوگ دنیا کی زینت اور اس کی ورغلا دینے والی چیزوں کے احاطے میں ہیں جیسے مال، عورتیں جاہ، اور بیٹے وغیرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس واقعی حقیقت کو ثابت کیا ہے فرمایا: دنیا میٹھی اور شاداب ہے اور اللہ تمہیں اس کا نائب بنانے والا ہے پھر وہ تمہارا امتحان لے گا کہ اس میں کیا عمل کرتے ہو؟ (تذکرہ للدعاۃ ص ۱۴۸)

۱۱.....علم سکھانے میں بخل نہ کرے اور جس چیز کا پتہ ہے اس کا فائدہ پہنچانے سے باز نہ رہے کیونکہ اس میں کنجوسی ظلم اور گھٹیا پن ہے اور اس سے روکنا حسد اور گناہ ہے۔

۱۲.....فضول گوئی سے باز رہنا وقار وسنجیدگی کا مظاہرہ کرنا، جہاں حرکت کی ضرورت نہیں وہاں حرکت اور زیادہ اشارہ کرنے سے گریز کرنا، پوچھے جانے کے وقت (کان لگا کر) مائل ہونا اور جواب کے وقت رک جانا، تمام کاموں میں جلد بازی اور پہل کرنے سے بچنا۔

۱۳.....عالی حوصلہ اور بلند ہمت رکھنے والا ہو بلند درجہ کاموں سے کم درجہ امور کو حقیر سمجھے۔

۱۴.....اللہ تعالیٰ کی دعوت کے مقام میں صبر سے کام لینا یہ انبیاء اور مرسلین صلوات اللہ وسلامہ علیہم اجمعین کی صفت ہے۔

۱۵.....تقویٰ، امانت اللہ کی فرمانبرداری کے ذریعے اس کی ناراضگی سے بچنا جسے عرف میں عدالت اور عمدہ نمونہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

دوسری ذمہ داری.....حکومت کی بیرونی ذمہ داری

تمہید: ۷۳.....اسلامی حکومت کا اختیار خارجی تعلقات کے دائرہ میں بہت سی صورتوں میں موجودہ حکومت کے اختیارات سے میل کھاتا ہے۔ کیونکہ وہ ایک بلند انسانی نظریے والی حکومت ہوتی ہے وہ اپنے ثابت ہونے کا اعلان ایک مفتوح علاقے پر امن وسلامتی کے سائے تلے اور بشری بھلائی کے راستوں میں دوسری حکومتوں کے ساتھ لازمی تعاون کے حلقہ کے ضمن میں خارجی اور داخلی استقلال کی بنیاد پر کرتی ہے۔ اور اسلام کا طریقہ اپنے حکومتی تعلقات میں اس بنیاد پر قائم ہے کہ وہ پیش آمدہ ضروریات کے درمیان اور اصول وکوشش کی برتری کے درمیان موافقت پیدا کرتی ہے جو اس کے پیام کی منزل مقصود کو ثابت ومستحکم کرتا ہے۔ وہ حکومتی زندگی کی ضروریات اور حالات سے تغافل نہیں کرسکتی کیونکہ اس پردہ گرانی ہوتی جس کے ذریعہ وہ اپنے آپ کو داخلی واقعات اور تقاضوں کا پابند بناتی ہے۔ اس کے لئے تبلیغ کی ذمہ داری، اصول کی نشر واشاعت اصول کی راہ میں قربانی دینے، اور ان ذاتی امتیازات کو ثابت کرنے میں جن سے فائدہ اٹھاتی ہے اور لوگوں کو اس کے مندرجات کے بارے میں آگاہ کرنے اور انہیں نافذ کرنے کے ارادہ میں، اور وہ اہداف جو سیاست، حکمت وقار اور مناسب موقع کی ہم نوائی میں مطلوب ہوتے ہیں سے بالکل خالی ہونا ممکن نہیں۔ یہاں یہ بحث اسلامی حکومت کی دو بنیادی ذمہ داریوں کو شامل ہوتی ہے اور وہ دو ڈیوٹیاں یہ ہیں۔ وہ ذمہ داری جس میں حکومت حکومتی زندگی کی ضروریات کے ساتھ جواب دہ ہوتی ہے۔ اور اصلی ذمہ داری جو حکومت کے اہداف اور اس کے ذاتی امتیازات کو مستحکم کرتی ہے۔ جس کی وضاحت دو مطلبوں میں بات ہوگی۔

المطلب الاول.....حکومتی زندگی کی ضروریات کی حیثیت پر ذمہ داری کا قیام

۷۴.....اسلامی نظریہ جو پھیلاؤ اور بڑھاؤ کا آرزومند ہوتا ہے اس میں اور آج کل کے حکومتی اصولوں کے درمیان کوئی تضاد وتصادم نہیں جو اس بنیادی اعتراف پر قائم ہیں کہ حکومت اپنے جائز تصرفات میں آزاد ہے اور دیگر حکومتوں میں اخلاقی یا سلامتی کے اصولوں میں برابری کی حیثیت رکھتی ہے اور باہر کے فیصلہ کے سامنے سرنگوں نہیں ہوگی اپنے وجود کی حفاظت اور اپنی سرزمین کی حمایت اور اپنی عوام کو ہر خوفزدہ کرنے والے خطرے سے محفوظ رکھنے میں دفاع کرنے کے لئے آزاد ہے۔

اس سلسلہ میں اسلامی حکومت کی ذمہ داریاں آئندہ سطور میں واضح ہوں گی۔

۱.....اسلام کی زمینوں کا دفاع، اس کی عوام کی آزادی اور اقلیتوں کی حفاظت

۷۵.....یہ ہر حکومت کا قدرتی اور علاقائی حق ہے جو اسے اپنے وجود اور فطرت کی حفاظت کے لئے حاصل ہے کیونکہ اسے افراد کی طرح مکمل طور پر باقی رہنے اور زندگی گزارنے کا حق ہے نیز پیروکاروں اور رعایا کی حفاظت اس کی ذمہ داری ہے خواہ حکومتی علاقہ سے باہر ہوں۔

اسلام کا اپنے وجود اور اپنے ماننے والوں کی حفاظت کا ذریعہ جہاد ہے جس سے ان ضروری اغراض کی خاطر کام لیا جاتا ہے جنہیں واقعات مقرر کرتے ہیں ان میں سے اہم ترین یہ ہیں: ❶

الف.....دین، جان، عزت، مال یا حکومت اور وطن کی اراضی یعنی دارالاسلام سے زیادتی اور چڑھائی کو روکنا اللہ تعالیٰ کا ارشاد عالی ہے ''اور اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے جنگ کرتے ہیں۔'' البقرة ۲/ ۱۹۰

اور ان کافروں سے اس حد تک جنگ جاری رکھو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین پورا کا پورا اللہ کے لئے ہو جائے پھر اگر (فتنہ انگیزی سے وہ خود ہی) باز آ جائیں تو ان کے اعمال کو دیکھنے والا اللہ ہے۔ الانفال ۸/ ۳۹

اور تم ان سے لڑتے رہو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین اللہ کے لئے ہو جائے پھر اگر وہ باز آ جائیں تو سمجھ لو کہ ظالموں کے سوا اور کسی پر دست درازی روا نہیں۔ البقرة ۲/ ۱۹۳

ان لوگوں کو اجازت دے دی گئی جن کے خلاف جنگ کی جا رہی ہے کیونکہ وہ مظلوم ہیں اور اللہ یقیناً ان کی مدد پر قادر ہے۔ الحج ۲۲/ ۳۹

جہاد برحق، عدل اور مقدس واجب ہے جس نے اسے چھوڑا یا اپنے علاقے اہل وعیال اور اللہ کے کلمہ کو بلند کرنے (یعنی اسلام اور مسلمانوں کے کلمہ کو) سے اس کی ذمہ داری سے پیچھے ہٹا تو ایسا شخص قرآن کی شریعت میں منافق ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد پاک ہے اللہ تعالیٰ دیکھ لے کون منافق ہیں؟ وہ منافق کو جب ان سے کہا گیا: ''آؤ اللہ کی راہ میں جنگ کرو یا کم از کم (اپنے شہر کی) مدافعت ❷'' تو وہ کہنے لگے: کہ اگر ہمیں علم ہوتا کہ آج جنگ ہوگی تو ہم ضرور تمہارے ساتھ چلتے۔ یہ بات جب وہ کہہ رہے تھے اس وقت وہ ایمان کی بہ نسبت کفر سے زیادہ قریب تھے۔ وہ اپنے منہ سے ایسی بات کر رہے تھے جس سے ان کے دل خالی تھے اور جو کچھ وہ (لوگوں سے) چھپا رہے تھے اللہ کو اس کا خوب علم تھا۔ آل عمران ۳/ ۱۶۷

جیسا کہ میں نے پہلے بیان کیا ہے کہ یہ حکومت کی ذمہ داری ہے وہ ہمیشہ جہاد کی تیاری کرے اور جب اس کے تقاضے پائے جائیں اور اس کے امکانات کی تیاری ہو تو اس سے پیچھے نہ ہٹے، اس بارے میں، پہلے میں ماوردی وغیرہ کی عبارات ذکر کر آیا ہوں جہاں انہوں نے سرحدوں کی مضبوطی اور علاقوں کی حفاظت اور دشمنوں سے، اسلام کی طرف دعوت دینے کے بعد جہاد کرنے کو حاکم کی ڈیوٹی اور ذمہ داری قرار دیا ہے۔

ب.....مظلوم کی مدد فرد ہو یا جماعت جس کا تعلق مسلمانوں سے ہو یا کمزور مسلمانوں کی فریاد رسی کرنا یا دوسرے علاقوں میں اقلیتوں کی ظلم زیادتی اور حقوق کی پامالی سے حفاظت کرنا جب اس کی قدرت اور امکان ہو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد عالی ہے: آخر کیا وجہ ہے تم اللہ کی راہ میں ان بے بس مردوں، عورتوں اور بچوں کی خاطر نہ لڑو جو کمزور پا کر دبا لئے گئے ہیں اور فریاد کر رہے ہیں کہ خدایا ہم کو اس بستی سے نکال جس کے باشندے ظالم ہیں۔ النساء ۴/ ۷۵

اور اگر وہ تم سے مدد مانگیں تو تم پر مدد کرنا لازم ہے ہاں ایسی قوم کے خلاف نہیں جن کے اور تمہارے درمیان معاہدہ ہو۔ الانفال ۸/ ۷۲

۲.....اسلامی حکومت کے علاقوں میں تعاون کو مضبوط کرنا

۷۶.....سابقہ ذمہ داری اسلام کے تمام علاقوں میں تعمیری تعاون کی ضرورت کی وجہ سے اسلام اور مسلمانوں کے دفاع کا تقاضا کرتی ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اور اس کے بعد کے یکساں ادوار میں اسلامی امت کی یہ حالت رہی ہے جس کا مختلف سیاسی، عسکری، اقتصادی، معاشرتی اور ثقافتی میدانوں سے تعلق ہے کیونکہ ایمان کے عقیدہ میں وحدت وبھائی چارے کے روابط کا نتیجہ محبت، مساوات اور خوشحالی وبدحالی میں تعاون کرنا ہے صرف اسی سے مسلمانوں کے لئے عزت غلبہ، برتری اور سربراہی ثابت ہو جائے گی۔ اور اس

---

❶.....تفصیل اور موازنہ کے لئے ''الموسوعة الفقہیہ میں جہاد'' دیکھئے۔ ❷ جان، اہل وعیال اور وطن کا دفاع کر دیکھئے تفاسیر۔

کے اچھے اثرات شہروں پر بھلائی، سعادت، امیدوں، آرزوں کی تکمیل اور ہر علاقے کی عزت والی آزادانہ زندگی کے بھرپور اسباب مہیا کرنے کے ساتھ پڑیں گے۔

جب کہ اس کے بغیر حالات خراب ہوجائیں گے اور طرزیں ضیاع کا شکار ہوجائیں گی اور اس کمزوری اور پس ماندگی تک جا پہنچیں گی جس کی مشقتیں آج کل ہم باہمی اختلاف، منافرت، پھوٹ اور فرقہ بندی کی وجہ سے اٹھا رہے ہیں۔

اور یہ مشہور ہے اسلام مسلمانوں کو اس بات کی دعوت دیتا ہے کہ وہ سیسہ پلائی دیوار کی مانند ہوجائیں جس کا ایک حصہ دوسرے کو مضبوط و مستحکم کرتا ہے اور ان کے آپس کے تعلقات باہمی ذمہ داری، اور شانہ بشانہ چلنے کا سب سے بڑا محرک ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد پاک ہے ''نیکی اور پرہیزگاری میں ایک دوسرے سے تعاون کرو (لیکن) گناہ اور دست درازی کے کاموں میں ایک دوسرے کا ساتھ نہ دو۔ المائدۃ ۵/ ۲

اور سب مل کر اللہ کی (دین والی) رسی کو مضبوطی سے تھام لو اور تفرقہ بازی میں نہ پڑو۔'' الانفال ۸/ ۴۶

آپس میں نہ جھگڑو ورنہ کمزور پڑجاؤ گے اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی۔ الانفال/ ۴۶

تعاون کی وجہ سے ہی مسلمان پوری دنیا میں ان تنگ حدود اور پابندیوں اور بند تعصبات پر قابو پا سکتے ہیں جو جھگڑوں اور جزوی اختلافات کا سبب ہیں۔ اس لئے کہ اخوت کا وہ رابطہ جو ان کے درمیان قائم ہے وہ قومی (قومیت) تعلقات اور مادی پریشان کن روابط سے کہیں زیادہ مضبوط اور سخت ہے۔ اس لئے کہ ان کی منزل اور اہداف درحقیقت ایک ہیں۔

۷۷..... یہ حکومتی ڈیوٹیاں پہلے درجہ میں ہوئیں۔ اس واسطے کہ سابقہ اقوام جو قرآن مجید میں تعاون کو واجب کرتی تھیں وہ حکمرانوں اور افراد کو ایک ساتھ مخاطب کرتے ہیں۔ ❶ اور جو حکومت کے انداز سے ثابت ہو وہ تحصیل مقاصد اور مصالح کو امن فراہم کرنے کے لئے زیادہ اہم اور زیادہ لازم ہے۔

جن میدانوں کا ہم نے ذکر کیا ہے ان میں باہمی تعاون کی ایک صورت علاقہ کے حصوں میں صنعتی، پیداواری اور زراعتی منصوبوں کی تعمیر کے لئے اور نسل کی تربیت کرنے جہالت اور ناخواندگی ختم کرنے ہنرمندی، علمی، اور سیاسی اسکیموں کو ان مشکلات اور پیچیدگیوں کے مقابلہ میں ترتیب دینے کے لئے جو مسلمانوں کی مصلحتوں کو پیش ہیں اکٹھی کوشش کرنا ہے۔ دباؤ اور سختی کے اوقات میں علاقے میں دست درازی کو ختم کرنے، خطرات مٹانے، جھگڑوں کا تصفیہ کرنے، حالات وواقعات میں تبدیلی، قدرتی اور اقتصادی حوادثات وغیرہ پر قابو پانے کے لئے ایک دوسرے سے تعاون کریں، چنانچہ مسلمانوں کا ماضی میں لشکروں کو سامان سے لیس کرنا، جنگجوؤں کی امداد کرنا وغیرہ سب کا بندوبست اسلام کے باہمی علاقوں سے ہوتا تھا جیسا کہ غنیمتوں کی تقسیم مسلمانوں کو شامل ہوتی تھی۔

۳..... عالمی سلامتی کو مستحکم کرنا

۷۸..... اسلام نے کینوں اور انسانی دشمنی کی جڑوں کو اکھیڑ پھینکا ہے چنانچہ اس نے قومی اور خاندانی فرقوں اور طبقاتی تقابل کو ختم کردیا

---

❶ اس بارے میں عمومی خطاب سے یہی سمجھ آتا ہے مثال کے طور پر سورۃ مائدہ کا آغاز اس ارشاد سے ہے ''ایک گروہ نے جو تمہارے لئے مسجد حرام کا راستہ بند کردیا ہے تو اس پر تمہارا غصہ تمہیں اتنا مشتعل نہ کردے کہ تم بھی ان کے مقابلہ میں ناروا زیادتیاں کرنے لگو۔ (المائدہ/ ۲) یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جو قائد ہیں اور ایمان والوں کو متوجہ کررہا ہے پھر ارشاد ہے ''نیکی کے کاموں پر ایک دوسرے سے تعاون کرو۔ (المائدہ/ ۲) یعنی اللہ تعالیٰ ایمان والوں کو اور خصوصاً اصحاب اقتدار کو بھلائی کے کاموں میں باہمی تعاون کا حکم دیتا ہے جو نیکی ہے اور منکرات چھوڑنے کا امر کرتا ہے جو تقویٰ ہے، اور انہیں باطل پر باہمی امداد اور گناہوں اور حرام کاموں پر ایک دوسرے سے تعاون کرنے سے منع کرتا ہے۔ (تفسیر ابن کثیر ۲/ ۶)

اور اس کی جگہ محبت، انسانیت باہمی تعاون اور درگزر کو جگہ دی ہے اسی طرح اس نے قوم ہونے کے نظریے سے اس سرکش (انانیت) کو کھینچ نکالا ہے جس کا اثر یہ ہوتا ہے مختلف قومیتوں میں مقابلہ کی فضا پیدا ہو جاتی ہے۔ ❶ نتیجہ کے طور پر زمین کے عمدہ حصوں کو اپنے لئے خاص کرنے پر باہمی جھگڑوں کی وجہ سے خونریز جنگوں کا ہونا۔ پھر اس کے بعد اسلام نے صرف عالمی سلامتی کو قائم کرنے کی ہی دعوت نہیں دی بلکہ ایسی محبت بھری زندگی بسر کرنے کی طرف بلایا جس سے سلامتی کی بنیاد پڑتی اور صلح کی حدود بڑھتے بڑھتے محبت اور سسرالی رشتہ قائم کرنے تک پہنچ جاتی ہیں۔

یوں رشتہ داریوں میں شرکت ہوتی، خون مل جاتے اور بلند انسانی اصول کے سائے تلے عالمی رفاقت کو وجود ملتا ہے۔ اور وہ ایک ماں باپ سے بشری۔ جنس کا اعتبار ہے اور یہ کہ وہ ایک خاندان کی اولاد ہیں جنہیں آپس میں رحم دلی سے پیش آنا چاہئے اور اچھے معاشرہ کی وجہ سے کام کرنے کے لئے اپنے ماحول میں محبت وعدالت وانصاف پسندی عام کرنی چاہئے۔

۷۹.....اور یہ وہ اصول ہے جسے قرآن مجید نے واضح الفاظ میں مقرر کیا ہے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے ''لوگوں ہم نے تمہیں ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ہے اور پھر تمہاری قومیں اور برادریاں بنادیں تاکہ تم ایک دوسرے کو پہچانو، درحقیقت اللہ کے نزدیک تم میں سے سب سے عزت مند وہ ہے جو سب سے زیادہ پرہیزگار ہو یقیناً اللہ سب کچھ جاننے والا باخبر ہے۔'' الحجرات ۴۹/۱۳

کئی قرآنی آیات صلح کی طرف بلانے اور دست درازی سے ہاتھ کھینچنے کے بارے میں وارد ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''اگر وہ صلح کے لئے مائل ہوں تو آپ بھی اس کی طرف مائل ہو جائیں اور بھروسا اللہ پر رکھئے!'' الانفال ۸/۶۱

اے ایمان والو! پورے کے پورے اسلام میں داخل ہو جاؤ۔

''اور شیطانی نقش قدم کی پیروی نہ کرو بے شک وہ تمہارا کھلا دشمن ہے۔'' البقرۃ ۲/۲۰۸

اور جو تمہاری طرف سلام میں پہل کرے اسے جھٹ سے نہ کہہ دو (چپ رہ بے!) تو مؤمن نہیں اگر تم دنیاوی فائدہ چاہتے ہو۔ (تو اللہ کے پاس تمہارے لئے بہت سے اموال غنیمت ہیں)۔ النساء ۴/۹۴

''لہٰذا اگر وہ تم سے کنارہ کش ہو جائیں اور لڑنے سے باز رہیں اور تمہاری طرف صلح وآشتی کا ہاتھ بڑھائیں تو اللہ نے تمہارے لئے ان پر دست درازی کی کوئی سبیل نہیں رکھی ہے۔'' النساء ۴/۹۰

اللہ تعالیٰ تمہیں اس بات سے نہیں روکتا کہ تم ان لوگوں کے ساتھ نیکی اور انصاف کا برتاؤ کرو جنہوں نے دین کے معاملہ میں تم سے جنگ نہیں کی ہے اور تمہیں تمہارے گھروں سے نہیں نکالا ہے۔'' الممتحنۃ ۶۰/۸

اور قرآن اس بات کو پختہ کرتا ہے کہ یہ حقائق نزاع کی حالت میں ہیں۔

چنانچہ وہ دست درازی سے روکتا ہے ارشاد باری ہے ''اور ان لوگوں کے ساتھ اللہ کی راہ میں لڑو جو تم سے لڑتے ہیں اور دست درازی نہ کرو بے شک اللہ تعالیٰ دست درازی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔'' (۲/۱۹۰) اس میں زیادتی کے حرام ہونے کی طرف اشارہ ہے اور ضرورت کی حدود میں رہتے ہوئے جان کا دفاع کرنے پر اکتفا کرنا چاہئے۔ ❷

سنت نبویہ میں جنگ کی غرض کی واضح حد بندی اور سلامتی کی خواہش کا مطالبہ ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے ''لوگو! دشمن سے مڈھ بھیڑ کی تمنا نہ کرو بلکہ اللہ تعالیٰ سے عافیت کا سوال کرو پھر جب دشمن کا سامنا ہو تو ڈٹ جاؤ اور جان رکھو جنت تلواروں کے سائے میں (کٹ کر حاصل ہوتی) ہے۔ ❸ لوگوں کے ساتھ شفقت ونرمی سے پیش آؤ دعوت اسلام دیئے بغیر ان پر حملہ نہ کرو زمین پر جو بھی کچا پکا گھر ہے

---

❶ .....نظام الحكم فى الاسلام للدكتور عبدالله العربى: ص ٥٦۔ ❷ موسوعۃ فقہیۃ میں عنوان جہاد دیکھئے۔ ❸ رواه البخارى ومسلم واحمد (شرح مسلم ۱۲/۴۶) جامع الاصول ۳/۱۸۵، منتخب كنزل العمال من مسند احمد ۲/۳۲۳)

اگر ان لوگوں کو تم میرے پاس مسلمان بنا کر لاؤ تو یہ مجھے اس سے کہیں زیادہ پسند ہے کہ تم انہیں اس طرح لاؤ کہ ان کے بیٹوں اور عورتوں کو (قیدی بنا کر) لے آؤ اور مردوں کو ماڈالو' ❶ ساری مخلوق اللہ تعالیٰ کی محتاج ہے اللہ کو وہ شخص زیادہ پسند ہے جو اس کی مخلوق کے لئے زیادہ نفع بخش ہو۔ ❷

۸۰......اسلامی حکومت پر حفاظت اور عالمی سلامتی کی بنیاد کو مضبوط کرنے کے لئے ان تعلیمات کی پابندی لازم ہے خواہ دھمکی اس کی حدود کے قریب ہو یا اس کی زمینوں سے دور ہو اس لئے کہ جنگ کا لگ جانا۔ خصوصاً ہمارے اس دور میں۔ پوری دنیا کو سخت زلزلوں کے حوالہ کردے گا اور بہت مشکل ہے کہ کوئی حکومت اس کی تپش اور برے اثرات سے محفوظ رہ سکے۔ اور اس لئے کہ اسلام کسی بھی جگہ ہو اور کسی بھی انسان کا ہو خون بہانے کو ناپسند کرتا ہے۔ ہاں جہاں ضرورت ہو جیسا کہ انسانی عزت کی حفاظت کی ذمہ داری کی بحث میں ہمارے فقہاء کرام کی گفتگو سے واضح ہوگا۔

۴...... پوری دنیا میں مساوات، آزادی، عدل پسندی اور انسانی عزت کی بنیادوں کو مضبوط کرنا

۸۱......جیسا کہ مشہور ہے اسلام اپنے اصل آسمانی پیام میں بشریت کے لیے عام نظام ہے تاکہ اس کے ذریعے حیات طیبہ ثابت ہو جائے اور لوگوں کے لئے مکمل طور پر دنیا اور آخرت کی سعادت برقرار ہو جائے اسی بنا پر یہ اپنے اجتماعی (معاشرتی) نظام کو ثابت اساسوں پر قائم کرتا ہے جن میں سے اہم ترین یہ ہیں۔

الف: انسانی عزت وکرامت کی حفاظت...... اسلام نے انسان کی عزت کے اصول کو واضح کیا ہے یہ زمین کی سب سے معزز مخلوق ہے عزت ہر انسان کا قدرتی حق ہے لہٰذا اس کی عزت کو پامال کرنا جائز نہیں اور یہ بھی ناروا ہے کہ اس کا خون بہایا جائے یا اس کے شرف کی دھجیاں اڑائی جائیں خواہ وہ انسان اچھا ہو یا برا، مسلمان ہو یا غیر مسلم، کیونکہ سزا اصلاح کی صورت میں ہوتی ہے یا ڈانٹ ڈپٹ کے انداز میں، نہ کہ ایذا رسانی اور اہانت وذلیل کرنے کے طریقے سے، اور شرعاً بھی ناجائز ہے کہ گالی گلوچ کی جائے، مذاق اڑایا جائے اور عورتوں پر حرف دھرا جائے، اسی طرح کسی کا ❸ مثلہ بنانا، ناجائز ہے خواہ دوران جنگ یا اختتام کے بعد دشمنوں میں سے کوئی شخص ہو، بھوکا پیاسا رکھنا، لوٹ مار، چھین وجھپٹ سب حرام ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے "ہم نے بنی آدم کو بزرگی بخشی ہے اور انہیں بری وبحری (اسفار) میں سواریاں عطا کیں اور انہیں پاکیزہ چیزوں کا رزق دیا ہے اور اپنی بہت سی مخلوقات پر برتری اور فضیلت بخشی ہے۔ الاسراء ۱۷/۷۰

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: "تمہارے خون، اموال اور عزتیں آپس میں محترم ہیں۔" ❹ مومن کی عزت وحرمت سب سے بڑھ کر ہے ❺ "قیامت کے دن کوئی چیز اللہ تعالیٰ کے نزدیک انسان سے زیادہ عزت والی نہیں" ہمارے فقہاء کرام نے یہ قاعدہ مقرر کیا ہے کہ لوگوں میں اصل خونوں کی حفاظت ہے، چنانچہ احناف فرماتے ہیں: آدمی بے گناہ ہے تاکہ اسے تکالیف کی ذمہ داری اٹھانے کی قدرت ہو اور قتل کا مباح ہونا عارضی امر ہے جس کی اجازت اس کے شر کو دور کرنے کے لئے دی گئی ہے (امام مالک کا قول ہے: کسی مسلمان کا

---

❶......شرح السیر الکبیر ۱/۵۹. ❷ رواہ البزار والطبرانی فی الکبیر والاوسط من حدیث ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ (مجمع الزوائد ۸/۱۹۱) تخریج پہلے بیان ہو چکی ہے۔ اس میں عمیر راوی ہے جس کا تعارف ابو ہارون قرشی ہے اور وہ متروک ہے۔ آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے "مثلہ نہ بناؤ" رواہ مسلم وابوداؤد والترمذی من حدیث بریدۃ (جامع الاصول: ۳/۲۰۱) ❸ تخریج پہلے ہو چکی ہے (مجمع الزوائد ۶/۲۸۴) ❹ رواہ ابن ماجہ بسندلین عن ابن عمرو لابن شیبۃ عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کہ آپ علیہ السلام نے کعبہ کی طرف دیکھ کر فرمایا: تم کتنے عظیم ہو اور تمہاری کتنی حرمت ہے لیکن مسلمان کی عزت وحرمت تم سے زیادہ ہے اللہ تعالیٰ نے اس کے خون، مال اور عزت کو حرام قرار دیا ہے اور اس سے بدظنی رکھنے کو بھی حرام کیا ہے۔ (کشف الخفاء للعجلونی) ❺ رواہ الطبرانی من حدیث عبداللہ بن عمرو وھو حدیث غریب جدا (تیسرا ابن کثیر ۳/۵۲)

سوائے حق کے خون بہانا مناسب نہیں اور وہ بھی ناحق خون نہیں بہاتا) ❶ حنابلہ فرماتے ہیں: (خونوں کے بارے میں اصل ممانعت ہے ہاں جب مباح ہونے کا یقین ہو جائے) ❷ اور شافعیہ فرماتے ہیں: (ناحق قصداً آدمی کو قتل کرنا کفر کے بعد سب سے بڑا گناہ ہے رہا کافروں کو قتل کرنا تو وہ مقصود نہیں یہاں تک کہ اگر جہاد کے بغیر دلیل قائم کر کے ہدایت ممکن ہو تو جہاد سے زیادہ بہتر ہے۔)

ب......انصاف پسندی کا اصول

۸۲......اسلام میں مطلق انصاف پسندی اسلامی حکم کے نظام کی بنیادوں میں سے ایک بنیاد ہے اور لہو انسانی تعلق کی اساس ہے خواہ وہ دوستوں کے درمیان ہو یا دشمنوں کے مابین، کیونکہ عدل دنیا وآخرت دونوں جہانوں میں اصل کی حیثیت رکھتا ہے اور عدل سے ہی زمین وآسمان قائم ہیں عدل ہی بادشاہت کی بنیاد ہے رہا ظلم تو وہ شہری زندگیوں کو برباد اور اقتدار کے زوال کا راستہ ہے اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے'' بے شک اللہ: عدل واحسان کرنے کا حکم دیتا ہے۔'' النحل ۱۶/۹۰

اور آپ علیہ السلام رب تعالیٰ سے مروی ایک حدیث قدسی میں ارشاد فرماتے ہیں:'' اے میرے بندو! میں نے اپنے لئے ظلم کرنے کو حرام قرار دیا ہے اور اسے تمہارے مابین بھی حرام کر دیا ہے سو تم بھی آپس میں ایک دوسرے پر ظلم نہ کیا کرو۔'' ❸

سب سے خاص حالت جس میں عدل کرنا مناسب ہے: وہ فیصلہ کرنے، گواہی دینے اور لوگوں کے درمیان عدالتی کارروائی کرنے کی حالت اور حکم، انتظام، ٹیکس لگانے مال کی لگان وصول کرنے اور اسے لوگوں کے مصالح میں صرف کرنے کے میدان (یعنی قانونی، انتظامی اور مالی میدان) اور خاندان، تربیت اور تعلیم کا میدان ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد عظیم ہے:'' جب تم لوگوں کے درمیان فیصلہ کرنے لگو تو انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو۔'' النساء ۴/۱۳۵

کسی قوم کی دشمنی تمہیں اتنا مشتعل نہ کردے کہ انصاف سے پھر جاؤ'' عدل کرو یہ خدا ترسی سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے۔'' المائدہ ۵/۸

اے ایمان والو! عدل وانصاف کے علم بردار اور خدا واسطے کے گواہ بنو اگرچہ تمہارے انصاف اور تمہاری گواہی کی زد خود تمہاری ذات پر یا تمہارے والدین اور رشتہ داروں پر ہی کیوں نہ پڑتی ہو۔ النساء ۴/۱۳۵

ج......آزادی

۸۳: آزادی......وہ سب سے اعلیٰ چیز ہے جس کا شعور انسان کو اس کائنات میں ہوتا ہے یہ انسانی عزت کے ساتھ لازم وملزوم ہے اسلام نے آزادی کے اصول کو اس کے سب سے متعدل منظر پر برقرار رکھا ہے۔ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے گورنر حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا:'' تم لوگوں نے کب سے غلام بنانا شروع کر دیا ہے جب کہ انہیں ان کی ماؤں نے آزاد جنا ہے۔'' ❹

اور قرآن مجید نے عقیدہ، نظریہ اور قول کی آزادی کا علان کیا ہے آزادی کے اعتقاد وتصدیق کو مضبوط کرنے کے لئے دین پر مجبور کرنا منع ہے'' دین کے معاملے میں کوئی زور زبردستی نہیں ہے صحیح بات غلط خیالات سے الگ چھانٹ کر رکھ دی گئی ہے۔'' البقرہ ۲/۲۵۶

اور اسلام قبول کرنے کا دارومدار غور وفکر کرنے عقل سلیم استعمال کرنے بلا دلیل دوسروں کی دیکھا دیکھی اور پیروی سے اجتناب کرنے کے بعد ذاتی رضامندی اور انتخاب پر رکھا ہے، اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد پر عمل کرتے ہوئے: کیا انہوں نے کبھی اپنے آپ میں غور وفکر نہیں کیا؟ الروم ۳۰/۸

---

❶......اختلاف الفقهاء للبطری تحقیق: ص ۱۹۵ ❷القواعد لا بن رجب ص ۳۳۸ ❸مغنی المحتاج ۴/۲،۲۱۰ ۲ آپ علیہ السلام نے فرمایا:'' مومن کو قتل کرنا اللہ تعالیٰ کے نزدیک دنیا اور اس کی چیزوں کے ختم ہونے سے زیادہ بڑا نقصان ہے'' رواہ ابو داؤد باسنادصحیح۔ ❹رواہ مسلم و الترمذی وابن ماجه عن ابی ذر الغفاری (الا ربعین النووية).

ان سے کہو" زمین وآسمان میں جو کچھ ہے اسے آنکھیں کھول کر دیکھو۔" یونس ۱۰/۱۰۱

اور سچ یہ ہے کہ کسی چیز سے صحیح سبق صرف دانشمند لوگ ہی حاصل کرتے ہیں۔ آل عمران ۳/۷

غور وفکر پر ابھارتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے عقائد میں پیروی اور عقلوں کو بےکار کرنے کی مذمت بیان کی ہے فرمایا: جب ان سے کہا جاتا ہے: جو کچھ اللہ نے نازل کیا ہے اس کی پیروی کرو تو وہ کہتے ہیں: نہیں ہم تو ان باتوں کے پیچھے چلیں گے جن پر اپنے باپ دادا کو پایا ہے اگر چہ ان کے باپ دادا نے عقل سے کچھ بھی کام نہ لیا ہو اور نہ راہ راست پائی ہو (کیا یہ پھر بھی ان کی پیروی کرتے چلے جائیں گے؟) ❶

"کیا یہ لوگ زمین میں چلے پھرے نہیں کہ ان کے دل سمجھنے والے اور ان کے کان سننے والے ہوتے؟ حقیقت یہ ہے کہ آنکھیں اندھی نہیں ہوتیں مگر وہ دل اندھے ہو جاتے ہیں جو سینوں میں ہیں۔" الحج ۲۲/۴۶

تعمیری تنقید نہ صرف حق ہے بلکہ کبھی کبھار وہ دینی واجب بن جاتا ہے خصوصاً عمومی مصلحتوں اور اخلاقی اقدار پر جب اس کا اثر پڑے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: دین خیر خواہی کا نام ہے، ہم نے عرض کی: کس کے لئے؟ فرمایا: اللہ کے لئے اس کی کتاب، اس کے رسول، مسلمانوں کے حکمرانوں اور ان کی عوام کے لئے، ❷ اور جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو اسلام کے اصولوں میں شمار کیا ہے اور شوریٰ، فیصلے، سیاسی اور جنگی انتظام کی بنیاد ہے اور دنیا کے معاملات میں اجتہاد کرنا مطلق حق ہے رہا دینی فیصلوں میں اجتہاد تو وہ قرآن اور سنت صحیحہ کی حدود میں محدود ہے یعنی فرد کو دنیوی معاملات میں جو چاہے رائے دینے کی آزادی حاصل ہے جہاں تک دینی رنگ کے امور ہیں (یا شرعی معاملات) تو ہر مجتہد کے لئے نص کے مقام کے علاوہ دین کے کلی اصول کی حدود میں رہتے ہوئے اپنی رائے سے اجتہاد کرنے کی اجازت ہے۔

د......لوگوں میں مکمل برابری

۸۴......اسلام میں مساوات وبرابری کا اصول بغیر پابندیوں اور استثنائات کے عام اور شامل ہے اور اسلامی نظام حکم میں اساس کی حیثیت رکھتا ہے۔ عرب کی نسبت یہ اصول نیا تھا بلکہ رائج قبائلی احساس وشعور ❸ سے ٹکراتا تھا چنانچہ حقوق وفرائض منصبی، قانون وعدالت کے سامنے اور عمومی ذمہ داریوں اور سیاسی حقوق میں جو افراد، جماعتوں، اقوام، حکمرانوں اور عوام کے درمیان میں شریعت نے پوری برابری رکھی، اگر کسی کو کسی پر کوئی برتری اور فضیلت ہے محض تقویٰ اور عمل صالح کی وجہ سے۔ قوم، رنگ یا طبقے (مالداری وفقیری) طاقت وکمزوری یا حسب نسب کی وجہ سے فرق کئے بغیر۔ سب لوگ شریعت کی رو سے برابر ہیں۔ اگر چہ ان کی قومیں اور قبائل مختلف ہوں۔ جیسے وہ بنیادی طور پر انسان ہونے میں ایک ہیں۔

سب کی اصل ایک ہے۔ ❹ جس کی دلیل باری تعالیٰ کا ارشاد عالی ہے" لوگو! ہم نے تمہیں ایک مرد اور عورت سے پیدا کیا اور تمہاری قومیں اور قبائل بنائے تاکہ تمہیں ایک دوسرے کا تعارف وپہچان ہو۔ بے شک تم میں سے اللہ کے نزدیک سب سے عزت مند وہ ہے جو تم میں کا زیادہ پرہیزگار ہے"۔ الحجرات ۴۹/۱۳

اس مفہوم کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس ارشاد سے پختہ کیا ہے" لوگ کنگھی کے دندانوں کی طرح برابر ہیں۔" ❺

---

❶......سیرة عمر بن الخطاب للاستاذ الطنطاوی واخیه ۱/۲۴۰۔ ❷رواه مسلم عن ابی رقیة تمیم بن اوس الداری (الاربعین النوویة) ❸مبادئ نظام الحکم فی الاسلام للدکتور عبدالحمید متولی ص ۸۲۲۔ ❹تفسیر ابن کثیر ۴/۲۱۸ تفسیر الخازن ۲/۱۹۰ التشریع الجنائی الاسلامی ۱/۳۱۶، الدیمقراطیة الاسلامیة للدکتور عثمان خلیل ص ۳۵ مبادئ نظام الحکم حواله سابقه ص ۸۲۷۔ ❺اخرجه ابن لال والدیلمی عن سهل بن سعد والحسن بن سفیان وابو بشر الدولابی والعسکری فی الامثال عن انس رضی الله تعالیٰ عنه، (کشف الخلفاء للعجلونی وغیره)

''لوگوں تمہارا رب ایک، تمہارا باپ (آدم) علیہ السلام ایک ہے تم سب آدم کی نسل ہو اور آدم مٹی سے پیدا ہوئے تم میں سے اللہ تعالیٰ کے نزدیک زیادہ عزت مند زیادہ پرہیزگار ہے کسی عربی کو کسی عجمی پر اگر کوئی فضیلت ہے بھی تو وہ محض تقوے کی وجہ سے۔'' ❶

آدمی کی عزت کی چیزیں، اس کی دین داری، مروت، عقل اس کا حسب اور اس کے اخلاق ہیں۔ ❷

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اصول کو اپنے اوپر منطبق کر کے اس کی عملی شکل پیش کی، چنانچہ آپ نے اپنے آپ کو پیش کیا کہ جسے آپ نے کوڑا مارا یا اسے کوئی نازیبا لفظ کہا ہو (جو سننے والے کو برا محسوس ہوا ہو ورنہ آپ کی زبان سے کبھی کوئی برا لفظ نہیں نکلا نہ نبوت سے پہلے اور نہ بعد میں) یا (اس کے گمان کے مطابق) آپ نے اس کا ناحق ❸ مال لیا ہو تو وہ آکر بدلہ لے لے۔ اسی طرح کی سیرت حضرت سیدنا ابو بکر وعمر اور باقی خلفاء راشدین نے اپنائی۔ خلیفہ راشد خلیفہ بننے کے بعد سب سے پہلے جو سیاسی خطاب کرتا اس میں صراحت کے ساتھ مساوات کے اصول کا اظہار کرتا۔ یہ وہ اہم اصول ہے جس نے بہت سی اقوام کو قدیم زمانہ میں اسلام کی طرف کھینچ لیا جیسا کہ بعض مستشرقین ❹ نے اس کا ملاحظہ کیا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں مساوات کو ثابت کرنے کا دارومدار حکومتوں کے اختیار پر ہے نہ کہ افراد کے اختیار پر، کیونکہ اصول کو اقتدار کی ضرورت ہوتی ہے جو اسے مقرر کرے اور ایسی قوت کی حاجت ہوتی ہے جو اس کی حفاظت کرے اور بغیر طرفداری کے اس مندرجات کو نافذ کرے اور امتیازی مقاصد اور خواہشات سے خالی ہونے کے ساتھ۔'' حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: بادشاہ اتنا نہیں روکتا جتنا قرآن انہیں روکتا ہے۔'' ❺

۸۵: خلاصہ یہ ہوا...... اسلام انسان کے حقوق کی حفاظت کرنے کا آرزومند ہے خواہ دار الاسلام میں یا دار الحرب میں، اور تمام انسانوں کے درمیان انسانی عزت، آزادی، عدالت بھائی چارے باہمی تعاون اور مساوات کے مقاصد کا واقع میں احترام کرتا ہے۔

چنانچہ اسلامی حکومت تجارتی تعلقات میں دوسرے علاقوں کے ساتھ شامل ہوتے وقت دوسری حکومتوں سے تعاون کرتی ہے یا دار الحرب میں قیام کے دوران یا فتوحات کے دوران قوموں سے الجھنے کے وقت یا حربیوں (غیر مسلموں) کا ہمارے علاقوں سے گزرنے کے دوران اور حکومت انہیں امان سے بہرہ مند کرتی ہے۔

یہ ساری صورت حال ہماری موجودہ حکومتی ترتیب کے برعکس ہے جو حقیقت کی طرف دیکھتے ہوئے نمایاں نظر آتی ہے۔ ان اصولوں میں سے اکثر اپنے معانی کھو بیٹھے ہیں اور ان کی کسوٹیاں ہنگاموں کا شکار ہو چکی ہیں۔ اور ان کا وجود معاہدوں اور ذہنوں میں نظریاتی پہلوؤں، اطلاعی یا تقریری وتحریری پیش کشوں میں بند ہو کر رہ گیا ہے جو قوموں اور ان کے ماتحتوں کی صورت میں ہوتی ہیں۔

رہا واقع میں تو بڑی حکومتوں یا قومی پارٹیوں کے مصالح میں ہمیشہ عملی صورت میں قائم ہیں۔ بلکہ ان میں بعض حکومتیں اپنے علاقوں کے اندر یا افریقہ میں اپنے آباد کردہ علاقوں میں مادی تمیز کے بھیانک رنگوں میں اس کا استعمال کرتی ہے۔

المطلب الثانی...... وہ ذمہ داری جو اسلامی حکومت کے امتیازات اور اہداف کی حیثیت پر قائم ہے

تمہید...... ۸۶ اسلام کا عالمی سلامتی کی حفاظت کرنا اور اسے مستحکم کرنا، اور اس کا اپنی سلامتی والی دعوت کو پھیلانے کا آرزومند ہونا اور اس

---

❶ ......رواه البيهقي عن جابر بن عبدالله وقال: في اسناده بعض من يجهل ولا حمد عن ابي نضرة في معناه (الترغيب والترهيب ۶۱۲/۳، مجمع الزوائد ۲۶۶/۳-۲۷۳) ❷ رواه احمد والطبراني في الاوسط عن ابي هريرة (مجمع الزوائد ۲۵۱/۱۰) ❸ هذا معنى حديث رواه الفضل بن عباس (الكامل ابن الاثير ۱۵۴/۲) ❹ الدكتور عبدالحميد متولي حواله سابقه ص ۸۲۳۔ ❺ اخرجه رزين عن يحيىٰ بن سعيد رحمه الله عليه (جامع الاصول: ۴۶۹/۴)

کا بشری وحدت کے بارے میں فکر کرنے سے ایک ایسا عالمی نظام بنتا ہے جو معاشرہ میں اپنی تعلیمات کے ذریعے رہنمائی کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے کہ اس کی لوگوں کے لئے انسانی نظر تنگ قومی حدود، جنس، رنگ اور وطن کے تعصّبات کی پابندیوں کے اوپر سے گزر جاتی ہے کیونکہ اس کا اصل آسمانی پیاموں کے بارے میں ایک دین کا اعتقاد رکھنے سے بردباری کی محبت بھری فضا پھیلتی ہے۔ رہا اس میں جہاد کا مشروع ہونا تو وہ ضرورت یا حاجت کی حد تک ہے جیسے عقیدہ، دعوت اور عبارت کی آزادی کا دفاع یا کمزوروں سے ظلم دور کرنا یا زمین میں برپا فتنہ وفساد کو ختم کرنا، اسی بنا پر اسلام دست درازیوں اور استعمار کی ان جنگوں کا مقابلہ کرتا ہے جو اقتدار کے علاقوں کو فتح کرنے یا عالمی منڈیوں پر قبضہ کرنے کی غرض سے ہوں۔ مسلم حکومت کی ذمہ داری ہے کہ ہر اس میدان میں مخلص حکومتوں کے ساتھ تعاون کرے جو انسانی ترقی اور بشریت کے لئے خیر سگالی کو ثابت کرنے کی خدمت میں کھلا ہے۔ جس کی وضاحت ہماری اس گفتگو سے ہوگی جو بیرونی دائرہ میں حکومت کی ذمہ داریوں سے متعلق ہے:

ا۔ غیر مسلم مخلصین کے ساتھ تعاون...... اس سلسلہ میں اسلام میں غیر مسلم وناداروں کے ساتھ اسلامی حکومت کا تعاون کا برتاؤ کرنے میں کوئی حرج نہیں خواہ وہ اہل کتاب ہوں یا دیگر مذاہب کے پیروکار ہوں جو مشترکہ بھلائی کو ثابت کرنے اور مصالح عامہ کا دفاع کرنے کی غرض اور عدل قائم کرنے، امن عام کرنے، خونریزی سے حفاظت، مقدس مقامات کی بے حرمتی سے حفاظت کے لئے ہو اگر چہ یہ تعاون ایسی شرطوں پر جن میں کچھ بے جا طرفداری نمایاں ہو ہی ہو، اس عمدہ مثال پر عمل کرتے ہوئے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح حدیبیہ کے موقع پر ہمارے لئے مقرر کیا ہے۔

اللہ کی قسم! ”اگر قریش مجھ سے صلۂ رحمی کرنے اور اللہ تعالیٰ کی حرمتوں کی تعظیم کرنے کی خاطر کوئی خطہ ارض مانگتے تو میں وہ بھی ان کو دے دیتا۔“ ❶

جس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید نے ہمارے لئے دعوت کا ڈھنگ اور طریقہ کار مقرر کیا ہے جسے دلیل وبرہان کے ذریعے دعوت دینا قرار دیا ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”اپنے رب کے راستے کی طرف حکمت اور اچھی نصیحت کے ذریعے بلاؤ“۔ النحل ۱۶/ ۱۲۵

اور ہم سے مطالبہ کیا ہے کہ جب مشرکین اور بت پرست دارالاسلام میں مقیم ہونے اور اپنے محفوظ علاقے تک منتقل ہونے میں ان کی رعایت وحفاظت کریں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد پاک ہے۔

اور اگر مشرکین میں سے کوئی شخص پناہ مانگ کر تمہارے پاس آنا چاہے (تا کہ اللہ کا کلام سنے) تو اسے پناہ دے دو یہاں تک کہ وہ اللہ کا کلام سن لے پھر اسے اس کے محفوظ مقام تک پہنچا دو۔ التوبۃ ۹/ ۶

اسی طرح قرآن نے مسلمانوں کے اوروں کے ساتھ تعلق کی حد بندی بھی کی ہے اور اسے صلح کے بدلے صلح قرار دیا ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”اگر وہ صلح آشتی کے لئے مائل ہوں تو آپ بھی اس کے لئے مائل ہو جائیں اور بھروسا اللہ پر رکھیں۔“ الانفال ۸/ ۶۱

”پھر اگر وہ تم سے کنارہ کش رہیں اور تم سے جنگ کرنے سے باز رہیں اور تمہاری طرف صلح وآشتی کا پیام بھیج دیں تو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے ان پر کوئی سبیل نہیں رکھی۔“ النساء ۴/ ۹۰

بلکہ قرآن نے تو مسلمانوں کو اس بات پر آمادہ کیا ہے کہ غیر مسلموں سے ان کا موقف، نیکی، مہربانی، عدل، گستری اور انصاف پسندی والا ہونا چاہئے ارشاد عز وجل ہے: جو لوگ دین کے معاملہ میں تم سے نہیں لڑے اور نہ تمہیں تمہارے گھروں سے نکالا اللہ تعالیٰ تمہیں ان سے نیکی اور انصاف کرنے سے نہیں روکتا اللہ تعالیٰ تو انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔ الممتحنۃ ۶۰/ ۸

❶......نیل الاوطار ۸/ ۳۴، سنن ابی داؤد ۳/ ۱۱۳

۸۸.....اس بات پر روشنی ڈالنے کے لئے کہ شرعاً غیر مسلموں سے تعاون کرنے میں کوئی مانع نہیں اسلام دوسرے مذاہب کے بارے میں اسلام کے موقف کی تعیین ہے۔

بات کا حاصل یہ ہے: آسمانی مذاہب سے اسلام کا تعلق یا تصدیق والا اوراس کی پہلی صورت میں اقرار کلی والا ہے یا اس کے بعض اجزاء کی تصدیق اوراس کی موجودہ صورت پر جو کیفیت طاری ہے اس کی تصحیح والا ہے یہی اس کا طریقہ کار ہر رائے اور عقیدہ اور ہر مذہب اور ملت کے سامنے ہے یہاں تک بت پرست مذاہب سے اسلام کا تعلق انصاف، بصیرت، بحث مباحثہ تشفی اور تجزیہ کرنے کی چھاپ والا ہے جیسا کہ قرآن کا ان کے ساتھ برتاؤ اور حال ہے۔ ❶

بے شک اہل کتاب (یہود ونصاریٰ) دینی سرچشمہ اور عقیدہ کے اصول میں مسلمانوں کے ساتھ ملتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں ہے"اس نے تمہارے لئے دین کا وہی طریقہ مقرر کیا ہے جس کا حکم اس نے نوح کو دیا تھا اور جسے (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم!) اب تمہاری طرف ہم نے وحی کے ذریعے سے بھیجا ہے اور جس کی ہدایت ہم ابراہیم علیہ السلام اور موسیٰ علیہ السلام اور عیسیٰ علیہ السلام کو دے چکے ہیں اس تاکید کے ساتھ کہ قائم کرو اس دین کو اوراس میں متفرق نہ ہو جاؤ۔ (الشوریٰ ۴۲/ ۱۳) (شاہ ولی اللہ) دہلوی فرماتے ہیں: معلوم ہونا چاہئے کہ دین کی اصل ایک ہے جس پر انبیاء علیہم السلام کا اتفاق ہے اختلاف ہے تو شریعتوں اور طریقوں میں ❷ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میری اور مجھ سے پہلے انبیاء کی مثال اس شخص کی طرح ہے جس نے کوئی کمرہ بنایا جسے اس نے بہت خوب اور سنوار کر تعمیر کیا صرف ایک اینٹ کی جگہ چھوڑ دی اب لوگ اس کے اردگرد گھوم کر تعجب سے کہنے لگے:"بھئی تم نے یہ اینٹ کیوں نہیں رکھی، سو وہ اینٹ میں ہوں میں ہی خاتم النبیین ہوں" ❸ اصل دینی وحدت سے چھوٹ کر کئی اہل کتاب نے ایمان کی طرف آنے میں جلدی کی جیسا کہ قرآن مجید کی میں بیان ہے"حق یہ ہے کہ جو بھی اپنی ہستی کو اللہ کی اطاعت میں سونپ دے اور عملاً نیک روش پر چلے اس کے لئے اس کے رب کے پاس اس کا اجر ہے اور ایسے لوگوں کے لئے کسی خوف یا رنج کا کوئی موقع نہیں۔" البقرۃ ۲/ ۱۱۲

یقین جانو کہ نبی عربی کو ماننے والے ہوں یا یہودی عیسائی یا صحابی جو بھی اللہ تعالیٰ اور روز آخر پر ایمان لائے گا اور نیک عمل کرے گا اس کا اجر اس کے رب کے پاس ہے اور اس کے لئے کسی خوف اور رنج کا موقع نہیں ہے۔ البقرۃ ۶۲

اور اسی سے ملتی جلتی آیت آل عمران ۱۱۳، ۱۱۴ میں ہے) اگرچہ اسلام یا قرآن"اس سے پہلے کی کتابوں کی تصدیق کرنے اور ان کے مضامین کا محافظ" (المائدہ ۵/ ۴۸) بن کر آیا پھر بھی اہل کتاب وغیرہ میں سے کسی کو اسلام قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد عظیم ہے"آپ کہہ دیجئے اے اہل کتاب! آؤ اس بات کی طرف جو ہمارے اور تمہارے درمیان برابر ہے اور وہ یہ کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی عبادت و پکار نہیں کریں گے اور نہ اس کے ساتھ کسی کو شریک کریں گے اور نہ ہم میں سے کوئی اللہ کے سوا کسی کو اپنا رب بنائے، اس دعوت کو قبول کرنے سے اگر وہ منہ موڑیں تو صاف کہہ دو کہ گواہ رہو کہ ہم تو مسلم ہیں۔ آل عمران ۳/ ۶۴

۸۹.....اہل کتاب کے علاوہ وہ لوگ تو اسلام کا ان کے مذاہب سے تعلق کی حد بندی اس حد تک ہے کہ ان میں جو حق، بھلائی اور اچھے طریقے کی بنیادی باتیں کہیں انہیں باقی رکھا جائے اور ان میں جو باطل، شر اور بدعت کے عناصر نہیں انہیں دور کیا جائے۔ ان سے سلامتی کا تعاون اس دلیل سے ممکن ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے معاہدہ کرنے کو قبول کیا اور ان سے اہل کتاب جیسا معاملہ کیا،"اور مجوسیوں کے متعلق فرمایا: ان سے اہل کتاب جیسا برتاؤ کرو" ❹ اسی طرح مدینہ منورہ ہجرت کے دوران عبداللہ بن ارقط (یا اریقط) سے رسول

---

❶..... دیکھئے ڈاکٹر محمد عبداللہ دراز کی بحث" (موقف الاسلام من الادیان الاخری وعلاقتہ بھا) جسے انہوں نے لاہور میں اسلامیات کی عالمی مجلس پاکستان جنوری ۱۹۵۸ء میں بھیجا تھا اور مجلہ لواء الاسلام کے گیارہویں نمبر میں شائع ہوئی ہے سال گیارواں ہے۔ ❷حجۃ اللہ البالغۃ ۱/ ۸۶ ❸رواہ البخاری عن ابی ھریرۃ (صحیح البخاری: ۲۵/۵) ❹رواہ الشافعی عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ (نیل الاوطار ۵۶/۸).

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدد لی حالانکہ وہ مشرک تھے (حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: میں نے کسی کی کتاب میں ان کا ذکر صحابہ میں نہیں دیکھا صرف ذہبی نے تجرید میں ان کا ذکر کیا ہے، اور عبدالغنی المقدسی نے اپنی کتاب ''السیرۃ'' میں اعتماد سے لکھا ہے کہ ان کا اسلام لانا مشہور نہیں یہی بات نووی نے تہذیب الاسماء میں ان کی پیروی میں نقل کی ہے۔ الاصابہ ۳/۵۰ اط، دارالفکر

انہیں اس بات کے لئے اجرت دے کر ساتھ لیا کہ وہ آپ کو اور آپ کے ساتھی ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو مدینہ جانے والے پوشیدہ راستوں سے آگاہ کریں گے اور سب معاملہ ان سے پوری طرح اطمینان کے بعد طے پایا، ❶ اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سراقۃ بن مالک بن جعشم (بعد میں اسلام لائے۔ الاصابہ ۲/۳۰۴) سے مطالبہ کیا کہ وہ آپ کے اور آپ کے ساتھی کی اطلاع کسی کو نہیں کریں گے اور آپ علیہ السلام نے انہیں امان دی اور ان کے لئے استغفار کیا جس کا انہوں نے سوال کیا تھا، ❷ اسی طرح آپ علیہ السلام نے حنین کے موقع پر صفوان بن امیۃ (جو اس وقت مشرک تھے) سے کئی زرہیں عاریتاً (مانگنے پر) لیں اور اسی طرح اسی معرکہ میں جہاد میں شرکت کے لئے مشرکین کی ایک جماعت کی مال غنیمت سے تالیف قلبی کر کے ان سے امداد لی۔ ❸

اس کو بنیاد بناتے ہوئے فقہاء حنفیہ، شافعیہ زیدیہ اور ھادویۃ نے ❹ جنگ میں کفار اور مشرکین سے مدد لینے کو جائز قرار دیا ہے جس کی دلیل یہ حضرات یہود بنی قینقاع سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امداد لینے کو پیش کرتے ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں غنیمت میں سے معمولی حصہ بھی دیا تھا۔ ❺ اور یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ حنین میں صفوان بن امیۃ سے مدد لی، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ خوشخبری سنائی کہ مسلمانوں سے رومیوں کی صلح ہوگی اور دونوں مل کر مسلمانوں کے دشمن کا مقابلہ کریں گے۔ منافقین اور اوباشوں سے امداد لینے پر فقہاء کا اجماع ہے۔ کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن ابی اور اس کے (منافق) ساتھیوں ❻ سے مدد لی تھی۔

خلاصہ یہ رہا کہ اسلام بھلائی، عدل، نیکی، امن اور قابل احترام چیزوں وغیرہ کی حفاظت کی راہ میں تعمیری تعاون کو مستحکم کرنے کے لئے غیر مسلموں سے اچھے تعلقات قائم کرنے کی کوشش کا ایک لحظہ بھی ضائع نہیں کرتا۔

۲.....اسلام کی دعوت دینا

۹۰.....اسلام نہ کم ہمت ہے اور نہ الگ تھلگ رہنے والا ہے جیسا کہ بعض مغربی مصنفین کا گمان ہے حالانکہ حق، بھلائی اور عقیدۃ توحید کی دعوت دینا ارکان اسلام میں سے ایک بنیادی رکن ہے اور اس دعوت میں سرگرمی ہر دور اور جگہ کا جاری فریضہ ہے اسی بنا پر اللہ تعالیٰ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا پیام پہنچانے کا حکم دیتا ہے جیسا کہ ❼ داعیوں کو تیار کرنے کی ذمہ داری میں واضح ہوا ہے۔ اور یہ کہ آپ علیہ السلام اس تبلیغ میں بھرپور کوشش کریں اللہ تعالیٰ کا ارشاد کریم ہے۔ ''اور اس قرآن کو لے کر کافروں کے ساتھ زبردست جہاد کرو۔'' (الفرقان ۲۵/۵۲) اس مقصد کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اطراف میں داعیوں کو بھیجتے تھے جیسا کہ میں وضاحت کر آیا ہوں،'' اور قرآن ایمان والوں کو اس دعوت کی ترغیب دیتا ہے، اور اس سے بہتر کس کی بات ہوگی جو اللہ کی طرف بلائے۔'' فصلت ۴۱/۳۳

بلکہ آخرت کے گھر میں کامیابی کو انہی داعیوں پر موقوف قرار دیتا ہے ''تم میں سے ایک جماعت تو ایسی ضرور ہونی چاہئے جو نیکی کا حکم کریں، برائی سے روکیں اور یہی لوگ کامیاب ہیں۔'' آل عمران ۳/۱۰۴

---

❶.....سیرة ابن هشام المجلد الاول: ۴۸۸۔ ❷حواله سابقه ۴۸۹۔ ❸سبل السلام ۴/۵۰۔ ❹ تفصیل کے لئے ''جہاد'' دیکھئے۔ اس بات کو پیش نظر رکھتے ہوئے کہ سربراہی اور پرچم مسلمانوں کا ہوگا نہ کہ اوروں کا۔ ❺اخرجه ابو داؤد فی المراسیل واخرجه الترمذی عن الزهری مرسلا (نیل الاوطار ۷/۲۲۳)۔ ❻نیل الاوطار ۷/۲۲۳، سبل السلام ۴/۴۹ البدائع ۷/۱۰۱، مغنی المحتاج: ۴/۲۲۲، البحر الزخار ۵/۳۸۹، المیزان للشعرانی ۲/۱۸۱ الانصاح لابن هبیرة ص ۴۳۸۔ ❼ر: ف/۷۰۔

قسم ہے زمانے کی، انسان نقصان میں ہے سوائے ان لوگوں کے جو ایمان لا کر نیک اعمال کرتے رہے اور آپس میں حق بات اور صبر کی تلقین کرتے رہے۔ العصر ۱۰۳۔۱۔۳

۹۱......اس میدان میں حکومت اسلامیہ کی یہ بھی اصلی ذمہ داری ہے کیونکہ اس حیثیت میں حکمران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت کی نمائندگی کرتا ہے جیسا کہ خلفاء راشدین اور ان کے بعد کے حکمران کیا کرتے تھے۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے خطبہ میں فرمایا:

میں نے اپنے گورنر اس لئے نہیں بھیجے کہ وہ تم پر ٹیکس لگائیں اور تمہارے اموال چھینیں بلکہ تمہیں تمہارا دین اور تمہارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سکھانے کے لئے بھیجا ہے سو جن کے ساتھ اس طرح کا کوئی برتاؤ ہوا ہو تو وہ میرے سامنے اپنا مقدمہ پیش کرے میں اس سے بدلہ دلواؤں گا، تو حضرت عمرو بن العاصی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہنے لگے: اگر کوئی شخص رعایا کے کسی فرد کو تادیباً سزا دیتا ہے تو آپ اس سے بھی بدلہ دلوائیں گے؟ آپ نے فرمایا: اس ذات کی قسم! جس کے قبضہ میں میری جان ہے میں اس سے بھی بدلہ دلواؤں گا، میں نے خود دیکھا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ذات سے بدلہ دلواتے تھے۔'' ❶

علامہ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ کی طرف بلانا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے تبلیغ کرنا آپ کی فلاح پانے والی جماعت کا شعار اور علامت ہے اور آپ کے ان متبعین کا نشان ہے جو علماء ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے'' آپ کہہ دیجئے! یہ ہے میرا راستہ، میں اللہ کی طرف بلاتا ہوں، میں خود بھی پوری روشنی میں اپنا راستہ دیکھ رہا ہوں اور میرے ساتھی بھی، اور اللہ پاک ہے اور شرک کرنے والوں سے میرا کوئی واسطہ نہیں۔ ❷ یوسف: ۱۲/۱۰۸

یہاں ایک اور آیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیرو حکام اور افراد پر دعوت کی ذمہ داری کی وضاحت کرتی ہے کیونکہ اس میں خطاب عمومی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

اور یہ قرآن میری طرف بذریعہ وحی بھیجا گیا ہے تا کہ تمہیں اور جس جس کو یہ پہنچے سب کو متنبہ کروں۔ الانعام ۶/۱۹

یعنی تمہیں ڈراؤں اور عرب وعجم میں سے جس جس کو یہ قرآن پہنچے سو ڈرانا سننے والے کو اور جسے سننے والا پہنچائے عملی ہو۔ جس کی تاکید نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی سے ہوتی ہے'' اللہ تعالیٰ اس شخص کو خوش وخرم رکھے جس نے میری بات سن کی محفوظ رکھی اور اسے اس شخص تک پہنچایا جس نے اسے نہیں سنا، بہت سے دین کی سمجھ والی بات کو یاد رکھنے والے دین کی سمجھ بوجھ والے نہیں ہوتے۔

'' اور بسا اوقات پہنچانے والے سے جسے پہنچائی جائے وہ زیادہ دینی سوجھ بوجھ والا ہوتا ہے'' ❸

فقیہ کی ذمہ داری بہت اہم ہے جو دعوت وتبلیغ میں عقل وحافظہ کی نمائندگی کرتی ہے اسی بنا پر آپ علیہ السلام نے فرمایا: دین میں سمجھ بوجھ سے افضل کسی چیز سے اللہ کی عبادت نہیں کی گئی یقیناً ایک فقیہ شیطان کے لئے ہزار عابدوں سے بھاری ہے ہر چیز کا ایک ستون ہوتا ہے اور دین کا ستون فقہ۔ (دینی سمجھداری) ہے۔ ❹

۳: دشمنانِ اسلام کے شبہات کا ازالہ

۹۲......حکمرانوں کی سب سے اہم ذمہ داری دین اور اس کے عقائد کی حفاظت کرنا، شبہات کی وضاحت، اشکالات کو حل، الزامات کا

---

❶......جامع الاصول: ۴/۴۶۷، سیرة عمر بن الخطاب: ۱/۲۲۶۔ ❷اعلام الموقعین ۱/۸، ط السعادة۔ ❸حدیث متواتر رواہ الترمذی وغیرہ من اصحاب السنن عن ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ (النظم المتناثر عن الحدیث المتواتر للعلامہ جعفر الحسنی الکتانی) ❹رواہ الطبرانی فی الاوسط والبیہقی فی شعب الایمان عن ابی ہریرة (الفتح الکبیر)

جواب اور بدعات کی جعلسازی کا توڑ کرنا ہے۔جیسا کہ ماوردی نے حاکم کی ان ذمہ داریوں میں ذکر کیا ہے جنہیں میں پہلے بیان کر چکا ہوں جس کا طریقہ کار یہ ہے کہ مخصوص علماء تیار کئے جائیں اور اسلامی علاقوں میں داعیوں کو پھیلا دیا جائے۔تا کہ اتنے واجب کو قائم کیا جائے جو کافی ہو۔نووی اپنی کتاب ''منہاج'' میں لکھتے ہیں'' یہ بات فرض کفایۃ سے تعلق رکھتی ہے کہ دین میں ہونے والے اشکالات کو حل کیا جائے ❶''شبہات کو رفع کیا جائے اور علمی دلائل قائم کئے جائیں''❷شارح اس میں اضافہ کر کے فرماتے ہیں: رہی آج کل کی صورت حال تو اس میں بدعت کا طوفان جوش پر ہے اس کا منہ توڑ جواب دینے کا کوئی راستہ نہیں۔

لہٰذا ایسا سلسلہ تیار کرنا ضروری ہے جس کے ذریعہ برحق بادشاہ کی طرف بلایا جائے اور شبہ کا ازالہ کیا جائے، پس عقلی دلائل میں مشغول ہونا اور شبہ کا حل کرنا فرض کفایہ امور میں سے ہوا۔

المبحث الرابع ......حکومت کے تحفظات اور خارج میں اس کے استثنائات

۹۳:تحفظ سے مراد......حکومت اور اس کے ماتحت اداروں کی امتیازی حیثیت کا احترام کرنا اور اس کے کسی نمائندہ پر دست درازی نہ کرنا یا دوسری حکومتوں میں عدالتی اختیار کے ماتحت کرنا اور امتیازی حیثیت کے ٹیکسوں سے اسے سبکدوش کرنا۔تحفظ کی بنیاد حکومتوں کی سربراہی کا احترام ہے جدید حکومت کے ظاہر ہونے سے پہلے قدیم دور میں تحفظات پائے جاتے تھے جن کی نسبت اظہار تعلق کے اصولوں کی طرف ہوتی تھی۔

پھر موجودہ دور میں حکومتی قانون کے اصولوں اور حکومتی تعلقات کی طرف کی جانے لگی۔

اس فصل پر گفتگو دو مطلبوں میں ہوگی۔

المطلب الاول......جن امور کو تحفظات اور استثنائات شامل ہیں:

۹۴......عرف، اظہار تعلق (مجاملہ) اور اسلامی اخلاق واصولوں کے مطابق حکومت کے لئے مقرر تحفظات اور استثنائات مندرجہ ذیل امور کو شامل ہیں۔

الف:حکومت کی امتیازی حیثیت......دوسری غیر مسلم حکومتوں کے معاملات سے کسی قسم کا تعرض (چھیڑ چھاڑ) نہ کیا جائے جب تک ان کی طرف سے مسلمانوں یا ان کے علاقوں اور ان کی مصلحتوں پر کوئی زیادتی نہ پائی جائے۔اس لئے کہ جنگ ان سے ہوگی جو ہم سے لڑیں گے، دست درازی ہے تو صرف ناانصافوں پر''❸اللہ تعالیٰ کا ارشاد عظیم ہے'' اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں اور زیادتی نہ کرو اللہ تعالیٰ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔''البقرۃ ۲/۱۹۰

مسلمانوں کے غیر مسلموں سے تعلقات میں اصل صلح ہے نہ کہ جنگ۔❹

غیر مسلم حکومت کی امتیازی حیثیت اپنے علاقوں میں یا اس کا کوئی نمائندہ اسلامی نظام عدالت یا ٹیکس والے نظام کے سامنے سرنگوں نہیں ہوتا اس لئے کہ اسلامی حکومت کا دار الحرب پر کوئی اقتدار و اختیار نہیں۔

البتہ جب ❺اجنبی حکومت کا سربراہ یا اس کے مقربین میں سے چند لوگ دار الاسلام میں ہوں تو اس پر اسلامی شریعت لاگو ہوگی اور انہیں

---

❶......اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی واجب صفات اور جو ان میں سے محال نہیں کے اثبات پر قطعی دلائل قائم کرنا، اسی طرح نبوتوں اور رسولوں کی صداقت کو ثابت کرنے پر دلائل قائم کرنا اور جو امور شرع میں آئے ہیں جیسے حساب آخرت، میزان وغیرہ۔❷مغنی المحتاج ۴/۲۱۰۔❸رسالۃ القتال لابن تیمیۃ ص ۱۱۸، زاد المعاد لابن قیم ۲/۵۸۔❹ر: جہاد۔❺پردیسی واجنبی حکومت سے مراد وہ حکومت ہے جو دار الحرب میں ہو، رہی اسلامی حکومتیں تو وہ ایک دوسرے کے لئے اجنبی اور پردیسی نہیں۔

اسلامی فیصلے کے سامنے جھکنا پڑے گا۔ برخلاف اس کے جو آج کل حکومتی اصطلاح میں فیصلہ کیا جاتا ہے اس لئے کہ اسلام حاکم اور محکوم میں کوئی فرق نہیں کرتا۔

ہمارے علاقے میں طالب امان جونہی داخل ہوا تو اس نے اسلام کے احکام کا التزام کرلیا اس غیر مسلم کے خلاف مقدمہ درج کروانے میں کوئی حرج نہیں جس سے دارالاسلام میں کوئی جرم ہوگیا ہو کیونکہ شریعت میں فیصلے کی بنیاد عدل وانصاف ہے خواہ دشمنوں کے ساتھ ہو۔ رہا یہ خوف کہ مشکوک بنا دینا دبانے کا ذریعہ بن جائے گا تو یہ بے موقع خوف ہے اس لئے کہ دبانے کے اور کئی وسائل واسباب موجود ہیں جو مشکوک ہونے سے زیادہ تیز اور کارگر ہیں۔ ❶ البتہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ دارالاسلام میں مستأمن (طالب امان) کو کسی ایسے جرم پر سزا دینے کو جائز نہیں رکھتے جس کا تعلق جماعت کے حقوق سے ہو۔ رہا وہ جرم جس کا تعلق افراد کے حق سے ہو تو اس پر اسے سزا دی جائے گی۔ ❷ اگر ہر اسی حکومت کے سربراہ سے دارالاسلام میں کوئی جرم نہ ہوا ہو تو وہ امان میں ہے اس کی شخصیت مال، خاندان، پیروکاروں اور مقربین سے کسی قسم کا تعرض نہ کیا جائے۔

ب: کشتی اور ہوائی جہاز......امن فراہم کر کے دارالاسلام میں پردیسی کشتیوں، اور ہوائی جہازوں سے فائدہ اٹھایا جائے یہ استعمال اس وقت تک رہے گا جب تک ان سے کوئی مخالف واقعات رونما نہ ہوں تو اس وقت اسلامی عدالت کے سامنے جھکنا پڑے گا۔

ج: ایجنسیاں اور ادارے......سابقہ حکم، ایجنسیوں اور اداروں پر لگے گا جیسے پرواز کے دفاتر، اسکول، اسپتال تعلیمی وفود، مطالعاتی علمی مراکز، نفع حاصل کرنے کی کمپنیاں وغیرہ والے وہ ادارے جو اسلامی علاقے میں قائم ہیں اور ان کا دینی، علمی، انسانی یا ورزشی فائدہ عام ہو۔

د: سیاسی وحدتیں......جیسے دفاتر، سیاسی کمیٹیاں، وزیر خارجی، تجارتی وفود، اجنبی نظاموں اور مصالح کے نمائندے، ان کے لئے بھی سابقہ انداز میں اتنا شخصی اور دفاعی تحفظ فراہم کیا جائے جس سے امن وامان مل جائے۔ ❸

ھ: سفارتیں......اجنبی سفارت کے مقام کو امان کے حکم کی وجہ سے خود قاصدوں ❹ اور سفیر کو تحفظ ہے۔ رہی اسلامی سفارتیں اور ان کے نمائندے تو اسلامی علاقوں میں وہ کسی حالت میں بھی مستأمن (طالب امان) نہیں بلکہ ان پر وہی باقی احکام لاگو ہوں گے جہاں دارالاسلام میں مقیم مسلمانوں پر لگتے ہیں۔

المطلب الثانی......تحفظات اور استثنات کی قسمیں

۹۵......اجنبی حکومتیں، ان کے نمائندے اور پیروکاران تحفظات سے فائدہ اٹھائیں گے جو قاصدوں اور سفیروں کے لئے مقرر ہیں اور وہ شخصی اور مالی تحفظ ہے۔

پہلی قسم جانوں، خاندان، مقربین اور پیروکاروں کے لئے چھیڑ چھاڑ کی حرمت کا فیصلہ کرتی ہے جو امان کے قاعدے پر عمل ہے جب کہ دوسری ان مملوکہ اموال کی عدم ماتحتی کا فیصلہ کرتی ہے جو اجنبی حکومتوں کے ہوں اور جو اغراض عامہ کو مخصوص کرنے والے ہوں اور دارالاسلام میں ٹیکس کے نظام کے لئے موجود ہوں۔ کیونکہ ٹیکس کی مقرری حکمران کے اندازہ کے ماتحت ہے اسے اختیار ہے وہ ٹیکس کے شامل ہونے کو مقرر کرے یا مخصوص دائرہ میں اسے منحصر کرے۔

---

❶..... التشریع الجنائی الاسلامی ۱/۳۲۳۔۳۲۵۔ ❷ اس بحث کی تفصیل کے لئے مؤلف کی کتاب ''دارالاسلام ودارالحرب والتمثیل السیاسی فی الاسلام'' ملاحظہ ہو۔ ❸ ر: امان اور سابقہ دونوں موضوع۔ ❹ ر: التمثیل السیاسی۔

رہی عدالتی حفاظت تو اس میں اسلام اس حکومتی عرف واصطلاح سے مختلف ہے جو قائم ہے لہٰذا اجنبی مستأ منین کو شریعت کی عملی تشکیل یا مقامی عدالتی فیصلے کے سامنے سرنگوں ہونے سے مستثنیٰ قرار نہیں دیا جائے گا۔

سوم......استثنائات

۹۶......کبھی مذکورہ تحفظ بعض حالتوں میں کسی استثناء پر منطبق نہیں ہوتا جس کی مندرجہ ذیل صورتیں ہیں:

الف: تجارتی سرگرمی یا خاص ملکیت......جب اجنبی حکومت تجارت یا صنعت کے میدان میں کوئی سرگرمی قائم کرے یا دارالا سلام کی زمینوں میں اس کی خاص ملکیتیں ہوں تو اس سرگرمی یا ملکیت کو اس ٹیکس والے نظام کے ماتحت کرنا ممکن ہے جو تمام اہل وطنوں پر منطبق ہے اس عتبار سے کہ حکومت اپنی اس معنوی امتیازی حیثیت کی نمائندگی نہیں کر رہی جو حکومتی کھیتوں میں تعاون کے قصد سے خاص استثنائات کا تقاضا کرتی ہے۔ کیونکہ اسلام میں ٹیکس کو چھوڑنے کے سلسلہ میں حکمران کے اندازے کی طرف رجوع کیا جائے گا جیسا کہ میں نے ذکر کیا ہے۔

ب: حکومت کی رضامندی کی حالت......اسی طرح بداہتاً حکومت کی موافقت کی حالت میں یا اپنے مال، ملکیتوں اور تصرفات کی علاقائی ٹیکس والے نظام کی ماتحتی فرمانبرداری قبول کر لینے کی حالت میں تحفظ اٹھالیا جاتا ہے کیونکہ رضامندی کا اصول جو اصل میں ہر امر کے التزام میں شرط ہے وہ قائم ہے اور جہاں رضا پائی جائے وہاں کوئی نزاع اور جھگڑا نہیں رہتا۔

المبحث الخامس......اسلامی حکومت کی حالت کی تبدیلی، اس کا زوال اور اس کے اثرات

۹۷......جیسے عام طور پر دوسری حکومتوں کے ساتھ ہوتا ہے اسی طرح کبھی اسلامی حکومت پر بھی تغیرات طاری رہتے ہیں جو اس کی سیاسی یا علاقائی ساخت پر اثر انداز ہوتے ہیں اگرچہ مسلمانوں کے قبضہ میں اس کا اصلی ڈھانچہ باقی رہتا ہے اور کبھی اپنے بعض علاقوں سے جزوی یا کلی (مکمل) طور پر حکومت ختم ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے یہ بنتی ہے کہ دشمن زمین کا کوئی ٹکڑا غصب کر لیتا ہے یا زبردستی اس پر قبضہ جما لیتا ہے۔ اس بحث کو آئندہ دو مطلبوں میں بیان کیا جائے گا۔

المطلب الاول: اسلامی حکومت کی حالت کی تبدیلی

حکومت کی تبدیلی حالت کی دو قسمیں ہیں: کبھی کبھار اندرونی نظام حکومت میں یا حکومت اسلامیہ کی قانونی ساخت میں تبدیلی واقع ہو جاتی ہے لیکن حکومت کی امتیازی حیثیت اور دوسری حکومتوں کی نسبت اس کی پابندیوں کا سلسلہ باقی رہتا ہے جس کی تکمیل تین میں سے ایک حالت کے ساتھ ہوتی ہے۔

۹۸......پہلی قسم: اندرونی سیاسی نظام میں ڈھانچہ کی تبدیلی

الف۔ انقلاب......یہ ایسی باقوت وطاقت والی مسلح جماعت کا حکم، اقتدار اور سابقہ حکام کو ہٹانے پر غلبہ ہے میں نے حکومت کے اعتراف کی بحث میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ جو امامت وحکومت قہر وغلبہ کی وجہ سے مل جاتی ہے، اسے استثناء حاصل ہے۔ اس کا مطلب جیسا کہ (حضرت شاہ ولی اللہ) دہلوی رحمۃ اللہ علیہ (۱) نے فرمایا: ایسے شخص کا لوگوں پر غلبہ جس میں امامت کی شرائط جمع ہوں تو اس کا اقتدار ان

(۱)......ر: التمثيل السياسي۔

لوگوں پر نبوت کی خلافت کے بعد باقی خلفاء کی طرح ہوگا۔ پھر اگر کوئی نااہل غلبہ پالے تو وہ اسے دست برداری میں جلدی نہیں کرنی چاہئے۔ کیونکہ اس کی دست برداری جنگوں اور کٹھن حالات کے تصور کے بغیر ممکن نہیں۔ اور اس میں مصلحت سے بڑھ کر فساد ہے۔ ایسے لوگوں کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا: کیا ہم ان کی بیعت توڑ نہ دیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہیں جب تک وہ تم میں نماز قائم رکھیں اور فرمایا: البتہ اگر تمہیں واضح کفر نظر آنے لگے، اس میں تمہارے پاس اللہ کی طرف سے برہان ہے۔ ❶

۲۔ خانہ جنگی ..... کبھی مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑتے ہیں جن میں سے ایک دوسرے پر غالب آجاتا ہے یوں زبردستی اور غلبہ کی وجہ سے اسے اقتدار اعلیٰ کا عہدہ مل جاتا ہے جیسے سابقہ انقلاب کی حالت میں تھا۔

۳۔ بغاوت ..... بغاوت، انقلاب سے مختلف ہے۔ انقلاب عموماً اندرونی طور پر مسلح قوت یا لشکر کی صورت میں ہوتا ہے جب کہ بغاوت کا دائرہ وسیع ہے یہ عوامی ہوتی ہے اور ایک جماعت کی حکمرانوں سے ناراضگی سے پیدا ہوتی ہے فقہاء اسلام نے بعض حالات میں حکام کے خلاف بغاوت کو جائز قرار دیا ہے۔ ❷ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اگر خلیفہ ضروریات دین میں سے کسی ضروری امر کا انکار کر کے کفر کرے تو اس ❸ سے جنگ کرنا جائز بلکہ واجب ہے ❹ ورنہ نہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت اسے مقرر رہنے کی مصلحت فوت ہوگئی بلکہ قوم کو اس کے فساد کا خوف ہے (اس سے جنگ جہاد فی سبیل اللہ ہے) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مسلمان شخص پر پسندیدہ وناپسندیدہ بات میں اطاعت فرمانبرداری لازم ہے جب تک اسے کسی گناہ کا حکم نہ دیا گیا ہو اگر ایسی صورت حال ہو تو نہ سنا جائے اور نہ مانا جائے۔'' ❺ یعنی بغاوت کا اصول یہ قاعدہ یا حدیث ہے'' خالق تبارک وتعالیٰ کی نافرمانی میں مخلوق کی فرمانبرداری کی گنجائش نہیں۔'' ❻

دوسری قسم ..... علاقائی دائرہ میں تبدیلی

۹۹ ..... وہ تبدیلیاں جو حکومت کے علاقہ میں رونما ہوتی ہیں جس کی وجہ سے وہ علاقہ گھٹ یا بڑھ جاتا ہے یا تو ان زمینوں کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں جو مباح ہوتی ہیں دوسری حکومت سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہوتا یا جنگ وغیرہ کی وجہ سے دوسری حکومت کے علاقے سے ملتی ہیں۔

اول: وہ تبدیلی جو دوسری حکومت کے علاقہ کو نہ چھوئے ..... کبھی حکومت کے علاقہ میں تغیر اضافہ کے ساتھ ہوتا ہے:

۱۔ اضافہ کے ساتھ تبدیلی ..... ❼ کبھی یہ تبدیلی قدرتی ہوتی ہے جیسے علاقائی سمندر کے درمیان میں جزر کے جدید نقشے ابھر آتے ہیں (سمندر کا پانی پیچھے ہٹ جاتا ہے) یا علاقائی بڑی نہر میں یہ صورت حال پیش آتی ہے یا اس کا سبب حکومت کے کناروں یا ڈیلٹا (دریا کے دہانے کے قریب اس کی مختلف سمتوں میں پھوٹنے والی شاخوں کے درمیانی سیلابی قطعۂ زمین جسے اکثر دوسری شاخیں کاٹتی ہوئی گزرتی ہیں) کے کناروں کے پاس بڑی نہروں میں سے کسی نہر کے مصب (دہانے) میں پانی کا سطح کا بلند ہونا ہو۔ اور کبھی صنعتی ہوتا ہے جیسے کسی نہری

---

❶ ..... ظاہر۔ ❷ یعنی قرآن وسنت سے دلیل (ر: شرح مسلم ۱۲/ ۲۴۳)۔ ❸ امام زید امام خارج کی طرف دعوت دینے کے لئے ظالم حکمرانوں کے خلاف بغاوت کو جائز سمجھتے ہیں جیسا کہ انہوں نے کوفہ میں ہشام بن عبدالملک کے دور حکومت میں خروج کر کے کیا۔ (تاریخ الفقہ الاسلامی للدکتور علی حسن عبدالقادر ص ۱۸۳) ❹ یعنی اس کے کفر کے وقت۔ ❺ حجۃ اللہ البالغۃ ۲/ ۱۱۲ یہ ملحوظ رہے کہ انہوں نے اس حدیث میں تقدیم وتاخیر کی ہے جسے امام بخاری، ترمذی، ابوداؤد اور نسائی نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے ان الفاظ میں نقل کیا ہے: علی المرء المسلم السمع والطاعة فيما احب او كره الا ان يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة (جامع الاصول ۴/ ۴۵۴، شرح مسلم ۱۲/ ۲۲۶) ❻ رواه احمد والحاكم عن عمران بن حصين ورواه ابوداؤد والنسائی عن علی بلفظ "لاطاعة لاحد فی معصية الله انما الطاعة فی المعروف" ورواه احمد عن انس بلفظ "لاطاعة لمن لم يطع الله" (شرح مسلم ۱۲/ ۲۲۷، فيض القدير، الفتح الكبير) ❼ حکومتی قانون میں اضافہ سے مراد حکومت کا قدرتی علاقوں کو اپنے علاقہ میں بغیر کسی عمل وحاجت کے شامل کرنا (ر: مبادئ القانون الدولی للدکتور حافظ غانم)

ایریے یا علاقائی سمندر میں پانی چھوڑنا، مثلاً حکومت اپنے علاقائی سمندر میں موجوں کی روک کے لئے کوئی بند باندھتی ہے یا اس میں سپلائی کے لئے خر میں قائم کرتی ہے۔ اگر اس طرح کی صورت حال دارالاسلام میں پیش آئے تو وہ حصہ شامل ہونے کی وجہ سے اس کا جزء اور ٹکڑا ہوگا کیونکہ اس کا حکم مباح کا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ علیہ نے اپنی کتاب الخراج میں وہاں ثابت کیا ہے جہاں انہوں نے ان جزائر کے متعلق گفتگو کی ہے جو دجلہ اور فرات میں پانی کے ہٹ جانے سے بن جاتے ہیں۔ فرمایا: یہ غیر آباد زمین کی طرح ہیں۔ ان کے آس پاس رہنے والوں کو اختیار ہے کہ انہیں محفوظ کرلیں اور ان میں کاشت کاری کریں جب اس سے کسی کا نقصان نہ ہو۔ اور اگر کسی کا نقصان ہو تو اس سے رکوایا جائے گا۔ اور انہیں محفوظ کرنے اور کاشت کاری کی اجازت نہیں دی جائے گی اس میں کوئی نئی چیز بنانے کے لئے حاکم کی اجازت لی جائے گی ❶ جس کی رہنمائی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہوتی ہے ''جو اس چیز کی طرف پہلے پہنچ گیا جس تک پہلے کوئی مسلمان نہیں پہنچا تو وہ (مباح) چیز اسی کی ہے'' ❷ اور ابن نجیم نے دریا کے مباح ہونے کا فیصلہ کیا ہے جب اس کا حال معلوم نہ ہو: آیا وہ مباح ہے یا کسی کی ملکیت ہے اس قاعدہ کو عملی شکل دیتے ہوئے (چیزوں میں اصل اباحت ہے)۔ ❸

۲۔ غالبانہ تبدیلی...... ❹ اسلامی حکومت کو اپنے گورنروں اور والیوں کے واسطہ سے کسی ایسی مباح زمین پر عملی غلبہ پانے کی اجازت ہے جو دوسری حکومت کے ماتحت نہ ہو۔ اس لئے کہ جو کسی ایسے مباح مال پر غلبہ پالے جو کسی کی ملکیت نہ ہو تو وہ اس کا مالک بن جاتا ہے۔ جیسے کوئی ایندھن (کی لکڑیوں) گھاس اور شکار پر قبضہ کر لیتا ہے۔ ❺

ثانی......اس علاقہ سے تبدیلی جو دوسری حکومت کے ساتھ لگتا ہے:

۱۰۰......اس تبدیلی کے تین حالات ہیں جو یہ ہیں:

ا۔ معاہدہ کے ذریعہ......صلح یا واضح یا ضمنی اتفاق ایسا اصول ہے جو اسلام میں مقرر ہے خواہ صلح کے وقت ہو یا جنگ کی حالت میں۔ اور یہ خلیفہ یا حاکم اعلیٰ کے امتیازات میں سے ہے۔ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نائب ہوتا ہے اور اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تصرف واختیار امامت وسیاست کے طور پر ہے نہ تبلیغ اور فتویٰ کی حیثیت سے ❻ اور صلح کے ذریعہ شہروں کی صفت وکیفیت تبدیل کرنا ممکن ہے تو وہ حربیوں کے علاقوں سے منتقل ہو کر دارالاسلام کا جزء بن جاتے ہیں۔ جس کی ایک صورت تو یہ ہے کہ وہاں کے باشندے اسلام قبول کر لیتے ہیں یا ذمی ہونے کا معاہدہ مان لیتے ہیں۔ اسی قسم وہ زمینیں شامل ہیں جن پر مسلمانوں نے صلح کر کے قبضہ کیا او رباہمی صلح کی تکمیل اس سے ہوتی ہے کہ زمین کی ملکیت ہماری ہوگی۔ لہٰذا اس صلح کے ذریعہ وہ زمین دارالاسلام کے وقف میں داخل ہوجاتی ہیں۔ ❼ اسی قسم میں تنازل (دست برداری) کے حالات، تبادلہ کے طور پر مومنین کا ادلا بدلہ کرنا یا سودے کے انداز ے میں مقرر عوض کے ذریعے تبادلہ کرنا اور عمومی رائے طلبی جو بذات خود اسے ثابت کرنے میں یا اس کے آزاد ارادہ سے عوام کے حق سے پیدا ہوتی ہے البتہ رائے طلبی بہت کم ہوتی ہے کیونکہ مسلم عوام جس حاکم کا انتخاب کرتی ہے اسے اس بات کا اختیار سونپ دیتی ہے کہ وہ انصاف پسندی اور مصلحت عامہ کے لئے جو بہتر سمجھے وہی کرے۔ ❽

---

❶......الخراج ص ۹۱۔ ❷ رواہ ابوداؤد والضیاء عن ام جنوب، تخریج پہلے بیان ہوچکی ہے۔ ❸ الاشباہ والنظائر لابن النجیم ۱/۹۷۔ ❹ حکومتی قانون میں استیلاء وغلبہ سے مراد ان علاقوں کو حکومت میں شامل کرنا جو کسی بھی حکومت کے ماتحت نہیں جس کی غرض حکومت کے اس پر اپنے علاقائی اختیارات کو بروئے کار لانا ہوتا ہے۔ (حافظ غانم حوالہ سابقہ ص ۳۲۳) ❺ البدائع ۷/۱۲۸۔ ❻ الفروق للقرافی: ۱/۲۰۷۔ ❼ الاحکام السلطانیۃ للماوردی ص ۱۲۳، ولابی یعلی ص ۱۳۲، اموال الحربیین للمؤلف۔ ❽ تنازل کا مطلب ہے: حکومت کسی معاہدے، حکومتی اتفاق یا کسی صاحب حیثیت سے صادر ہونے والے اعلان کے نتیجے میں اپنے کسی علاقے کے حصہ سے علیحدہ ہوجائے۔

۲۔ تقادم کے ذریعہ...... (۱) تقادم عموماً ملکیت یا حقوق حاصل کرنے کا صحیح سبب نہیں سمجھا جاتا (اس لئے کہ کسی کے لئے بلا سبب شرعی کسی کا مال لینا جائز نہیں) یہ تو صرف قاضی کے لئے حق کے ساتھ دعوے کا سماع کرنے سے مانع ہے تاکہ حقوقی وضعوں میں استقرار کے اصول کی حفاظت ہو اور اثبات وغیرہ میں الجھنوں کو پھیلانے سے روکا جائے۔ عمومی اموال میں تقادم کی مدت جو اس سے متعلق سماع دعویٰ سے مانع ہے وہ ۳۶ چھتیس سال ہے (۲) اسی اصول پر حکومتی تعلقات میں عمل کیا جاسکتا ہے۔

۳۔ فتح کے ذریعہ جب اس کے اسباب موجود ہوں (جہاد)...... فتح، کسی دوسری حکومت کے علاقہ پر زبردستی قبضہ ہے، اسلام میں اس کی شرعی گنجائش کے وقت فتح جائز ہے۔ جس کا مقصد زیادتی کو دور کرنا ہے۔ نہ کہ غلبہ اور زور یا دین میں مخالفت کرنے کے لئے یا موجودہ دور کے مفہوم میں اقوام اور ان کی نوآبادکاری سے فائدہ حاصل کرنا یا کسی نوعیت کو مقرر کرنے کے لئے یا اس ناپسندیدہ مادی تمیز کی وجہ سے جو بعض موجودہ حکومتوں میں قائم ہے۔ (۳)

المطلب الثانی...... اسلامی حکومت کا زوال

۱۰۱...... حکومت کے وہ تین عناصر جن کا پہلے ذکر ہوا ہے ان میں سے کسی ایک کے ختم ہونے سے حکومت فنا یا زوال پذیر ہو جاتی ہے اور وہ یہ ہیں: باشندے علاقہ، اقتدار و سربراہی۔ البتہ باشندوں کا ہجرت کرنے یا قدرتی آفات کی وجہ سے ختم ہونا اور علاقہ کا قدرتی حادثے کی وجہ سے زوال پذیر ہونا جیسے زلزلہ یا کسی ایسی چیز کی ضرر رساں کثرت جو کم ہی پیش آتی ہو۔ معتبر سربراہی اور استقلال کا زوال ہے جو کسی دوسری حکومت کے ساتھ ملنے یا حفاظت یا مفوضہ اختیار و اقتدار یا اس پر جانشینی کے ذریعہ ہو۔ فقہ اسلامی میں اجمالاً اس مفہوم کے مقابل علاقے کی دارالاسلام سے دارالحرب میں تغیر و تبدیلی کی بحث ہے اور اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور زیدیہ کا قول ہے جب تک کامل طور پر تین شرطیں نہ پائی جائیں دارین (دارالاسلام اور دارالحرب) کا اختلاف ثابت نہیں ہوتا اور وہ شرطیں یہ ہیں:

۱...... اس میں صرف کفر کے احکام کا ظاہر اور نافذ ہونا۔

۲...... وہ دارالکفر یا دارالحرب کی سرحد ہو۔

۳...... کفار کے غلبہ سے پہلے کوئی مسلمان یا ذمی سابقہ امان کے تحت باقی نہ رہے امان اور استقرار کے ثابت ہونے کا مدار غیر اسلامی اقتدار پر ہے۔

صاحبین اور جمہور فقہاء کا قول ہے: دار کا وصف یا دارالاسلام سے دارالحرب میں تبدیلی صرف شرک کے احکام جاری کرنے سے ہو جاتی ہے۔ (۴) اس سے معلوم ہوا کہ اسلامی حکومت کا زوال احکام کی سربراہی اور اسلامی اقتدار کے زوال پذیر ہونے سے ہو جاتا ہے اور یہی معتبر ہے جیسا کہ میں نے اشارہ کر دیا ہے۔ زوال یا تو ارث یا فنا ہونے کی دو حالتیں ہیں۔

---

(۱)...... ماوردی الاحکام السلطانیہ ص ۴۵ میں فرماتے ہیں: (عوام پر ان کے حاکم کے حق میں چار چیزیں لازم ہیں: اول اس کی فرمانبرداری کی پابندی اور اس کی ولایت و ریاست میں داخل ہونا، کیونکہ اس کی ان پر ریاست منعقد ہو چکی اور ولایت و ریاست کی وجہ سے فرمانبرداری لازم ہے دوم۔ وہ معاملہ کو اس کی رائے اور اس کی تدبیر پر چھوڑ دیں تاکہ ان کی آراء میں اختلاف نہ ہو ورنہ ان کی جمعیت و اجتماعیت میں پھوٹ پڑ جائے گی۔ (۲) قانون دانوں کی اصطلاح میں تقادم سے مراد کسی علاقہ کو اس پر عملی اختیارات کے ذریعہ مسلسل اور غیر متنازعہ حالات میں شامل کرنا جو اس شعور کے لئے کافی ہو کہ قائم طرز قانونی حکم کے موافق ہے (حافظ غانم حوالہ سابقہ ص ۳۳۲)۔ (۳) ر: الدر المختار وردالمحتار: ۳۵۶/۴، مذکرة عن المعاملات للاستاذ زید الابیانی: ص ۱۷، المدخل الفقهی العام للاستاذ الزرقا عرف ۱۰۲، المدخل الی نظریة الا التزام العام فی الفقه الاسلامی للاستاذ الزرقاء ف ۱۵۶/۔ (۴) البدائع ۱۳۰/۷، دار الاسلام و دار الحرب للمؤلف: ف/۳۴۔

پہلی حالت......مکمل طور پر زوال

۱۰۲...... کبھی حکومت ان ارکان میں سے کسی ایک رکن کے ختم ہونے سے جن کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے مکمل اور کلی طور پر ختم ہوجاتی ہے جو یا تو اختیار کے ذریعہ ہوتا ہے جیسے بٹی ہوئی اسلامی حکومتوں کا آپس میں سیاسی وحدت کو قائم کرنے پر اتفاق (انضمام، الحاق یا اتحاد کے ذریعہ) یا مجبوراً، جیسے منقسم اور جدا ہوجانا، جیسے اندلس و بغداد میں اموی حکومت کا عباسی خلافت سے علیحدہ ہونا یا فتح، غلبہ یا جبری اتحاد، اس سے حکومت کی امتیازی حیثیت پر بے کارگی کے اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ یہ ملحوظ رہے کہ خواستہ ناخواستہ حکومت کا زوال پذیر ہونا اپنی جگہ ہے لیکن پھر بھی وہ علاقہ اسلامی علاقہ باقی رہتا ہے جب اس میں اسلامی احکام کی عملی شکل برقرار رہے جیسا کہ ہندوستان اور فلسطین کے بعض علاقوں میں ہوا ہے۔ کیونکہ ان میں احکام شریعت نافذ ہیں اور وہاں کا جج مسلمان ہے اگرچہ اسے غیر مسلم اقتدار نے مقرر کیا ہے۔

دوسری حالت......جزوی خاتمہ

۱۰۳...... کبھی اقتدار کے اجزاء میں تقسیم ہونے اور حکومت کے اصلی علاقہ کے بعض حصوں سے جدا ہونے اور کسی دوسری حکومت کے اقتدار کے ساتھ شامل ہونے کے نتیجہ میں حکومت کے بعض حصوں پر جزوی طور پر زوال طاری ہوجاتا ہے یہ اس اصول کے مخالف ہے جو اسلام میں مقرر ہے۔ اور دارالاسلام کے تمام علاقوں میں ایک سربراہی اور اقتدار کا ہونا ہے جیسا کہ میں پہلے سربراہی کی تعریف یا رکن کی بحث میں بیان کر آیا ہوں کلی زوال کی حالت کے برعکس اس سے حکومت کی امتیازی حیثیت نہیں ختم ہوتی۔ صرف دوسری حکومت کے علاقہ کے جزء کے منتقل ہونے تک معاملہ موقوف رہتا ہے۔ اصلی اقتدار (امامت یا خلافت یا جو ان دونوں کے مفہوم میں ہے) کا موقف، علیحدہ حصہ کے موقف سے آئندہ کی دو حالتوں کی روشنی میں واضح ہوگا۔

الف......علیحدہ حصہ کو ماتحت کرنے کے امکان کی حالت

۱۰۴...... جب دارالاسلام کا کوئی حصہ الگ ہوجائے یا اس میں کوئی جماعت اپنی مخصوص حکومت بنانا چاہے تا کہ خلیفہ انہیں فرمانبرداری کی پابندی کرنے اور دارالعدل کے ساتھ ملے رہنے یا جماعت کی رائے کی طرف رجوع کرنے کی دعوت دے گا۔ اگر وہ انکار کریں تو کابینہ کے لوگ ان سے جنگ کریں پھر انہیں شکست دیں یا قتل کریں یا زبردستی فرمانبرداری پر لے آئیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادگرامی ہے:

"جب دو خلیفوں کی بیعت ہوجائے تو ان میں سے دوسرے کو قتل کردو" [1] اور اسی طرح ارشاد ہے "جو تمہارے پاس اس وقت تم میں پھوٹ ڈالنے آئے جب تم لوگ ایک شخص پہ اتفاق کر چکو تو اسے قتل کردو" [2] اگر علیحدہ جزء کو تابع فرمان کرنا مکمل ہوجائے تو یہی مقصود ہے اور اسلامی وحدت کے اصول کی حفاظت ثابت ہوجائے گی۔

ب......علیحدہ حصہ کو فرمانبردار کرنے سے عاجزی کی حالت

۱۰۵...... جب حاکم اصلی کے لئے علیحدہ حصہ کو فرمانبردار کرنا مشکل ہو جیسا کہ بغداد کی خلافت اور اندلس میں امویوں کے امارت کے درمیان ہوا تھا تو مسلمانوں کے باہمی تعلقات میں جو چیز واقع اور قائم ہے اسی کا وجود آئندہ کے احتمالات میں فرض کیا جائے گا:

۱...... علیحدہ حصہ جب اقتدار اصلی کا معترف ہو خواہ نام کا، لیکن انتظامی طور الگ ہوگیا ہو، جیسا عباسی عصر ثانی (جو ترکوں کے اقتدار پانے کا

---

[1] ...... اخرجه مسلم عن ابی سعید الخدری (شرح مسلم: ۱۲/ ۲۴۲) [2] اخرجه مسلم عن عرفجة بن شريح (شرح مسلم: ۱۲/ ۲۴۲)

دور ہے) میں رونما ہوا۔ جہاں آپس میں ریس کرنے والی چھوٹی چھوٹی کئی حکومتیں ظاہر ہوگئیں۔ جیسے سامانیۃ، بویھہ حمدانیۃ، غزنویہ، سلجوقیۃ، ❶ انہیں دارالاسلام سے سمجھا جانے لگا، جزوی زوال کا اعتراف نہیں کیا جائے گا کیونکہ فقہ کے لحاظ سے کوئی مانع نہیں جیسا کہ میں نے سربراہی کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ کسی مصلحت کی بنا پر انتظامی اقتدارات کئی ہو سکتے ہیں جو درحقیقت بعض علماء کی رائے پر عمل ہے اکثر اسلامی ریاستیں تقریباً اس انداز کے مشابہ ہیں لیکن اس اصول کی حفاظت رہے کہ والی کو مقرر کرنا اور برطرف کرنا خلیفہ کی جانب سے ہوگا اور روابط پر برقرار رکھنا۔ دفاع اور مالی طرف دنوں جانبوں سے زیادہ مضبوط ہے۔

۲.....علیحدہ ہونے والا حصہ جب اقتدار اعلیٰ کا معترف نہ ہو بلکہ اپنے تئیں اس کا دعوی کرتا ہو تو دیکھا جائے گا اگر علیحدہ حصہ ان اسلامی علاقوں سے چھوٹا ہے جو حاکم اصلی کی ماتحتی میں ہیں تو یہ حکومت کے اجزاء میں جزوی زوال ہے ایسے مناسب وقت کا انتظار کیا جائے گا جس میں اسے اصل کی فرمانبرداری کی طرف لوٹایا جائے۔ یہ تیسرے عباسی دور میں فارس اوران کے آس پاس کے علاقوں کی حالت ہے۔ جو امراء کی امارت کا عہد کہلاتا ہے۔ جب اس میں کئی حکومتیں قائم ہوگئیں۔ جیسے ظاہریۃ، صفاریۃ، سامانیۃ دیالمۃ، لیکن علیحدہ ہونے پر حکومت عباسی پر زوال کا اثر اس وقت مرتب ہوا جب تاتاریوں اور مغلوں کے ہاتھوں (۶۵۶ھ) ❷ سقوط بغداد کا سانحہ پیش آیا۔ یہی حال طوائف الملو کی (۴۲۲۔۸۹۷ھ) کا ہے جنہوں نے اندلس میں خلافت امویہ کے حصوں کو تقسیم کرلیا تھا یوں اسلامی حکومت کئی حکومتوں میں بٹ گئی۔ اور حالت یہ ہوگئی کہ تقریباً ہر شہر کا مستقل حکمران تھا جس سے آخر کار شہروں کا خاتمہ اور اسپین کے ہاتھوں ان کا سقوط سامنے آیا۔

اور اگر علیحدہ ہونے والا حصہ اصل سے بڑا یا اس کے مساوی (برابر) ہو تو اسے (اسلامی حکومت) ❸ سمجھنا ممکن ہے جب حکومت کے عناصر، عوام، علاقہ اقتدار و سربراہی مکمل طور پر پائے جائیں۔ لیکن وہ اپنے عام مفہوم میں (اسلامی حکومت) کی نمائندگی نہیں کرسکتی وہ اس لئے کہ شہروں کے تمام اطراف پر سیاسی وحدت نہیں پائی جارہی۔

جیسا کہ اسلامی اصول اس کا تقاضا کرتے ہیں۔

ماضی میں علاقوں نے اس قسم کی سیاسی تقسیم دیکھی ہے خصوصاً اندلس (۳۰۰ھ) میں خلافت امویہ کے احیاء کے وقت، جب سے وہاں بنی امیہ کے امراء اپنا لقب (الامیر) وغیرہ رکھنے لگے تھے اس وقت عالم اسلام میں ایک ہی وقت میں تین خلافتیں وجود میں آئیں۔ بغداد میں عباسی خلافت، مہدیہ تیونس میں فاطمی خلافت اور قرطبہ میں اموی خلافت۔

۱۰۶.....فقہاء اگرچہ اس تقسیم سے تنگ ہیں اور وہ اندلس میں امویوں کو اور مغرب اقصیٰ میں ادارسۃ کو باغی شمار کرتے ہیں جن سے جنگ کی جاتی ہے۔ لیکن پھر بھی وہ واقع علیحدہ ہونے والے حصوں پر اسلامی خصوصیت کے خاتمہ کا حکم نہیں لگاتے یہ پھر بھی اسلام کے علاقے میں اس لئے کہ یہ باغی کافر نہیں، شرعی احکام کو ان میں تاویل کر کے نافذ العمل کرتے ہیں۔ اس وقت اس میں موجود ہر حکومت کی حالت کو پیش نظر رکھ کر یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ اسلامی حکومت ہے، دوسری حکومت کے ساتھ شامل ہونے اور اس مقصودی ساخت کی اس میں کمی ہے جو ہجرت کے پہلے تین ادوار میں قائم تھی جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (خیر القرون) فرمایا ہے۔

لیکن جس میں شک نہیں وہ یہ ہے کہ اس سیاسی تقسیم کاری سے اسلامی حکومت کی کمزوری اور اس کا تدریجی زوال رونما ہو جس کی وجہ وحدت کی قوت اور جماعت کے تعاون کا فقدان ہے۔

---

❶.....تاریخ الاسلامی السیاسی لحسن ابراھیم ۳/۱۔ ❷حوالہ سابقہ ۳/۲۶۔ ❸ نکرہ ہونے سے جزوی وحدتوں کا پتہ چلتا ہے۔

المطلب الثالث......حکومتی حالت کی تبدیلی کا اثر یا اس کا پے در پے زوال پذیر ہونا

التعاقب (یکے بعد دیگرے)

۱۰۷......عموماً مسلم قانون دانوں نے ان احکام کی تفصیل کو نہیں چھیڑا ہے جو اسلامی حکومت کے کلی یا جزئی طور ❶ پر زوال پذیر ہونے سے پیدا ہوتے ہیں یا دو سربراہوں کے درمیان یکے بعد دیگر حکمرانی کی وجہ سے پیدا ہوں، پرانی حکومت کی سربراہی اور نئی حکومت کی سربراہی جس نے پرانی سربراہی کی جگہ لی ہے۔ غیر مسلم حکومت کے خاتمہ کے وقت تا کہ اسلامی حکومت اس کی جگہ لے، فقہاء کرام نے ایسی حالت میں یہ قاعدہ مقرر کیا ہے کہ اس حکومت کے علاقے غنیمت ہوں گے اور ان کی ملکیت مسلم حکومت کی طرف لوٹ جائے گی پھر یا تو جنگی غنیمتوں کی طرح انہیں مسلمانوں میں تقسیم کر دیا جائے یا ان زمینوں کو انہی کے مالکوں کے پاس اس خراج کے عوض چھوڑ دیا جائے جسے وہ ان کی طرف سے ادا کرتے رہیں گے جیسا حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عراقی زمینوں کے بارے میں فیصلہ کیا تھا۔ ❷ بہرکیف وہ اثرات جو حکومت کی تبدیلی اور اس کے زوال پذیر ہونے پر مرتب ہوتے ہیں آئندہ سطور میں ان کے متعلق بحث فقہ اسلامی میں عام احکام کے ذریعہ رہنمائی حاصل کر کے کی جا سکتی ہے:

اول......معاہدات کی نسبت سے

۱۰۸۔ الف......جب اسلامی حکومت کا زوال کلی طور پر دوسری حکومت کا اسے اپنے شامل کرنے سے رونما ہو پھر اگر کوئی اسے معاہدے ہوں جنہیں اس حکومت نے پختہ کیا تھا تو وہ ختم ہو جائیں گے جب تک وہ کسی مصلحت کو ثابت کرنے والے یا انسانی مقاصد کے لئے نہ ہوں اور بعد میں قائم ہونے والی حکومت ان کا احترام نہ کرتی ہو۔

جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انسانی حلاف الفضول کو برقرار رکھا جو آپ کی موجودگی میں برتری کی حفاظت، پڑوسی کی رعایت، مہمان کی مہمان نوازی، خونریزی نہ کرنے اور ❸ مظلوم کی مدد کرنے کے لئے جاہلیت میں طے پایا تھا۔

ان معاہدات کے ختم ہونے کا سبب یہ ہے کہ وہ حکومت جو زائل اور ختم ہوئی ہے اس کی معنوی امتیازی حیثیت برقرار نہیں رہی اور ایسا اس فقہی فیصلے پر عمل کرتے ہوئے ہوا ہے جو مخصوص تمدنی معاہدوں کے دائرہ میں مقرر ہے۔

''اور وہ یہ مثلاً وکیل بنانے والے کی موت سے وکالت ختم ہو جاتی ہے۔'' ❹ اور اس پر کہ معاہدہ کا عقد کرنے والا حکومت کا نائب یا نمائندہ ہے اس لئے جو معاہدہ اس نے طے کیا ہے وہ اس شخصیت کے ختم ہونے سے ختم ہو جائے گا جس کے لئے یہ معاہدہ طے پایا تھا۔

ب......رہا جزوی زوال کی حالت میں طے شدہ معاہدہ تو وہ اصل حکومت کے ساتھ قائم رہے گا کیونکہ اس کی حکومتی امتیازی حیثیت باقی ہے اور یہ اس قاعدہ کے مشابہ ہے جسے ہمارے فقہاء نے مقرر کیا ہے کہ عقد صلح یا امن کا (عارضی) معاہدہ باقی رہتا ہے اگر چہ عاقد مر جائے یا معزول ہو جائے۔ ❺

---

❶......حسن ابراهيم، حواله سابقه ۲۵۳/۳۔ ❷ جیسا کہ ہم جانتے ہیں جو کچھ ان حضرات نے ذکر کیا ہے وہ دار الاسلام سے دار الحرب میں تغیر و تبدل کی کیفیت کی بحث ہے یا دشمن کا زبردستی اور غلبہ سے اسلامی علاقوں پر قدرت پانے یا نہ پانے کی بحث ہے (ر: اموال الحربيين للمؤلف)۔ ❸ سيرة ابن هشام: مجلد ۱/۱۳۳۔ ❹ البدائع ۳۸/۶۔ ❺ المغنی ۴۶۲/۸، مغنی المحتاج ۲۶۱/۴، البحر الزخار ۴۵۰/۵۔۴۵۵۔

دوم......قرضوں کی مناسبت سے

۱۰۹۔اُ.......مکمل زوال کی صورت میں نئی حکومت ان پابندیوں اور قرضوں کو برداشت کرے گی جو پرانی حکومت کے تھے تا کہ اس مشہور اسلامی قاعدہ کو عملی شکل دی جائے "الغُرم بالغُنم" (نفع کے مقابل نقصان بھی ہے) البتہ اس سے یہ صورت مستثنیٰ ہے کہ جب سابقہ قرضے ادائیگی میں گراں ہوں اور پرانی حکومت کے ذرائع آمدنی ان کے متحمل نہ ہوں تو نئی حکومت سے ان قرضوں کی بار برداری کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا تا کہ اس سے نقصان وضرر دور کیا جائے اس لئے کہ ضرر، اور ضرر رسانی کی کوئی گنجائش نہیں۔ معاملہ کا تصفیہ اس طرح بہتر ہے کہ قرض دینے والوں سے معاہدے کر لئے جائیں۔ جیسا کہ مفلس کے اموال میں تصفیہ کی حالت میں ہوتا ہے۔

ب: رہی جزوی زوال کی حالت......تو اس صورت میں اصلی حکومت ہی قرضوں کی ذمہ دار ہے کیونکہ اس کی حکومتی امتیازی حیثیت باقی ہے نیز اس کی مالی ذمہ داری تمام قرضوں کے لئے عام ہے حکومت کے اجزاء میں سے کسی مخصوص جزء کی حالتوں یا اس کے مالی ذرائع آمدنی سے نظر جھکانے کے ساتھ خواہ وہ کسی بھی جہت سے ہوں لیکن (میرے اندازے میں) عدالت کا تقاضا ہے کہ وارث حکومت ان قرضوں کا ایک جزء برداشت کرے گی جب وہ جزء جو اس کی طرف منسوب کیا گیا ہے بڑا ہو یا قرضے اس ملائے گئے جزء کی وجہ سے ہوں۔

سوم: حکومت کی عام املاک کی نسبت سے

۱۱۰۔الف......جب حکومت پوری طرح ختم ہو جائے تو اس کے تمام مالی حقوق، اور عام وخاص املاک وارث (قائم مقام) حکومت کی طرف منتقل ہو جائیں گے۔ کیونکہ وہ مالی ذمہ داری جو حکومت کے ساتھ خاص ہے وہ اس کی امتیازی حیثیت کے ساتھ لازم ہے ذمہ داری میں بھی تابع ہوگی۔

ب......اگر جزوی زوال ہو بایں طور اس کے علاقہ کا کوئی حصہ دوسری حکومت کی طرف منتقل ہو جائے تو خاص وعام املاک جن کا تعلق اس ملائے گئے مملوک جزء کے ساتھ ہو تو وہ وارث حکومت کی طرف منتقل ہو جائیں گی۔

چہارم: تناسب کے لحاظ سے

۱۱۱......وارث حکومت کی قانون سازی، اور اس کے سیاسی، انتظامی، عدالتی اور مالی نظام، سابقہ حکومت کے اقتدار کے زوال کی وجہ سے جاری ہوں گے۔

اس لئے کہ نافذ قوانین، اقتدار کے وجود کی قسم وفرع ہیں اور اقتدار علاقہ کے تابع ہوتا ہے اور جب علاقہ ختم ہو جائے تو اقتدار کی گنجائش نہیں رہتی لیکن عموماً اس سے وہ احکام مستثنیٰ ہیں۔ جو عقائد دینی اوضاع اور شخصی حالات کے ساتھ خاص ہیں تو ان سابقہ قوانین کو جو عملاً نافذ ہیں باقی رکھا جائے گا۔

تا کہ الجھنوں سے حفاظت ہو اور دینی آزادی کے اصول کی رعایت ہو جب تک عام نظام کے ساتھ متصادم نہ ہو۔

پنجم......عدالتی احکام کی مناسبت سے

۱۱۲......عدالتی احکام خواہ شہری ہوں یا تعزیری انہیں نافذ اور جاری کرنا اقتدار پانے والی یا وارث حکومت کے ارادہ کے مرہون منت ہے۔ کیونکہ سابقہ حکومت کے اقتدار کا وجود نہیں ہمارے فقہاء نے یہ اصول مقرر کیا ہے کہ سزا اور تعزیر اور جھگڑوں کا فیصلہ حکمران کی حکمرانی پر موقوف ہے۔ یہ سب کچھ ان اصولوں کا احترام کرتے ہوئے ہے جو قانوناً تسلیم شدہ ہیں جیسے حاصل کئے جانے والے حقوق کی حفاظت، حق وانصاف

پسندی کے اصولوں کی رعایت نظام اور امن میں عدم مداخلت: اور قضاء وتنفیذ میں حکومتی اصطلاحات کا احترام۔

ششم: افراد کی قومیت کے تناسب سے

۱۱۳..... ختم ہونے والی حکومت کے افراد کی قومیت قدیمہ ان کی حکومت کے ختم ہونے سے بداہتاً ختم ہوجاتی ہے۔ وہ اقتدار پانے والی حکومت کی قومیت باستثناء خطرناک عناصر کے حاصل کریں گے کیونکہ قومیت ایک قانونی تعلق ہے جسے حکومت قانون سازی کے ذریعہ بناتی ہے البتہ قانون ہمیشہ فرد کے ارادہ کو مہمل نہیں چھوڑتی کیونکہ افراد کو اپنی پرانی شناخت کی حفاظت کرنے یا جدید قومیت قبول کرنے کے درمیان اختیار دینا ممکن ہے۔

اس فصل کے اہم مراجع:

الف..... تفسیر القرآن الکریم اور حدیث شریف

۱..... تفسیر الکشاف زمخشری۔ مطبوع البابی الحلبی۔
۲..... احکام القرآن لابن العربی۔ مطبوع البابی الحلبی۔
۳..... تفسیر ابن کثیر۔ مطبوع البابی الحلبی۔
۴..... تفسیر المنار لرشید رضا۔ چوتھا ایڈیشن۔
۵..... جامع الاصول۔ لابن الاثیر۔ مطبوع السنۃ المحمدیہ۔ مصر۔
٦..... مجمع الزوائد۔ لابی بکر الھیثمی۔ مکتبۃ القدسی القاہرۃ۔
۷..... نصب الرایۃ فی تخریج احادیث الھدایۃ للزیلعی۔ پہلا ایڈیشن۔
۸..... تلخیص الحبیر۔ لابن حجر۔ شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدۃ بالقاہرہ اور کبھی التلخیص الحبیر مطبوعہ ہند۔
۹..... نیل الاوطار۔ للشوکانی۔ المطبعۃ العثمانیۃ المصریۃ۔
۱۰..... سبل السلام للصنعانی۔ طبع۔ ابن بی الحلبی۔

ب..... الفقہ الاسلامی

۱..... الخراج لابی یوسف۔ المطبعۃ السلفیۃ بالقاہرۃ۔
۲..... شرح السیر الکبیر للسرخسی۔ پہلا ایڈیشن۔
۳..... البدائع للکاسانی۔ پہلا ایڈیشن۔
۴..... فتح القدیر مع الھدایۃ۔ طبع مصطفیٰ محمد بالقاہرۃ۔
۵..... رد المحتار مع الدر المختار۔ طبع البابی الحلبی۔
٦..... حجۃ اللہ البالغۃ۔ للدھلوی۔ پہلا ایڈیشن۔
۷..... الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی۔ طبع۔ البابی الحلبی۔
۸..... القوانین الفقھیۃ۔ لابن جزی۔ طبع فاس۔
۹..... مغنی المحتاج للخطیب الشربینی۔ طبع البابی الحلبی۔

۱۰.....الاحکام السلطانیۃ للماوردی۔طبع صبیح بمصر۔
۱۱.....الاحکام السلطانیۃ لابی یعلی۔طبع البابی الحلبی۔
۱۲.....القواعد لابن رجب۔طبع الصدق الخیریۃ بمصر۔
۱۳.....المغنی لابن قدامۃ الحنبلی۔تیسرا ایڈیشن۔مصر۔
۱۴.....الحسبۃ فی الاسلام۔لابن تیمیۃ۔المکتبۃ العلمیۃ بالمدینۃ۔
۱۵.....السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیۃ۔تیسرا ایڈیشن دار الکاب العربی مصر۔
۱۶.....المحلی لابن حزم۔مطبوع الامام۔مصر۔
۱۷.....البحر الزخار لابن المرتضیٰ۔پہلا ایڈیشن۔
۱۸.....الخلاف فی الفقہ للطوسی۔تیسرا ایڈیشن۔

ج.....جدید تالیفات

۱.....السیاسۃ الشرعیۃ: شیخ عبدالوہاب خلاف۔وطبع السلفیۃ عصر۔
۲.....النظریات السیاسۃ الاسلامیۃ: دضیاء الدین الریس۔دوسرا ایڈیشن۔
۳.....مبادی القانون الدولی العام: دحافظ غانم۔دوسرا ایڈیشن۔
۴.....الشریعۃ الاسلامیۃ والقانون الدولی العام ونظم الحکم والادارۃ فی الاسلام والقوانین الوضعیۃ للاستاذ علی منصور، طبع القاہرہ۔
۵.....احکام القانون الدولی فی الشریعۃ الاسلامیۃ: دحامد سلطان طبع النہضۃ العربیۃ۔
۶.....النظم السیاسیۃ: ثروت بدوی۔طبع دار النہضۃ العربیۃ۔
۷.....الخلافۃ والامامۃ: عبدالکریم الخطیب۔دار الفکر العربی۔مصر۔
۸.....نظام الحکم فی الاسلام: محمد یوسف موسیٰ دوسرا ایڈیشن۔
۹.....السلطات الثلاث: سلیمان محمد الطماوی طبع معہد الدراسات العربیۃ العالیہ مصر۔
۱۰.....نقض کتاب الاسلام اصول الحکم شیخ محمد الخضر حسین الطبعۃ السلفیۃ مصر۔
۱۱.....نظام الحکم فی الاسلام محمد عبداللہ العربی دار الفکر۔لبنان۔
۱۲.....المدخل الی القانون الدولی العام وقت السلم: محمد عزیز شکری دار الکتاب دمشق۔
۱۳.....منہاج الاسلام فی الحکم، محمد اسد دار العلم للملایین۔
۱۴.....الاسلام واوضاعنا القانونیۃ، الاسلام واوضاعنا السیاسیۃ عبدالقادر عودۃ دوسرا ایڈیشن۔
۱۵.....نظریۃ الاسلام وھدیۃ فی السیاسۃ والقانون والدستور لابی الاعلیٰ المودودی دار الفکر دمشق۔
۱۶.....نحو مجتمع اسلامی سید قطب۔پہلا ایڈیشن۔
۱۷.....موجز القانو الدستوری دعثمان خلیل وسلیمان الطماوی دار الفکر العربی چوتھا ایڈیشن۔
۱۸.....عبقریۃ الاسلام فی اصول الحکم دمنیر العجلانی دار الکتاب الجدید۔
۱۹.....النظم الاسلامیۃ: صبحی الصالح دار العلم للملایین۔

۲۰.....الشرع الدولی فی الاسلام: نجیب الارمنازی مطبعۃ ابن زیدون دمشق۔
۲۱.....المجتمع الانسانی فی ظل الاسلام للشیخ محمد ابوزہرۃ دارالفکر لبنان۔
۲۲.....مجموعۃ الوثائق السیاسۃ: محمد حمید اللہ۔ دوسرا ایڈیشن۔
۲۳.....مبادئ القانون الدولی العام فی الاسلام: محمد عبداللہ دراز مطبعۃ الازھر۔
۲۴.....التشریع الجنائی الاسلامی عبدالقادر عودۃ تیسرا ایڈیشن دارالعروبۃ مصر۔
۲۵.....الاسلام واصول الحکم۔ بحث الخلافۃ والحکومۃ فی الاسلام۔ للاستاذ علی عبدالرزاق، پہلا ایڈیشن۔
۲۶.....مبادئ نظام الحکم فی الاسلام: عبدالحمید متولی، طبع دارالمعارف مصر ۱۹۶۶۔

اسلام میں انسان کے حقوق کا راستہ (۱)

الحمد للہ والصلوٰۃ والسلام علی رسول اللہ۔ حمد وصلاۃ کے بعد، مؤتمر اسلامی کے نظام کی اراکین حکومتیں اللہ رب العالمین پر ایمان رکھتی ہیں جس نے انسان کو بہترین ساخت پر پیدا کیا اور اسے عزت بخش کر زمین میں خلیفہ بنایا ہے اور زمین کی آبادکاری اور اصلاح اس کے سپرد کی ہے اور انہی ذمہ داریوں کی امانت کا بار اس پر رکھا ہے کیونکہ یہ بہترین مخلوق ہے اور اس کی انسانیت کو عزت دینے کے لئے ایسا کیا ہے زمین وآسمان کی ساری چیزیں اس کے کام میں لگادی ہیں۔

اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی تصدیق کرتی ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے ہدایت، رحمت اور دین حق اس لئے دے کر بھیجا تاکہ انسان کو ظلم، زیادتی اور ناجائز استعمال سے آزاد کریں اور تمام انسانوں میں برابری کو ثابت کریں۔ کسی کو کسی پر سوائے تقویٰ کے کوئی فضیلت وبرتری نہ ہو اور ذات، رنگ اور طبقوں کے فاصلوں اور فرقوں کو ختم کریں اور ہر اس چیز کو صفحۂ ہستی سے مٹا ڈالیں جو لوگوں کے درمیان تفریق، دشمنی اور ناپسندیدگی کا بیج بوتی ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے ایک انسان سے پیدا کیا ہے۔

اور خالص توحید کے عقیدہ کو بنیاد بناتے ہوئے جس پر اسلام کی عمارت قائم ہے اور جو ساری بشریت کو یہ دعوت دیتا ہے کہ وہ صرف اللہ تعالیٰ کی عبادت کریں اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں اور اللہ کے علاوہ کوئی کسی کو رب نہ بنائے جو انسانی بندگی کے خاتمہ اور بشر کی آزادی کو مضبوط کرنے کا سبب اور ان کی عزت کا ضامن ہے۔ اور امت اسلامیہ کے کردار کو پختہ کرنے اور اس کی تاریخ کو جدت دینے اور اس بات کو مضبوط کرنے کے لئے کہ یہ درمیانی امت ہے جو اسے متوازن عالم کی طرف دعوت دیتی ہے جس میں زمین آسمان سے، دنیا آخرت سے اور علم ایمان سے تعلق رکھتا ہے۔ اور ثقافت کی الجھنوں کی فکر میں حصہ ڈالتے ہوئے ان کے لئے کامیاب حل پیش کرنا جو اسلامی شریعت کے اصولوں سے ماخوذ ہو۔ اور کئی انسانی کوششوں کو پایۂ تکمیل تک پہنچانا جو موجودہ ادوار میں انسانی حقوق کی حفاظت میں کی گئی ہیں خصوصاً وہ جو اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی نے اعلان اور معاہدات کے ذریعے نافذ کی ہیں۔ جن کا ہدف انسان کی حفاظت اس کی مکمل آزادی اور اس کے حقوق کی ضمانت ہے۔ اور ہمارا یہ یقین ہے کہ انسانیت مادی علم (سائنس) کے جتنے بھی مدارج طے کرلے پھر بھی اسے اپنی تہذیب وثقافت کے لئے ایسے ایمانی سہارے کی ضرورت ہے جو ذاتی محافظ اور ضمیر کی بیداری کو فروغ دے۔ جس کا اظہار ہم آئندہ سطور میں کریں گے۔

---

(۱).....اس قانون کو مؤتمر الفقہ الاسلامی نے اس میں تھوڑی تبدیلیوں کو جاری کرنے کے بعد برقرار رکھا شرعی حیثیت سے اس کی تیاری میں بندہ بھی دوسرے ماہرین اور ڈاکٹریٹ کی ڈگری رکھنے والے حضرات کے ساتھ شریک تھا۔ جن میں عدنان الخطیب، شکری فیصل، رفیق جو یجاتی شامل تھے اور یہ کام دمشق ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۰ء میں سوریہ (شام) کی وزارۃ اوقاف کے ایماء پر عمل میں آیا۔

ا۔ بنیادی حقوق...... پہلا آرٹیکل

الف.....تمام علاقوں کے انسان ایک خاندان، ایک جان سے پیدا کردہ، انسانی عزت وعظمت اور ذمہ داری کی اصل میں یکساں ہیں ان میں کا اللہ کے نزدیک وہ زیادہ عزت مند ہے جو ان میں سے زیادہ پرہیز گار اور اس کے بندوں کے لئے فائدہ مند ہو۔

ب.....ذات پات، زبان، علاقہ، قوم، عقیدہ، سیاسی تعلق یا معاشرتی ڈھنگ کے مختلف ہونے کی وجہ سے لوگوں میں کوئی فرق نہیں۔ ❶

دوسرا آرٹیکل......انسان پیدائشی طور پر آزاد ہے اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی کی بندگی وغلامی نہیں، کسی مخلوق کو یہ اختیار نہیں کہ اسے غلام بنائے یا ذلیل کرے یا ناجائز فائدہ اٹھائے۔

تیسرا آرٹیکل :الف......زندہ رہنے کا حق ہر انسان کو شریعت کی طرف سے ملا ہوا ہے افراد، معاشروں اور حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ ہر زیادتی سے اس حق کو محفوظ رکھیں۔

ب.....ہر اس طریقہ کا سہارا لینا حرام ہے جو کلی یا جزئی طور پر نوع انسانی کو فنا کرنے کا سبب ہو۔

ج.....بشری زندگی کو جاری رکھنا اسلام کا ایک اصول ہے شادی کا مقابلہ کر کے اسے بے کار کرنا جائز نہیں اور یا اولاد کی روک تھام (Birth Control) کے ذریعہ اس میں کمی کرنا جائز نہیں۔ اور نہ بغیر شرعی ضرورت کے حمل ساقط کرنا (Miscarriage) جائز ہے۔

د.....ہر انسان کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اور اس کے اہل وعیال محفوظ ہو کر زندگی گزاریں اس کی معاشرتی ساکھ محفوظ ہو اور اس کا مال ہر قسم کے خوف وخطر سے آزاد ہو۔

چوتھا آرٹیکل :الف......مذہب اختیار کرنا ہر انسان کا حق ہے دین کے معاملہ میں سختی نہیں۔ لہٰذا اس سے محروم کرنا یا کسی بھی دباؤ کے ذریعے اس سے دست برداری کرنا جائز نہیں۔

ب.....مسلمان پر۔ جب کہ اللہ تعالیٰ نے اسے اسلام کی راہ دکھائی، اس کا اللہ تعالیٰ کے وجود اور اس کی وحدانیت پر ایمان ہے۔ لازم ہے کہ وہ اس پر ثابت قدم رہے۔

۲۔ سیاسی حقوق...... پانچواں آرٹیکل

الف :رائے دہی کی آزادی......جائز وسائل کے ذریعے محفوظ ہے ہر انسان کو اخلاقی قدروں اور شریعت کے اصولوں کی حدود کی اندر رہتے ہوئے اس کے استعمال کا حق حاصل ہے۔

ب.....ہر انسان کو حکمت کے ساتھ بھلائی دعوت دینے، نیکی کا حکم کرنے اور برائی سے روکنے کا حق ہے۔ اس حق کے استعمال میں اچھے اور بہترین معاشرہ کے لئے اس حق کا دفاع کرنے میں دوسرے افراد اور جماعتوں کے ساتھ شریک ہوسکتا ہے۔

چھٹا آرٹیکل......ہر انسان کو مندرجہ ذیل حقوق حاصل ہیں۔

الف.....اپنے حکام کے چناؤ وانتخاب میں، ان کے احتساب ونگرانی کرنے میں اور انہیں ان نظاموں کے موافق قائم رکھنے میں شرکت کرنا جو شریعت کے تقاضا کے ساتھ مقرر ہیں۔

ب.....وہ اپنے علاقوں کے عمومی معاملات کا انتظام کرنے میں شریک ہوسکتا ہے خواہ عملاً یا بغیر عمل کے۔

---

❶.....یعنی انسانی حقوق میں، اور اللہ کے نزدیک زیادہ عزت مند وہ ہے جو زیادہ متقی ہو۔

ج.....وہ شرعی قوانین کے موافق عمومی نوکریاں کرسکتا ہے۔

۳۔حقوق الاسرۃ......ساتواں آرٹیکل

الف.....خاندان مسلم معاشرے کا ستون ہے اور شادی اس (خاندان) کی بنیاد ہے جو مردوں اور عورتوں پر لازم واجب ہے۔❶ اسلام اس کے کرنے کی ترغیب دیتا ہے اس سے فائدہ میں کوئی ذات، رنگ اور قومیت کی پابندی آڑے نہیں آسکتی ہاں کوئی ضرورت ہو جس کا شرعی احکام تقاضا کرتے ہیں۔

ب.....حکومت اور معاشرے کی ذمہ داری ہے کہ وہ شادی کے بندھن میں آنے والی رکاوٹوں کو دور کریں اور اس کے اسباب کو آسان بنائیں۔

ج.....شادی کے عقد میں باہمی رضامندی بنیادی حیثیت رکھتی ہے اور اسے آخر تک پہنچانا احکام شریعت کے مطابق ہی ہوسکتا۔

آٹھواں آرٹیکل: الف.....عورت مرد کے ساتھ پیدا ہوئی ہے اور انسان ہونے میں اس کے مساوی ہے جیسی اس کی ذمہ داریاں ہیں ایسے اس کے حقوق بھی ہیں۔

ب.....مرد خاندان نگران اور اس کا ذمہ دار ہے اور عورت کی اس شہری شخصیت اور اس کا مستقل مالی ذمہ ہے اس کا خاص نام ونسب ہوتا ہے۔

نواں آرٹیکل: الف..... ہر بچہ کا ولادت کے وقت سے اپنے والدین، اپنے معاشرے اور اپنی پرورش وتربیت مادی اور ادبی حفاظت کا حق ہے۔

ب.....معاشرہ اور حکومت ماں کی حفاظت اور خصوصی حفاظت کے ساتھ اس کی دیکھ بھال کی ذمہ دار ہے۔

ج.....باپ کے حق میں یہ بھی شامل ہے کہ وہ اپنے بچہ کے لئے ایسی مناسب تربیت کا انتخاب کرے جو اخلاقی اور اسلامی اقدار کی روشنی میں ہو۔

۴۔نسبت وقومیت کا حق: دسواں آرٹیکل......انسان کا اپنے والد اور قوم کی طرف نسبت کرنے کا ایسا حق ہے جس کا نہ انکار کیا جاسکتا ہے اور نہ ساقط کیا جاسکتا ہے۔

گیارہواں آرٹیکل.....انسان کا اپنے علاقہ کی قومیت سے اٹھانے کا حق محفوظ ہے اسے زبردستی اس سے محروم کرنا جائز نہیں ہے۔

۵۔تعلیم وتربیت کے حقوق......بارہواں آرٹیکل

الف.....علم کی طلب ہر انسان کا فرض ہے۔

ب.....تعلیم دینا معاشرے اور حکومت پر لازم ہے اور انہی دونوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس کے طریقوں اور وسائل کو پرامن بنائیں اور اس کی ان قسموں کی ضمانت لیں جس سے جماعت کی مصلحت ثابت ہوتی ہو اور انسان کے لئے اللہ تعالیٰ کے دین کی معرفت فراہم کرے کائنات کے حقائق سمجھائے بشریت وغیرہ کی بہتری کے لئے قدرتی وسائل کی تسخیر (کام میں لانے کا طریقہ) مہیا کرے۔ یہ اپنے ابتدائی مراحل میں کم از کم لازمی ہے۔

---

❶..... یعنی معاشرتی طور پر واجب ہے اگرچہ تفصیلاً کبھی مباح، کبھی منتخب یا واجب ہوتا ہے جیسے لوگوں کے حالات ہوتے ہیں ان کے مناسب جنہیں فقہ میں بیان کیا جاتا ہے۔

تیرہواں آرٹیکل...... تربیت ورہنمائی کے مختلف اداروں جن میں خاندان، مدرسہ، یونیورسٹی ذرائع ابلاغ وغیرہ شامل ہیں ان کی ذمہ داری بنتی ہے کہ وہ انسان کو دینی دنیوی بھرپور تربیت کریں جو ایسی متوازن ہو کہ اللہ پر اس کے ایمان کو مضبوط کرے اس کی شخصیت کو پروان چڑھائے اور اس کے حقوق کا احترام کرنے اور اپنی ذمہ داریاں نبھانے میں مدد دے۔

۶۔کام کے حقوق اور اجتماعی (معاشرتی) ضمانت...... چودہواں آرٹیکل

الف...... کام ایسا حق ہے جس کی کفالت حکومت اور معاشرہ ہر اس شخص کے لئے کرتی ہے جس میں اس کی سکت طاقت ہو، انسان کو ایسے جائز کام کے انتخاب کرنے میں آزادی ہے جو اس کے مناسب اور شایان شان ہو۔

ب...... کام کرنے والے کو اپنے کام کو مہارت ومضبوطی اور اخلاص سے کرنا ضروری ہے اس کے لئے کام کے مقابلہ میں اتنا معاوضہ جو اس کے لئے کافی ہو اس کا حق ہے نیز وہ تمام ضمانتیں جو امن وسلامتی سے تعلق رکھتی ہیں ان میں اس کا حق ہے۔

ج...... جب کاریگروں اور کام والوں کا اختلاف ہو جائے تو ان کا حکومت اور عدالت پر یہ حق عائد ہوتا ہے کہ ظلم ختم کرنے اور حق کو ثابت کرنے کے لئے بغیر تمیز کے دخل دے۔

پندرہواں آرٹیکل...... ہر انسان کا اس کے معاشرے اور حکومت پر معاشرتی ضمانت کا حق اپنی مختلف قسموں کے ساتھ ہے۔ جس کے ذریعہ وہ غذا، لباس، علاج اور تعلیم کے لحاظ سے اچھی زندگی گزار سکے۔

۷۔کمائی کرنے، فائدہ اٹھانے اور ادبی ملکیت کے حقوق...... سولہواں آرٹیکل

ہر انسان کو جائز کمائی کرنے کا حق حاصل ہے بشرط یہ کہ وہ ذخیرہ اندوزی اور ملاوٹ نہ کرے اور کسی فرد یا جماعت کو نقصان نہ پہنچائے۔

سترہواں آرٹیکل: الف...... ہر انسان کا حق ہے کہ وہ نظریاتی اور عملی علم کے میدانوں میں انسانی پیداوار کے ثمرات سے فائدہ اٹھائے۔

ب...... اور ہر شخص کا یہ حق ہے کہ وہ اپنے علمی، ادبی اور فنی کام کی محنت سے فائدہ حاصل کرے۔ بشرط یہ کہ اس محنت سے شخصیت اور اخلاقی قدروں کے منافی کوئی چیز سامنے نہ آئے۔

ج...... حکومت پر ان حقوق کی حفاظت لازم ہے۔

۸۔فیصلہ کرانے کے حقوق...... اٹھارہواں آرٹیکل

الف...... عدالت کا سہارا لینے کا حق سب کے لئے محفوظ ہے۔

ب...... شریعت کی نظر میں سب یکساں ہیں اس میں حاکم محکوم برابر ہیں۔

انیسواں آرٹیکل...... انسان میں اصل بری ہونا ہے، اور جس پر الزام ہے وہ اس وقت تک بری ہے جب تک فیصلہ کرنے والے محکمہ سے اس کی دیانت ثابت نہ ہو جائے اس میں اسے دفاع کی بھرپور ضمانتیں حاصل ہوں گی۔ شبہ اس کی بہتری کو واضح کردے گا۔

بیسواں آرٹیکل: الف...... انسان کی اپنے افعال کے بارے میں ان کی امتیازی اساس وبنیاد میں، ذمہ داری وضاحت کے بغیر نہ کوئی جرم ہے اور نہ سزا۔

ب...... بغیر شرعی وجہ کے کسی انسان کو گرفتار کرنا یا اس کی آزادی سلب کرنا یا اسے جلاوطن کرنا یا اسے جانی یا بدنی گزند پہنچانا، یا کوئی ایسا

معاملہ کرنا جو انسانی عزت وشرافت کے منافی ہو یا اس حربہ اور طریقہ جو اسے جائز قرار دے وہ ناجائز ہے اسے انسانی حق کو رائیگاں کرنے والا اور شریعت الٰہی کے منافی شمار کیا جائے گا۔

اکیسواں آرٹیکل :الف..... کسی چیز کو لازم کرنے اور کسی چیز کی پابندی کرنے میں اہلیت وصلاحیت کے لحاظ سے ہر انسان کو یہ حق حاصل ہے کہ اس کی شرعی شخصیت کا اعتراف کیا جائے۔

ب..... ہر انسان کو اپنی خاص زندگی، خاندان، مال اور معاشرتی تعلقات میں استقلال وخود مختاری کا حق حاصل ہے۔ نہ اس کی جاسوسی جائز ہے اور اس کا برا تذکرہ کرنا۔ حکومت یہ لازم ہے کہ وہ اس کی ہر زیادتی کی دخل اندازی سے حفاظت کرے۔

۹۔ منتقل ہونے اور پناہ لینے کا حق..... بائیسواں آرٹیکل

الف..... ہر انسان کو نقل مکانی کی آزادی ہے وہ اپنے علاقوں کے اندر یا باہر جہاں چاہے شرعی قواعد وضوابط کی پابندی کرتے ہوئے اپنی اقامت کی جگہ منتخب کرے۔

ب..... مظلوم کو دوسری حکومت سے پناہ لینے کا حق حاصل ہے اور اس حکومت کی ذمہ داری بنتی ہے کہ وہ اسے پناہ دے یہاں تک کہ وہ اپنے محفوظ مقام تک پہنچ جائے۔

۱۰۔ جنگ کے دوران کی ذمہ داریاں اور حقوق

تیئسواں آرٹیکل..... جنگ کی حالت میں بچوں، عورتوں، بوڑھوں اور عبادت میں مشغول وغیرہ لوگوں کو قتل کرنا جائز نہیں۔ جن کی جنگ میں شرکت نہیں ہے اور نہ درخت کاٹے جائیں، نہ لوٹ مار مچائی جائے۔ اور نہ شہری بلند عمارتیں ڈھائی جائیں اور نہ کسی مقتول کو مثلہ کیا جائے۔ اور زخمی کا یہ حق ہے کہ اس کی مرہم پٹی کی جائے اور قیدی کا حق ہے کہ اسے کھانا اور ٹھکانہ دیا جائے۔

۱۱۔ میت کی عزت..... چوبیسواں آرٹیکل

مُردوں کا احترام شرعاً واجب ہے حکومت اور معاشرہ کی ذمہ داری ہے کہ مُردوں کے اجسام کی حفاظت کریں، ان کی تدفین کی جائے اور اس کے دین ومذہب کے مطابق اس کی وصیت نافذ اور پوری کی جائے اور اس کی تشہیر نہ کی جائے۔

۱۲۔ اس وثیقہ کی شرعی حدود اور تفسیر..... پچیسواں آرٹیکل

الف..... تمام حقوق، آزادیاں اور ذمہ داریاں جو اس وثیقہ میں مقرر کی گئی ہیں وہ اسلامی احکام ومقاصد کی پابند ہیں۔

ب..... اسلامی شریعت اپنے قابل اعتماد بنیادی مصادر میں ہی اکیلی ان آرٹیکلز کی وضاحت وبیان کے لئے مرجع کی حیثیت رکھتی ہے جو اس وثیقہ میں درج ہیں۔

اختلاف کے وقت مخصوص اہل علم کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

آٹھویں جلد ختم ہوئی

اس کے بعد نویں جلد کا آغاز احوال شخصیہ (خاندانی احکام) سے ہوگا